



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.



Class

Book

v. 24-25

Acc. 290951

UNIVERSITY OF IOWA



3 1858 044 801 870



Digitized by Google

Inhaltsverzeichnis.

Erste Abteilung: Archiv für Religionswissenschaft.

I. Abhandlungen. •

Seite

Das Spiegelmotiv im Gorgomythus. Von Konrat Ziegler in Greifswald	1
Athena als Geburtsgöttin. Von K. Lehmann-Hartleben in Heidelberg. Mit 2 Abb. auf einer Doppeltafel	19
Der Mysterienkult von Andania. Von Ludwig Ziehen in Brandenburg a.H.	29
Der Sprung vom Lenkasfelsen. Von Karl Kerényi in Budapest	61
Ein ritueller Scheinkampf bei den Hethitern. Von Albin Lesky in Graz	73
Religiöse Anschauungen der Semang über die Orang hidop (die Unsterblichen). Von P. P. Schebesta S. V. D. in Mödling bei Wien	209
Über die Wasser- und Baumnatur des Osiris. Mit Heranziehung folkloristischer Parallelen. Von I. Frank-Kamenetzki in Leningrad. . .	234
Über eine Eigentümlichkeit der italischen Gottesvorstellung. Von Kurt Latte in Basel.	244
Susanna. Die Geschichte einer Legende. Von W. Baumgartner in Marburg	259
Totengebräuche und Gräberkultus im heutigen Griechenland. Von B. Schmidt†	281

II. Berichte.

Urchristliche Religion (1915—1925). Von Rudolf Bultmann in Marburg	83
Philosophie 1912—1925. Von Max Wundt in Jena.	319
Allgemeine Religionswissenschaft (1920—1926). Von Otto Weinreich in Tübingen	367

III. Mitteilungen und Hinweise.

Ein neuer Vorschlag zur Deutung der sator-Formel von Felix Grosser in Chemnitz. — Eine verkannte Gottheit von F. Hiller von Gaertringen in Berlin. — Dionysos in Jerusalem von Hugo Willrich in Göttingen. — A curse from Kyrene von A. D. Nock in Cambridge. — Zu den epidaurischen Wundergeschichten von Otto Herzog in Tübingen. — Ostereier von Adolf Bach in Wiesbaden. — Weihnachtsgebräuche der Serbokroaten von Lily Weiser in Wien. — Ein christliches Zauberbuch

mc

	Seite
und seine Vorlage von R. Reitzenstein in Göttingen. — Zaubertexte und Defixionstafel aus Carnuntum von Otto Weinreich in Tübingen. . . .	165
Lykische Votivreliefs von Otto Weinreich in Tübingen. — Zu Archiv XXIII, 353 von Philipp Strauch in Halle a. S.	384
 Zweite Abteilung: Beiträge zur Religionswissenschaft der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm 	
Mutter Erde bei den Semiten? Von Efraim Briem in Lund.	179
The Origin of Images as Objects of Cult. By G. Landtman at Helsingfors	196
Register zum vollständigen Band.	383

I. Abhandlungen.

Das Spiegelmotiv im Gorgomythus.¹

Von Konrat Ziegler in Greifswald.

In der Sage von der Tötung der Gorgo durch Perseus findet sich bei einer Reihe von Zeugen ein eigentümliches Detail. Da der Anblick der Medusa todbringend ist, so wendet Perseus in dem Augenblick, wo er das Sichelschwert an ihren Hals setzen will, sein Gesicht weg und blickt, um richtig zu treffen, in einen spiegelblanken Schild, den er selbst oder Athena so hält, daß Perseus in ihm das Spiegelbild des schlafenden Ungeheuers sehen kann. Dieser rationalistisch ausgeklügelte Zug — auf der in der Philosophie vielfältig auftretenden Vorstellung ruhend, daß das Spiegelbild eine wesentlich abgeschwächte Wiedergabe des Urbildes ist — wirkt höchst auffallend in dem wohl buntschillernden, aber im übrigen naiven, durchaus nicht raffinierten Märchenkolorit des Perseusabenteuers. Auf den unbefangenen Sinn — daran wird sich mancher Leser aus seiner Knabenzeit erinnern oder es sonst erprobt haben — macht dieser schlaue Einfall des Perseus oder der Athena einen tiefen Eindruck; dem geschulten Blick ist er ohne weiteres als junge, in dem alten Sagenkern nicht denkbare Zutat kenntlich. Vor dem 5. Jahrhundert frühestens ist die Erfindung eines solchen Zuges nicht wohl anzunehmen. Dazu stimmen die Zeugnisse. Die älteren Gewährsmänner, die die Tötung der Gorgo kurz erwähnen oder ausführlicher behandeln (Hesiod, theog. 280. scut. 216 ff. Pind., Pyth. 10, 46. Nem. 10, 04. Herod. II 91) wissen nichts von der Spiegelung, und der Genealoge Pherekydes von Athen, dessen Bericht (*ἐν τῇ δευτέρῃ* seiner *ἰστοριῶν* oder *θεογονίᾳ*) der Scholiast zu Apoll. Rhod. IV 1515 anscheinend ziemlich vollständig ausgeschrieben hat, bietet zwar fast alle andern später erscheinenden Einzelzüge, auch bereits das Abwenden des Perseus — das

¹ Dieser Aufsatz ist im Herbst 1915 geschrieben und an die Redaktion des Rhein. Mus. eingesandt worden, von der ich ihn erst im Herbst 1924 zurückerhalten konnte.

auch schon die ältesten bildlichen Darstellungen zeigen, der kyprische Zylinder in Berlin und die merkwürdige thebanische Reliefvase, wo die Gorgo als Kentaurin erscheint, s. Kuhnert in Roschers Lex. III 2032 ff. —, noch nicht aber das Spiegelmotiv. Literarisch bezeugt ist es zuerst bei Ovid, dann bei Lucan, Lucian und in Apollodors Bibliothek.

Ov., Met. IV 782:

*Se tamen horrendae clipei, quod laeva gerebat,
Aere repercusso¹ formam aspexisse Medusae.*

Lucan, Phars. IX 665 ff.:

*Auxilium volucris Pallas tulit innuba fratri . . .
669 Et clipeum laevae fulvo dedit aere nitentem,
In quo saxificam iussit spectare Medusam . . .
675 Ipsa regit trepidum Pallas dextraque tremantem
Perseos aversi Cyllenida derigit harpen,
Lata colubriferi rumpens confinia colli.*

Lucian, de domo 25 (Gemäldebeschreibung):

ἐπὶ δὲ τούτοις ὁ Περσεὺς πάλιν τὰ πρὸ τοῦ κήτους ἐκεῖνα τολμῶν καὶ ἡ Μέδουσα τεμνομένη τὴν κεφαλὴν καὶ Ἀθηνᾶ σκέπουσα τὸν Περσεῖα· ὁ δὲ τὴν μὲν τόλμαν εἰργασται, τὸ δὲ ἔργον οὐχ ἑώρακέ πα, ἀλλ' ἐπὶ τῆς ἀσπίδος τῆς Γοργόνης τὴν εἰκόνα· οἶδε γὰρ τὸ πρόστιμον τῆς ἀληθοῦς ὄψεως.

Lucian, dial. mar. 14, 2:

Ἡ Ἀθηνᾶ τὴν ἀσπίδα προφαίνουσα — τοιαῦτα γὰρ ἤκουσα διηγουμένου αὐτοῦ πρὸς τὴν Ἀνδρομέδαν καὶ πρὸς τὸν Κηφέα ὕστερον — ἡ Ἀθηνᾶ δὴ ἐπὶ τῆς ἀσπίδος ἀποστειλβούσης ὥσπερ ἐπὶ κατόπτρον παρέσχεν αὐτῷ ἰδεῖν τὴν εἰκόνα τῆς Μεδοσύης· εἶτα λαβόμενος τῇ λαιᾷ τῆς κόμης, ἐνορῶν δ' εἰς τὴν εἰκόνα, τῇ δεξιᾷ τὴν ἄρτην ἔχων, ἀπέτεμε τὴν κεφαλὴν αὐτῆς, καὶ πρὶν ἀνεγρέσθαι τὰς ἀδελφὰς ἀνέπτατο.

Apollod., bibl. II 41 (II 4, 2, 8):

ἐπιστάς οὖν αὐταῖς (ταῖς Γοργόσι) ὁ Περσεὺς κοιμωμέναις, κατενθουούσης τὴν χεῖρα Ἀθηνᾶς, ἀπστραμμένος καὶ βλέπων εἰς ἀσπίδα χαλκῆν, δι' ἧς τὴν εἰκόνα τῆς Γοργόνης ἔβλεπεν, ἐκαρτόμησεν αὐτήν.

Parallel der literarischen Überlieferung läuft die bildliche. Loeschke (Die Enthauptung der Medusa, Progr. Bonn 1893) hat aus einer Reihe von Repliken ein offenbar hochberühmtes und darum vielkopiertes Gemälde erschlossen, das rechts, im Davoneilen zusammenbrechend, Medusa als schönes Weib, in der Mitte, ihr nachstürmend, mit der linken Hand ihr Haar erfassend, mit der Rechten das Sichelschwert ansetzend, den Blick abgewandt, Perseus, links Athena als Perseus' Beistand enthielt. Auf einigen Repliken hält Athena den Schild so, daß der rückblickende Perseus in ihm das Spiegelbild der Medusa sieht; auf anderen und besonders auf der ältesten, einem in Bonn befindlichen Bruchstück eines

¹ Muß es nicht *repercussam* heißen? [so schon Riese].

Reliefrrhytons aus der 1. Hälfte des 4. Jahrhunderts, von dem allerdings gerade das Stück, das Athena enthielt, losgebrochen ist, geht die Blickrichtung des Perseus so nach oben, daß das Spiegelungsmotiv dadurch ausgeschlossen erscheint.¹ So hat also nach Loeschcke das in den letzten Jahrzehnten des 5. Jahrhunderts entstandene Original dieses Motiv noch nicht enthalten, sondern es ist — nachdem seit Alexander und der Alexanderschlacht die virtuose Wiedergabe von Spiegelungen mehr und mehr beliebt geworden war — in hellenistischer Zeit in die alte Komposition eingefügt worden. Diese bot dazu einen bequemen Anhalt, da sie schon Athena mit ihrem Schild hinter Perseus enthielt. Daß aber „die vorwitzige Frage, wie Perseus, ohne die Medusa zu sehen, mit Sicherheit den Todesstreich führen könne“, ebenso wie die Antwort, daß er sie in dem blanken Schild der hinter ihm stehenden Göttin gespiegelt gesehen habe, „auf dem Boden der bildlichen Tradition erwachsen sei“, ist eine Annahme Loeschckes, der ich nicht zustimmen kann. Die Einführung dieses Motivs entspringt doch keineswegs einem Gebote bildnerischer Notwendigkeit oder stilgeschichtlicher Entwicklung — wie auf unserm Gebiete die Vermenschlichung und Veredelung der Medusa und das symbolische Abschneiden einer Locke statt des Köpfens auf dem Bonner Reliefrrhyton² —, sondern ist vielmehr ein Ergebnis spitzfindiger, rationalistisch nachprüfender Mythenkritik und fällt somit vielmehr in die Domäne der Literaten, der mythologischen Dichter oder Mythographen; vgl. unten S. 18.

Werfen wir also einen Blick auf die Literatur, die den Perseusmythos behandelt. Da fällt es auf, daß mehreren Tragödien des 5. Jahrhunderts — Aischylos' *Φορμίδες* und *Πολυδέκκης*, Sophokles' *Andromeda*, Euripides' *Diktys* und *Andromeda*, Phrynichos' *Andromeda*, Aristias' *Perseus*³; dazu zwei Komödien, des Kratinos *Σερίφιοι* und Heniochos' *Γοργόνες* — keine wirklich bedeutsame, neugestaltende und fortwirkende Behandlung aus hellenistischer Zeit gegenübersteht. Die einzige, von der wir überhaupt wissen, ist Lykophrons Tragödie *Andromeda*. Ihre Existenz erfahren wir aus Suidas' Aufzählung der Tragödien Lykophrons, sonst ist nichts aus ihr oder über sie überliefert. Offenbar ist sie wie die an-

¹ So Loeschcke; Kuhnert in Roschers *Lex.* III 2041 meint dagegen, vielleicht mit Recht, daß die Blickrichtung des Perseus nicht nach oben gehe und seine Kopfbaltung der Annahme, daß er in den Spiegel blicke, nur günstig sei. Damit würde die erste bildliche Gestaltung des Spiegelmotivs nahe an das ausgehende 5. Jahrhundert herangerückt, was unsere zu entwickelnde Ansicht über seinen Ursprung noch besser stützen würde als Loeschckes Ansatz.

² Wenn diese Auffassung Loeschckes richtig ist, wie ich trotz Kuhnerts Einwänden (Roschers *Lex.* III 2041) glaube.

³ Die letzteren beiden nur aus einmaligen Erwähnungen bekannt; vgl. auch Robert *Arch. Ztg.* XXXVI (1878), 16.

deren Dramen Lykophrons und der ganzen bei Lebzeiten so hochgefeierten tragischen Pleias von Alexandria mit ihrem Schöpfer schlafen gegangen und ohne Wirkung auf die Nachwelt geblieben. Aber wenn nicht dieses Werk — das doch wohl gegen alle Wahrscheinlichkeit E. Müller, *Philol.* 66, 64 (nach Wernicke, *Pauly-Wissowa* I 2156) zur Quelle von Ovids Behandlung der Perseussage macht — so müssen doch andere hellenistische Gestaltungen des Stoffes etwas größere Lebenskraft besessen haben; denn daß Ovid Züge bringt, die sich mit der älteren Sagenform nicht vertragen und also auf eine umgestaltende hellenistische Bearbeitung als Quelle weisen, das hat (nach Wernicke) E. Müller gegen Wecklein (*Sitz.-Ber. d. Münch. Akad., phil. hist. Kl.* 1888 I 87ff.), wie mir scheint, schlagend bewiesen.¹ Indes bezieht sich diese Umgestaltung und Fortentwicklung der Perseussage nur auf ihren zweiten Teil, die Liebesgeschichte mit Andromeda, die einen der hellenistischen Dichtung gemäßen Stoff bot. Für den ersten Teil und insbesondere für die Gorgosage in ihrem Kern bieten alle späteren Darstellungen (bis eben auf das Spiegelmotiv²) keinen Zug, der nicht schon bei den Zeugen des 5. Jahrhunderts zu finden wäre. Daß dem so ist, braucht uns bei näherer Betrachtung nicht wunder zu nehmen, denn sowohl der Überfluß an märchenhaft Wunderbarem³ wie das Fehlen jeder erotisch-psy-

¹ Petersens Versuch (*Journ. of Hell. Stud.* XXIV 99 und dann in dem Buche *Die attische Tragödie als Bild- und Bühnenkunst* Bonn 1915, 612ff.), die Phineusepisode der Andromeda des Sophokles zuzuweisen, ist durch seine recht problematische Interpretation des Bildes auf der Hydria des Brit. Mus. (am bequemsten bei Roscher III 1995) in Verbindung mit der gewagten Auffassung des frg. 129 ganz ungenügend gestützt, jedoch die Möglichkeit, daß Sophokles die Figur des Phineus in seinem Drama verwandte, ist nicht abzuweisen, zumal diese jedenfalls älter ist als Euripides (Jessen in Roschers *Lex.* III 2355). Aber die künstliche Zuspitzung bei Ovid, damit hat Wernicke a. a. O. gewiß recht, zeigt ganz alexandrinischen Charakter. Neuerlich versucht Gaetano Munno (*I frammenti di Euripide. L'Andromeda.* Roma 1916. S. 46ff. 61. 67) wieder, die Figur des Phineus in die Euripideische Andromeda hineinzubringen, ohne mehr als schwankende Wahrscheinlichkeitserwägungen vorzutragen.

² Und eng damit Zusammenhängendes, wie daß Athena Perseus die Hand führt (Apollod. und Lucan, s. o.); so kleine Varianten wie die, daß Lucan IX 672 die Schlangenhaare der Medusa zum Teil wachen läßt, während bei den anderen Zeugen die Gorgonen in vollem Schlaf sind, können wohl übergangen werden; so etwas konnte jeden Augenblick zuwachsen; über Varianten im Spiegelmotiv selbst s. unten S. 17.

³ Dies machte den Stoff auch schon für die tragische Behandlung minder geeignet, daher denn in den oben aufgezählten Tragödien aus der Perseussage der Gorgonenkampf (nach den Titeln zu schließen) höchstens episodisch vorkam. Hauptthema war er nur in des Aischylos *Φοοκίδες*: das war aber ein Satyrspiel (von Aristot. *poet.* 1456 a 3 zum *εἶδος τετραῶδες* gerechnet)! Die aufgeweckten Athener belustigte diese Schauergeschichte mehr, als sie sie gruseln machte. Daher die Komödien!

chologischen Komplikation machten diesen Teil des Perseusmythos für die hellenistische Dichtung weniger schmackhaft, als sie vielmehr den Scharfsinn der Mythendeuter reizten (s. R. E. VII 1642). Nur nach einer Richtung hin ist eine junge Fortwucherung der Gorgosage zu gewahren: in der durch die Veredlung der Medusa in der Kunst hervorgerufenen Geschichte von ihrer Schönheit, Überhebung und Verzauberung durch Athena (s. R. E. VII 1636). Dieser Seitenschuß ist aber ohne jede Bedeutung für den übrigen Sagenbestand, insbesondere für die Partie von der versteinernen Kraft und von der Enthauptung gewesen, die sich mit der neuen Wendung der Sage gar nicht vertrug und ganz auf das Ungeheuer mit der gräßlichen Fratze berechnet war. Die mancherlei jüngeren Verwendungen des Motivs der Versteinerung durch das Gorgoneion wie die nach schol. Nicand. ther. 11 von Apollonios von Rhodos aufgebrachte Sage von der Entstehung der libyschen Giftschlangen aus den niedergeträufelten Blutstropfen der Gorgo sind äußerliche Aufpfropfungen und rühren nicht an den Kern der Sache.

Den literarischen Befund bestätigt wiederum die bildende Kunst. In der älteren Kunst stehen zahlreichen Darstellungen des Gorgokampfes ganz wenige aus der Andromedasage gegenüber. In der hellenistischen Zeit hingegen ist das Interesse für den Gorgokampf geschwunden — nur das oben behandelte berühmte Gemälde wird noch kopiert und variiert —, während verschiedene Szenen aus der Andromedasage unablässig behandelt werden.

Wir dürfen also wohl den Erfinder des Spiegelmotivs schon in vorhellenistischer Zeit suchen. Von den Bearbeitern in dieser Zeit scheiden naturgemäß die beiden Komiker Kratinos und Heniochos aus, und auch die früh verschollenen Dramen des Phrynichos und Aristias würden, wenn sie die Sage maßgeblich zu beeinflussen vermocht hätten, gewiß nicht so völligem Vergessen anheimgefallen sein. So bleiben die drei großen Tragiker Aischylos, Sophokles, Euripides. Wenn die Frage gestellt wird, wem von ihnen man am ehesten die Erfindung des neuen Motivs von der Spiegelung zutrauen möchte, so bleibt gewiß das Auge eines jeden zuerst auf Euripides haften. Jene „vorwitzige Frage“, wie Perseus, ohne zu sehen, die Medusa richtig köpfen konnte, ist recht aus dem Geiste des bei aller Genialität ein wenig sophistisch verbildeten Mythenskritikers, -neuerers und -rationalisators. Allein wenn dies auch von vornherein als recht wohl möglich zugestanden werden wird, so könnte doch immerhin mit einem gewissen Rechte auch für Aischylos oder Sophokles die Vaterschaft an dem Gedanken in Anspruch genommen werden, falls es nicht gelingt, für die Euripideischen Anrechte noch bestimmtere Beweise ins Feld zu führen. Und diese lassen sich, scheint es mir, soweit erbringen, daß mindestens eine starke Wahrschein-

lichkeit für die Urheberschaft des Euripides an dem Spiegelmotiv entsteht.

Erstens kann man geltend machen, daß, wenn Euripides der Erfinder war, der starke Einfluß der Erfindung auf die bildende Kunst am leichtesten erklärlich ist. Denn bekanntlich ist die Wirkung gerade des Euripides auf die Kunst eine außerordentlich starke gewesen, und insbesondere für die zahlreichen Darstellungen aus dem Perseusmythus gilt es von jeher als ausgemacht, daß sie zu einem großen Teil auf Euripides' *Andromeda* ruhen¹; so kann man auch für die Enthauptungsszene mit dem Spiegelmotiv etwas Ähnliches erwarten.

Sodann ist gerade der Spiegel ein Gerät, mit dem die Phantasie des Euripides sich gern und viel beschäftigt hat. Nicht weniger als sieben Stellen bieten die erhaltenen Werke, an denen der Frauendichter bei der verweilenden Ausmalung der Toilette vornehmer Damen den Spiegel nicht vergißt.

Medea 1159 ff., Glauke legt das von Medea geschenkte Gewand an:

λαβοῦσα πέπλους ποικίλους ἡμπέσχετο,
χρυσοῦν τε θείσα στέφανον ἀμφὶ βοστρυχοῖς
λαμπρῶ κατόπτρῳ σχηματίζεται κόμη,
ἄψυχον εἰκῶ προσγελώσα σώματος.

Hekabe 923 ff., der Chor der Troerinnen im Rückblick auf die Nacht der Zerstörung Troias:

ἐγὼ δὲ πλόκαμον ἀναδέτοις
μίτραισιν ἐρρηθμιζόμεν,
χρυσέων ἐνόπτρων
λευσσοῦσ' ἀτέρμονας εἰς ἀγάς,
ἐπιδήμιος ὡς πέσοιμ' ἐς εὐνά.

Troades 1107 f., der Chor verwünscht das Schiff, das ihn in die Knechtschaft führt, während

χρῦσα δ' ἐνόπτρα, παρθένων
χάριτας, ἔχουσα τυγχάνει Διὸς κόρα.

Elektra 1069 ff., Elektra wirft Klytaimestra vor:

ἦτις, θυγατρὸς πρὶν κενυρῶσθαι σφαγᾶς,
νέον τ' ἀπ' οἴων ἀνδρὸς ἐξωρημένον,
ξανθὸν κατόπτρῳ πλόκαμον ἐξήσκεις κόμης.

Orestes 1112 heißt es verächtlich von den phrygischen Dienern der Helena:

οἶους ἐνόπτρων καὶ μόρων ἐπιστάτας.

Frg. 322 (aus der *Danae*):

ἔρωσ φάρ ἀργὸν κάπλι τοιούτοις ἔφν
φιλεῖ κάτοπτρα καὶ κόμης ξανθιάματα,
φεύγει δὲ μόχθους.

¹ Über Petersens Versuch, ein Vasenbild auf Sophokles' *Andromeda* zurückzuführen, s. o. S. 4 Anm. 1.

Besondere Beachtung verdient die Stelle Hipp. 428, wo Phaidra spricht:

κακούς δὲ θνητῶν ἐξέφην', ὅταν τόχῃ,
 προθεῖς κάτοπτρον ὥστε παρθένω νέα
 χρόνος· παρ' οἷσι μήποτ' ὀφθείην ἐγώ.

Die Stelle zeigt eine Situation, die der in Perseus' Medusenkampf nicht unähnlich ist. Denn — trotz des Zusatzes ὥστε παρθένω νέα, den der Dichter nicht unterdrücken konnte, obschon er von der Hauptsache ablenkt — nicht damit sie selbst sich sehen, hält die Zeit den Sterblichen den Spiegel vor, sondern sie hält ihn so, daß die andern in ihm das wahre Angesicht des Heuchlers erkennen: ähnlich wie der blanke Schild dem Perseus das Spiegelbild der Medusa zuwirft. Gewiß hat in einer Zeit, in der Spiegel noch nicht so allgemein verbreitet waren wie heute und man die Gesetze der Strahlenbrechung noch nicht in der Schule lernte, ein solcher Zug beim Publikum mehr Interesse erregt, als wir nach unserer Gewöhnung zunächst glauben möchten. Haben doch gerade in jenen Jahrzehnten die Pythagoreer, Empedokles und besonders Demokrit, später Platon, neben anderen Fragen der Optik sich heiß um die Erforschung und Erklärung der Spiegelungserscheinungen bemüht¹, und so lag es Euripides, diesem eifrigen Popularisator zeitgenössischer Philosophie und Wissenschaft, nicht fern, auch von diesen Forschungen gelegentlich etwas auf die Bühne zu bringen. Die Anregung, den Spiegel gerade hier, bei dem Kampf mit einem besonders gefährlichen Ungeheuer, in Anwendung bringen zu lassen, könnte ihm seine Kenntnis des Gebrauchs der „Spiegelfalle“ bei der antiken Raubtierjagd gegeben haben, über deren Verwendung und Bedeutung in dionysisch-orphischen Regionen (wo sich auch Euripides bekanntlich wohl auskannte) man in Robert Eislers neuestem Buche (Warburg-Vorträge II 2, 97 ff.) Erstaunliches lesen kann. Man könnte in der Einführung des Spiegelmotivs in den Gorgomythus vielleicht die Projektion einer eben bekannt gewordenen (freilich wohl legendären) Jagdmethode in die mythische Vorzeit sehen.

Also nicht nur im allgemeinen durch das Spitzfindige und Realistische ist das Spiegelmotiv der Euripideischen Geistesrichtung gemäß, sondern es fällt auch in einen besonderen Bezirk, in dem Euripides sich öfter und lieber bewegt hat als alle anderen griechischen Dichter und insbesondere als Aischylos und Sophokles, von denen letzterer nichts in Be-

¹ Ich notierte mir aus Diels *Vorsokratiker*, folgendes: Pythagoreer B 37 c; Philolaos A 19; Archytas A 25; Leukippos A 31 (wo auch Demokrit und Epikur erwähnt); Empedokles A 88; Epikur p. 10 Us.; Plat. Tim. 46 A ff.; ausführlich Lucrez IV 150 ff. und 269—378 natürlich aus Epikur-Demokrit. Auf diese Dinge machte mich J. Stenzel aufmerksam.

tracht Kommendes bietet, während ersterer zweimal in Bildern den Spiegel braucht:

Agamemnon 838 ff. zum Chor:

ειδὼς λέγοιμ' ἄν, εὖ γὰρ ἐξεπίσταμαι
 διμιλίας κάτοπτρον¹, εἶδωλον σκιᾶς,
 δοκοῦντας εἶναι κάρτα πρενμενεῖς ἐμοί.

frg. 393:

κάτοπτρον εἶδους χαλκός ἐστ', οἶνος δὲ νοῦ,

was sprichwörtlich zu sein scheint, da auch schon Alkaios sagt οἶνος γὰρ ἀνθρώποισι δίοπτρον (frg. 104 Diehl), wo das Bild freilich etwas anders gewendet ist. Der Vollständigkeit halber sei noch die letzte ältere Dichterstelle, die vom Spiegel spricht, mitgeteilt, Pind., Nem. 7, 14 ff.:

ἔργοις δὲ καλοῖς ἔσοπ-
 τρον ἴσαμεν ἐνὶ σὺν τρόπῳ,
 εἰ Μναμοσύνας ἔκατι λιπαράμπνκος
 εὔρηται ἄποινα μόχθων
 κλυταῖς ἐπέων ἀοιδαῖς.

Dieses Material läßt die besondere Vorliebe des Euripides für Spiegel und Spiegelwirkung deutlich hervortreten.

Wo hat nun, wenn unsere Vermutung richtig ist, Euripides seine Bereicherung der Perseussage angebracht? Wie schon gesagt, kommen die beiden Dramen Diktys und Andromeda in Betracht. In beiden kann eine ausführliche Schilderung des Medusenkampfes — von einer dramatischen Darstellung, wie sie später im Pantomimus beliebt war (vgl. Lukian, de salt. 44), kann nach der Technik der Tragödie des 5. Jahrhunderts ja keine Rede sein — gestanden haben. Die Reste des Diktys lassen keinerlei Merkmal dafür erkennen², die Andromeda hingegen, dieses Drama, das gleich bei seiner Erstaufführung das größte Aufsehen erregte — man denke an die Parodierung in Aristophanes' Thesmophoriazusen, auch in der Lysistrata und den Fröschen —, später zu den meistgelesenen und -bewunderten Schöpfungen des Dichters gehörte, von Ennius übersetzt, bis in die Kaiserzeit aufgeführt wurde und eine besonders stark befruchtende Wirkung auf die bildende Kunst ausübte, die Andromeda also hat zweifellos eine Erzählung des Gorgoabenteuers enthalten. Das beweisen einige sogleich näher zu besprechende Fragmente, und es ist

¹ Vgl. die *Δημοκρίτων γνῶμαι* des Corpus Parisinum profanum (Diels *Vorsokr. Demokr.* B 302), 181 ἐν μὲν τοῖς ἐσόπτροις ὁ τῆς ὕψεως, ἐν δὲ ταῖς διμιλίαις ὁ τῆς ψυχῆς χαρακτήρ βλέπεται. Also auch sprichwörtlich?

² Vgl. Welcker *Die griech. Tragödien* 668 ff.; Wecklein *Sitz.-Ber. d. Münch. Akademie*, phil. hist. Kl. 1888 I 109 ff u. a.

auch stets angenommen worden. An welcher Stelle im Drama jedoch diese Erzählung stand, und ob sie knapp zusammenfaßte oder ausführlich schilderte, das ist zu untersuchen.

Die meisten Wiederhersteller der Andromeda setzen die Erzählung des Gorgoabenteuers vor den Kampf mit dem Meerungeheuer, Welcker in den aus mehreren Fragmenten kenntlichen Wortstreit des Perseus mit Kepheus, als dieser nach der glücklichen Erlegung des *κῆτος* sein Versprechen, Perseus die Andromeda zu geben, nicht halten will. Mit beiden Ansätzen ist der in den erhaltenen Fragmenten angeschlagene Ton unverträglich:

134	<i>εὐκλειαν ἔλαβον οὐκ ἄνευ πολλῶν πόνων</i>
133	<i>ἀλλ' ἡδύ τοι σωθέντα μεμνησθαι πόνων¹,</i>

so gemächlich konnte Perseus weder in der dramatisch wildbewegten Anfangsszene, angesichts der gefesselten Königstochter, vor den jammern- den, verzweifelten Eltern, in Erwartung eines neuen gefährvollen Abenteuers sich ergehen, noch ist diese Erzählweise (insbesondere frg. 133) in dem erregten Wortwechsel, in welchem Perseus dem auf seinen Reichtum pochenden, treulosen Barbaren seine Ruhmestaten entgegenhält, denkbar; das ist der behagliche Plauderton eines Erzählers, der in sicherer Ruhe vor lauschenden Freunden in beschaulichem Rückblick der bestandenen Taten und Mühsale gedenkt, wie der gerettete Odysseus vor den Phaiaken, wie Aeneas vor der Königin Dido. Eine Situation, wie wir sie nach diesem Ton der Fragmente erwarten, liefert uns Ovid. Daß seine Darstellung der Euripideischen Andromeda folge, hat man bisher allgemein angenommen. Nun behauptet aber E. Müller, a. a. O. S. 64, zufolge seiner richtigen Erkenntnis, daß die Phineusepisode, jedenfalls in der Ovidischen Gestaltung, bei Euripides fehlte, eine Benutzung desselben seitens Ovid sei daher von vornherein ausgeschlossen, und bequemt sich nur zu dem Zugeständnis, es lasse sich nicht leugnen, daß rhetorische oder psychologische Einzelheiten aus dem Drama dem römischen Dichter vor Augen geschwebt hätten. Das ist ein ganz unzulässiger Schluß. Wenn die Phineusepisode nicht aus Euripides ist, so ist damit noch lange nicht gesagt, daß er für die ganze Ovidische Darstellung der Perseussage als Quelle ausscheiden muß. Schon aus einer Betrachtung der Darstellung Ovids rein für sich kann man zu dem Schluß kommen, daß ein Quellenwechsel stattgefunden hat.² In dem ganzen Bericht über die Ankunft des Perseus, sein Gespräch mit Andro-

¹ Diese Folge scheint mir natürlicher als die Naucksche, aber Sicherheit ist nicht zu gewinnen.

² Den auch Petersen *D. att. Trag.* 617, annimmt, wenn auch mit sicher unrichtiger Heranziehung des Sophokles, s. S. 4, Anm. 1.

meda, das Verlöbniß, den κῆτος-Kampf und die Sieges- und Hochzeitsfeier ist nicht mit einer Silbe von Phineus und seinen älteren Rechten die Rede. Ganz unvorbereitet platzt er herein,

- V 1: *Dumque ea Cephenum medio Danaeius heros
Agmine commemorat, fremida regalia turba
Atria complentur. nec coniugalia festa
Qui canat est clamor, sed qui fera nuntiet arma:
Inque repentinos convivia versa tumultus . . .*
- 8 *Primus in his Phineus, belli temerarius auctor,
Frazineam quatiens aeratae cuspidis hastam
'En', ait 'en adsum praereptae coniugis ultor'.*

Aus dem folgenden Gespräch des Phineus mit Kepheus erfahren wir erst die Vorgeschichte des plötzlichen feindlichen Einbruchs. Da haben wir deutlich genug die Naht vor uns. Der gewissenhafte Sammler aller Verwandlungssagen seit der Schöpfung bis in die Gegenwart durfte sich natürlich die Versteinerung des Phineus nicht entgehen lassen, um so mehr als sie ihm Gelegenheit zu einer glänzenden Kampfschilderung zwischen Griechen und Barbaren bot. So fügte er diese Sage in der eben gezeigten Weise an das Vorangehende an, das einer Quelle entstammte, die noch nichts von Phineus wußte. Daß aber diese Quelle keine andere als die Euripideische Andromeda war, beweisen eine Reihe schlagender Übereinstimmungen zwischen Ovid und Fragmenten des Dramas selbst wie seiner Übertragung durch Ennius. Ich stelle die (zum größeren Teil natürlich längst gesehenen) Parallelen noch einmal zusammen:

Ov. met. IV	Eurip. frag.
665 . . . <i>pennis ligat ille resumptis Parte ab utraque pedes, teloque accingitur umco Et liquidum motis talaribus aëra findit. Gentibus innumeris circumque in- fraque relictis Aethiopum populos Cepheaque conspicit arva:</i>	124 ὁ θεοί, τίς εἰς γῆν βαρβάρων ἀφίγμεθα ταχεὶ πεδίλω; διὰ μέσον γὰρ αἰ- θέρος τέμνων κέλυνθον πόδα τίθημ' ὑπό- πετρον (adesp. 157 ὑπέρ τε πόντον χεῦμ' ὑπέρ τε Πλειάδα ¹)
670 <i>Illic inmeritam maternae pendere linguae Andromedan poenas inmitis ius- serat Ammon.</i>	

¹ Daß dieser Vers aus Euripides' Andromeda stammt, ist nach den Worten des Euseb. *praep. ev.* XV p. 854c μηδὲν γὰρ ἡμῖν ἔσεσθαι πλέον ἄλλ' οὐδ' εἰ μεταωρότεροι τοῦ Περωσῆς ἀρθέντες 'ὑπέρ τε . . . Πλειάδα' αὐτοῖς τοῖς ὕμμασι κατιδοίμεν τὸν] πάντα κόσμον doch recht wahrscheinlich; ob er (mit Meineke) gerade an diese Stelle gehört, ist freilich zweifelhaft.

*Quam simul ad duras religatam
bracchia cautes
Vidit Abantiades, — nisi quod
levis aura capillos
Moverat, et tepido manabant lu-
mina fletu,*
675 *Marmoreum ratus esset opus
— trahit inscius ignes
Et stupet. eximiae correptus
imagine formae
Paene suas quatere est oblitus in
aëre pennas.
Ut stetit, 'o' dixit 'non istis digna
catenis,
Sed quibus inter se cupidi iun-
guntur amantes,*
680 *Pande requirenti nomen ter-
raeque tuumque,
Et cur vincla geras'. primo
silet illa, nec audet
Appellare virum virgo...
685 *Saepius instanti, sua ne delicta
fateri
Nolle videretur, nomen terraeque
suumque,
Quantaque maternae fuerit fiducia
formae,
Indicut.**

125 *Ξα, τίν' ὄχθον τόνδ' ὀρώ περι-
εργοντον
ἀφρῶ θαλάσσης; παρθένου τ' εἰκό-
τινα
ἐξ αὐτομόρφων λαΐνων τυκισ-
μάτων
σοφῆς ἄγαλμα χειρός.*

(? πεσεῖν ἐς εὐνήν καὶ γαμήλιον
λέχος? ¹

127,1 *ὦ παρθέν', οἰκτιρῶ σε κορυμαμένην
ὀρών.*

126 *οἴγαῖς· σιωπῇ δ' ἄπορος ἐρμημενὺς
λόγων.*

128 *ὦ ξενε, κατοίκτιρόν με τὴν πανα-
θλίαν,
λύσον με δεσμῶν.*

Weiter 127,2 u. 129—132 (Zwiesgespräch
zwischen Perseus und Andromeda).

Nun wird bei Ovid das Ungeheuer in der Ferne sichtbar, die Eltern erscheinen unter hilflosem Jammern, Perseus stellt sich kurz vor und er bietet sich zur Rettung um den Preis, daß er Andromeda zur Gattin erhält. Alles knapp, wie es die dramatische Notwendigkeit erheischt, Zug um Zug und mit der Hervorhebung, daß jetzt Eile not tut:

Ov. met. IV 697 ff.
*Hanc ego si peterem Perseus,
Jove natus et illa,
Quam clausam implevit fecundo
Juppiter auro,
Gorgonis anguicomae Perseus
superator. et alis
700 *Aërias ausus iactatis ire per auras,
Praefertur cunctis certe gener...**

Eurip. frg.
123 *Περσεὺς πρὸς Ἄργος ναυστολῶν, τὸ
Γοργόνος
κάρη κομίζων*

¹ In der parodischen Szene der Thesmophoriazusen, in der Euripides die Rolle des Perseus, der κηδεστής die der gefesselten Andromeda, der Skythe die des Ungeheuers spielt, spricht Euripides zum Skythen (1121): *τί θ' ὄβη ἐξ ἰσοάντα μ' αὐτῆν ὦ Σκόθα*... Der zweite Vers ist doch gewiß aus der Andromeda und aus dieser Szene, wenn auch vielleicht nicht aus der ersten Anrede des Perseus.

Die Bedingung wird angenommen, und es folgt die Schilderung des Kampfes mit dem Ungeheuer, in der Ovid auch zweifellos auf den Spuren des Euripides wandelt, denn die wenigen hierauf bezüglichen Fragmente aus Ennius' *Andromeda* (griechische fehlen) zeigen die gleichen Farben und teilen einige markante Einzelheiten mit dem ausgeführten Gemälde Ovids (706—734), aus dem ich, um Raum zu sparen, nur die Parallelen zu Ennius heraushebe:

Enn. scen. (Vahlen)	Ov. met. IV
114 <i>Corpus contemplatur unde cor- poraret vulnere.</i>	711 ff. Perseus steigt in die Luft, und während das Untier gegen seinen Schatten wütet ¹ , stößt er (wie ein Adler auf eine Schlange) auf seinen Rücken herab und führt den ersten Streich.
115 <i>Scrupeo investita saxo atque ostreis squamae scabrent</i>	725 <i>Quaque patent, nunc terga cavis super obsita conchis Nunc laterum costas, nunc qua tenuissima cauda Desinit in piscem, falcato ver- berat ense.</i>
116 ... <i>rursus prorsus reciprocatur fluctus, feram</i>	721 <i>Vulnere laesa gravi modo se sub- limis in auras Attollit, modo subdit aquis, mo- do more ferocis Versat apri, quem turba canum circumsona terret.</i>
118 ... <i>alia fluctus differt dissipat Visceratim membra, maria salsa spumant sanguine.</i>	728 <i>Belua puniceo mixtos cum sanguine fluctus Ore vomit...</i>

¹ *Cum subito iuvenis pedibus tellure repulsa
Arduus in nubes abiit. ut in aequore summo
Umbra viri visa est, visam fera saevit in umbram.*

Die Erfindung dieses Zuges in der Euripideisch beeinflussten Kampfschilderung erinnert stark an das Spiegelmotiv bei der Gorgotötung; so wird auch der Erfinder derselbe sein: Euripides, und er hat also die Erfindung gleich in zwifacher Wendung in der *Andromeda* angebracht. Wäre dies richtig, so hätten wir hier, einige Jahrzehnte vor der bildlichen Verwertung des Motivs durch Platon (*apol.* 18 d. *Rep.* 7, 520 c. *Leg.* 8, 830 c), eine *συναμαξία* im eigentlichen Wortverstand vor uns, beruhend ohne Zweifel auf derselben Beobachtung des Tierlebens, die dem gymnastischen terminus *συναμαξίην*, wie er an den Platonstellen uns zuerst begegnet, zu Grunde liegt. — In der Kunst ist das Motiv, die Gorgo im Spiegel zu zeigen, dann noch ins Idyllische gewendet worden: Perseus, *Andromeda* im Spiegel eines Gewässers das Gorgoneion zeigend, wurde ein beliebter Vorwurf, daneben auch *Athena* in gleicher Situation mit *Perseus* (Kuhnert in Roschers *Lex.* III 2042. 2057).

Nach glücklicher Erlegung des Ungeheuers heißt es bei Ovid (735)

*Litora cum plausu clamor superasque decorum
Implevere domos.*

Das ist knappe Abkürzung der Szene, die Euripides im Botenbericht näher ausgemalt hat: die zahlreich versammelten Eingeborenen, die dem Kampfe mit höchster Spannung zugesehen und, von der verderblichen Plage befreit, lautes Beifallsgeschrei erhoben haben, bringen dem erschöpften Helden Labung, frg. 146:

πᾶς δὲ ποιμένων ἔρρει λεώς,
ὃ μὲν γάλακτος κίσσινον φέρων σκύφος
πόνων ἀναψυκτῆρ', ὃ δ' ἀμπέλων γάνος.

Naturgemäß folgte Dank und freudige Begrüßung des Siegers durch die Eltern und die Erlösung der befreiten Andromeda aus ihren Fesseln. So auch Ovid (736):

*gaudent generumque salutant
Auxiliumque domus servatoremque fatentur
Cassiope Cepheusque pater. resoluta catenis
Incedit virgo, pretiumque et causa laboris.*

Nach Einschlebung der (natürlich jüngeren) ätiologischen Sage von der Entstehung der Korallen aus Seetang, der mit dem Gorgohaupt in Berührung kam, schließt Ovid das Dankopfer an Juppiter, Minerva und Merkur, d. h. den Vater und die Beschützer des Helden, und dann das Hochzeitsfest an. Nachdem man sich an Speise und Trank gelabt hat, macht man sich näher miteinander bekannt. Perseus erkundigt sich nach Land und Leuten, Kepheus seinerseits möchte Genaueres über den Medusenkampf erfahren, den Perseus vorher kurz erwähnt hatte:

765 *Postquam epulis functi generosi munere Bacchi
Diffudere animos, cultusque genusque locorum*
767 *Quaerit Lyncides morsque animumque virorum.*
769 *Qui simul edocuit, 'nunc o fortissime' dixit*
770 *'Fare precor Perseu, quanta virtute quibusque
Artibus abstuleris crinita draconibus ora.'*

Gern willfahrt der Held (772 *Narrat Agenorides . . .*) und hebt in beglücklicher Stimmung an:

frg. 134 *εὐκλειαν ἔλαβον οὐκ ἄνευ πολλῶν πόνων.*
133 *ἀλλ' ἡδύ τοι σωθέντα μεμνηῆσθαι πόνων.*

Natürlich und ungesucht fügen sich diese Bruchstücke in den von Ovid gebotenen Rahmen. Das *οὐκ ἄνευ πολλῶν πόνων* klingt doch wie eine

Antwort auf Kepheus' *quanta virtute quibusque artibus*. Ausholend beginnt Perseus damit, wie er dazu kam, das gefährliche Wagnis auf sich zu nehmen, frg. 149:

νεότης μ' ἐπήρε καὶ θράσος τοῦ νοῦ πλέον:

'Jugendliche Tollkühnheit, von der ich mehr im Kopfe hatte als Verstand, reizte mich', als König Polydektes die Edlen seines Landes zum Mahle lud und als Gegengabe ein Roß verlangte, zu dem unbedachten Prahlwort, 'nein, das Haupt der Gorgo'. Polydektes nahm mich beim Wort und bedrohte, wenn ich es nicht erfüllte, meine Mutter Danae, der er längst nachstellte, mit Gewalt. So zog ich zu dem tollkühnen Unterfangen aus.' Diese ungezwungene und einwandfreie Beziehung des Verses ergibt sich aus Pherekydes bei Schol. Ap. Rhod. IV 1515: Περσέως ἐν Σερίφῳ μετὰ τῆς μητρὸς διάγοντος παρὰ Δίκτυι καὶ ἠβήσαντος, Πολυδέκτης ὁ Δίκτυος ὁμομήτριος ἀδελφὸς βασιλεὺς Σερίφου τυγχάνων ἰδὼν τὴν Δανάην ἠράσθη αὐτῆς, ἠπόρει δὲ συγκοιμηθῆναι. καὶ παρασκευάσας ἄριστον ἐκάλει ἄλλους τε πολλοὺς καὶ αὐτὸν Περσέα. Περσέως πνυθόμενου ἐπὶ τίνι ὁ ἔρανος εὐωχεῖται, τοῦ δὲ φήσαντος ἐπὶ ἵππῳ, Περσεὺς εἶπεν ἐπὶ τῇ τῆς Γοργόνος κεφαλῇ. μετὰ δὲ τὸν ἔρανον τῇ ἐξῆς ἡμέρᾳ, ὅτε οἱ ἄλλοι ἔραμισται τὸν ἵππον ἀπεκόμιζον, καὶ Περσεὺς. ὁ δὲ οὐκ ἐδέχετο, ἀπήτει δὲ τὴν τῆς Γοργόνος κεφαλὴν κατὰ τὴν ὑπόσχεσιν' ἐὰν δὲ μὴ κομισθῇ, τὴν μητέρα αὐτοῦ λήψεσθαι ἔφη. Hartung, Euripides restitutus II 352 hat den Hinweis auf diese Stelle gegeben, nachdem man von jeher schon jene Worte Perseus in den Mund gelegt hatte. Wecklein hätte dies nicht bestreiten und die obendrein ganz schiefe Beziehung auf Phineus herstellen sollen.¹

Wir fanden, daß bis zum Hochzeitsmahl die ganze Ovidische Darstellung auf Euripides' Andromeda fußt; wir sehen, daß die Ovidische Szene, Perseus beim Mahl in Muße seine Taten und insbesondere das Gorgoabenteuer erzählend, eine Situation liefert, wie sie die drei Fragmente 133, 134, 149 erfordern: ist da der Schluß zu kühn, daß auch noch diese Szene aus der Euripideischen Andromeda stammt? Um so mehr als noch zwei Fragmente auf ein Mahl weisen. Zunächst 147: Anecd. Bekk. p. 339,6 ἄγορος καὶ ἄγοροι. Εὐριπίδης Ἀνδρομέδα· οἱ κατ' οἶκον ἀμφὶ δαῖτα καὶ τράπεζαν'. Αἰθίοπες σημαίνει. Die Stelle ist verderbt und noch nicht sicher emendiert. Soviel aber ist sicher, daß von einem Festmahl der Äthiopen die Rede ist, so daß der Vergleich mit Ov. IV 762 ff.:

¹ Wegen Ov. V 218, wo der besiegte Phineus reumütig zu Perseus spricht: *non nos odium regniq. cupido Compulit ad bellum: pro coniuge movimus arma. Causa fuit meritis melior tua, tempore nostra*. Auf sein älteres Recht verweist der ehemalige Verlobte; νεότης und θράσος τοῦ νοῦ πλέον im Munde des Bruders des greisen Kepheus wären ja lächerlich. Gegen Wecklein auch E. Müller a. a. O. 61, Anm. 59, und Gaetano Munno a. a. O. 47 u. 57, der aber die oben betonte besondere Beziehung ignoriert.

reseratis aurea valvis

*Atria tota patent, pulchroque instructa paratu
Cepheni proceres ineunt convivia regis,*

worauf Wecklein hinweist, recht überzeugend klingt. Dazu fg. 148, Schol. Plat. p. 916a 28: *ἐκινῶντο γὰρ ἐν αὐταῖς (ταῖς συνοσίοις) κρατήρες τρεῖς. καὶ τὸν μὲν πρῶτον Διὸς Ὀλυμπίου καὶ θεῶν Ὀλυμπίων ἔλεγον, τὸν δὲ δεύτερον ἠρώων, τὸν δὲ τρίτον σωτήρος ἔλεγον δὲ αὐτὸν καὶ τέλειον, ὡς Εὐρύπιδης Ἀνδρομέδα καὶ Ἀριστοφάνης Ταγηνισταῖς.*

Und noch ein Zeuge, vielleicht für das Hochzeitsfest, jedenfalls aber, worauf es für unsern Zweck wesentlich ankommt, für eine ausführliche Erzählung des Gorgoabenteuers durch Perseus vor Kepheus und Andromeda, läßt sich vorführen. Wo in Lukians dial. mar. 14 Triton den Nereiden die eben geschehene Befreiung der Andromeda und die voraufgegangene Enthauptung der Medusa durch Perseus erzählt, beruft er sich auf das eigene Zeugnis des Helden: *τοιαῦτα γὰρ ἤκουσα διηγούμενου αὐτοῦ πρὸς τὴν Ἀνδρομέδα καὶ πρὸς τὸν Κηφέα ὕστερον* (s. o. S. 2).¹ Die Vermutung scheint mir nahe zu liegen, daß die hiermit angedeutete Szene, Perseus das Gorgoabenteuer vor Andromeda und Kepheus erzählend, nicht einem augenblicklichen Einfall Lukians ihr Dasein verdankt, sondern daß der feingebildete Literat auf eine vorhandene, berühmte dramatische Szene hinweist, in der er selbst und seine Leser Perseus jenes Abenteuer entweder wirklich im Theater haben erzählen hören, oder die ihnen mindestens durch Lektüre bekannt war. Diese Vermutung bestätigt eine unverkennbare Reminiszenz an das poetische Vorbild in der Lukianischen Darstellung, der tadellose, tragische Trimeter: *ὄρα τὴν Ἀνδρομέδα προκειμένην ἐπὶ τινος*

πέτρας προβλήτος προσπεπαιταλευμένην,

in dem *προσπεπαιταλευμένην* und vor allem *προβλήτος* poetisch sind. Auch die auffallende Verbindung *ἢ Ἀθηνᾶ τὴν ἀσπίδα προφαίνουσα* — die die Lexika besonderer Vermerkung für wert halten und unter ganz unstatthafter Vorwegnahme der erst folgenden Erläuterung mit 'vorhalten wie einen Spiegel' übersetzen — ist in poetischer Diction ohne jeden Anstand.² Wenn das richtig ist: welche dramatische Szene hatte Lukian

¹ Die Worte können doch wohl nur heißen: 'so etwa habe ich es ihn selbst der Andromeda und später dem Kepheus erzählen hören.' Damit würde Lukian, wenn man es genau nehmen will, eine zweimalige Erzählung des Abenteuers durch Perseus bezeugen, erst vor Andromeda, dann vor Kepheus, ähnlich also der Ovidischen Darstellung, wo freilich auch schon bei der ersten kurzen Erwähnung der Medusentötung Kepheus zugegen ist. Aber man darf die Worte wohl nicht allzu sehr pressen.

² Der Satz *καὶ τὸ μὲν πρῶτον οἰκτίρας τὴν τύχην αὐτῆς ἀνηγάτα τὴν αἰτίαν τῆς καταδίκης, κατὰ μικρὸν δὲ ἀποὺς ἔρωτι — ἐχρῆν γὰρ σεσῶσθαι τὴν παιδα* —

im Sinne? Auch ohne die früher gefundenen Anhaltspunkte würde hier jeder zunächst an dasjenige Andromedadrama denken, das notorisch bis in die Kaiserzeit aufgeführt worden ist (Eunap. fg. 54, FHG IV, 38) und für dessen allgemeine Kenntnis und Verbreitung in Lukians Zeit er selbst Zeuge ist durch die Art und Weise, wie er hist. conscrib. 2¹ von ihm als Allbekanntem redet: das des Euripides.

Die, wie gezeigt, Euripides folgende Darstellung Lukians in dial. mar. 14 schließt mit dem Satz: *καὶ νῦν γαμῆ ἐν τοῦ Κηφέως καὶ ἀπάξει αὐτὴν ἐς Ἄργος, ὥστε ἀπὸ θανάτου γάμον οὐ τὸν τυχόντα εὔρετο*. Sie tritt also nicht nur in der Bezeugung des Tatenberichtes des Perseus, sondern auch der Hochzeit im Hause des Kepheus Ovid zur Seite. Ich möchte also glauben, daß auf den leidenschaftlichen Anfang des Dramas eine breite ruhige Mittelpartie mit der Erzählung des Perseus und anschließendem Abgang aller Beteiligten zur Festfeier folgte, worauf mit dem Entschluß des Kepheus zum Wortbruch (vielleicht unter Einführung des Phineus) die zweite Verwicklung, das zweite Drama im Drama einsetzte, getreu der Tendenz des späten Euripides, durch Zusammendrängung tragischen Stoffes zu wirken. Den Abschluß brachte Athena als θεὸς ἐκ μηχανῆς. Dies ἐν παρέργῳ.

Beide Autoren nun, die, wie wir gesehen haben, mit ihrer Erzählung der Gorgotötung auf dem Bericht des Perseus in Euripides' Andromeda fußen, Ovid und Lukian, geben auch das Spiegelmotiv, und zwar wird es bei Lukian besonders hervorgehoben und gerade bei seiner Einführung der Hinweis auf Perseus' eigene Gewährsmannschaft gegeben. Triton berichtet erst kurz: *ἐπεὶ δ' οὖν ἦκεν ὄπου δεητοῦντο, αἱ μὲν ἐκάθευδον,*

βοηθεῖν διέγνω ist zwar an sich ganz natürlich, liest man aber daneben die Fragmente

- | | |
|-----|---|
| 127 | <i>ὃ παρθέν' οἰκίρω σε κρημαμένην ὄρων.
σὺ δ' εἴ τίς ὅστις τοῦμὸν ᾄκιρας πάθος;</i> |
| 128 | <i>ὃ ξένη κατοίκτιρόν με τὴν παναθλίαν,
λύσον με δεσμῶν.</i> |
| 129 | <i>ὃ παρθέν', εἰ σώσαιμι σ', εἶση μοι χάριν; usw.,</i> |

so ist klar, daß Lukian diese Szene der Euripideischen Andromeda im Sinne hat; vgl. auch Ovid (o. S. 11).

¹ Die Stelle kann außerdem vielleicht ebenfalls noch ein Zeugnis dafür ablegen, daß in der Andromeda Euripides auch einigermaßen ausführlich auf die Gorgosage eingegangen war. Lukian erzählt die Geschichte von den Aberiten, die nach einer Aufführung der Andromeda bei großer Hitze sämtlich in ein Fieber verfallen mit dem eigentümlichen Symptom, daß sie umherlaufen und mit lauter Stimme Tragödienverse, besonders aus der Andromeda, herdeklamieren, *ἐπὶ πολὺ ἐμφιλοχωρόσης τῆς Ἀνδρομέδας τῆ μνήμῃ αὐτῶν καὶ τοῦ Περωσῆς ἔτι σὺν τῇ Μεδοῦσῃ τὴν ἐκάστον γνώμην περιπτομένου*, bis die kühlere Jahreszeit sie wieder zu Verstande bringt. Diese Worte konnten doch wohl nur gesagt werden, wenn Perseus auch als Medusentöter betont worden war.

οἶμαι, ὁ δὲ ἀποτεμὼν τῆς Μεδούσης τὴν κεφαλὴν ᾤχετο ἀποπτάμενος. Die Nereide Iphianassa wendet ein: πῶς ἰδῶν; ἀθέατοι γὰρ εἰσιν ἢ ὅς ἂν ἴδῃ, οὐκ ἂν τι ἄλλο μετὰ ταύτας ἴδοι, und Triton bringt nun die Spiegelungsgeschichte unter ausdrücklicher Berufung auf die eigene Aussage des Perseus vor Andromeda und Kepheus, d. h. das verschleierte Euripideszitat. In dieser Hervorhebung bei Lukian liegt, daß auch er noch die Erfindung des Spiegelmotivs als einen Glanzpunkt in dem Euripideischen Bericht über das Gorgoabenteuer empfand, den der Dichter nach seiner Weise gewiß auch sonst zu einem Meisterwerk lebendigster, anschaulichster Schilderung gestaltet hatte.

Zum Schluß noch ein Wort über die vorhandenen Varianten in der Spiegelgeschichte selbst. Bei Ovid und Lucan hält Perseus den spiegelnden Schild selbst, bei Lukian (an beiden Stellen) Athena; Apollodor drückt sich nicht näher darüber aus. Welche Version ist die alte, Euripideische? Es scheint mir nicht zweifelhaft, daß hier die römischen Dichter dem Original treuer folgen. Denn offenbar ist die von ihnen gebotene Situation die plastisch minder gut durchdachte, noch nicht erprobte, die Stellung des Perseus, am linken Arm den Schild so haltend, daß er die Medusa spiegelt, während er sie — nach alter Tradition; man vergleiche nur die Metope von Selinus und die oben S. 2 erwähnten Bildwerke — mit der linken Hand am Schopfe faßt und mit der Rechten die Harpe ansetzt, eine recht unglückliche, wo nicht unmögliche. Offenbar hat Euripides zuerst die „vorwitzige Frage“ gestellt, wie Perseus, ohne zu sehen, die Medusa richtig treffen konnte, und durch Einführung seines geliebten Spiegels die Lösung gebracht. Ohne sich nun die Situation räumlich genau klarzumachen oder sie praktisch auszuprobieren — wozu kein Anlaß vorlag, da sie nicht vorgeführt, sondern erzählt wurde —, ließ er Perseus selbst den Spiegelschild halten. Als dann ein hellenistischer Künstler — oder auch schon ein vorhellenistischer, je nach Auffassung des Bonner Reliefrhytons — das von Euripides erfundene Spiegelungsmotiv plastisch darzustellen beschloß, erwies sich ihm bald die Unmöglichkeit, der Anweisung des Dichters genau zu folgen, und er hatte nun den Gedanken, das in dieser Form unbrauchbare Motiv in die vorhandene berühmte Komposition mit Athena derartig einzufügen, daß er Athena den Schild so halten ließ und die Blickrichtung des Perseus so modifizierte, daß die Spiegelung wahrscheinlich wurde. Notwendig wirkte dieser Vorgang auf dem Gebiete der Plastik wieder auf die Literatur zurück, es entstand die Version, die Lukian gibt. Sie braucht vor ihm noch nicht literarisch fixiert zu sein, er war ja selbst ein guter Kunstkennner und kann auch erst selbst die Amalgamierung der Euripideischen und der bildlichen Überlieferung vollzogen haben; sehen wir ihn doch in seiner Darstellung, die im Kern zweifelloses Euripideische ist.

pides folgt, noch zwei- oder dreimal Reminiszenzen aus gesehenen Bildern einflechten: indem er Andromeda bis weit unter die Brüste entblößt (*ἡμίγυμνον πολὺ ξνερθεν τῶν μαστῶν*), während sie bei Euripides in reichem bräutlichem Schmuck erschien, und indem er im Kampf mit dem Seemonstrum den Perseus sich außer der Harpe zugleich des Gorgoneions bedienen ließ, um das Untier zu versteinern. Beide Züge (die bei Ovid bezeichnenderweise fehlen) sind uns aus der bildlichen Überlieferung geläufig, den zweiten gibt auch Lukians Gemäldebeschreibung in *de domo* 22. Auch die Worte *ὁ δὲ λύσας τὰ δεσμὰ τῆς παρθένου, ὑποσχῶν τὴν χεῖρα ὑπεδέξατο ἀκροποδητὶ κατιοῦσαν ἐκ τῆς πέτρας ὀλισθηρᾶς οὔσης* klingen wie eine Beschreibung des berühmten Gemäldes des Nikias (Plin. XXXV 132), das uns aus zahlreichen Repliken bekannt ist (Gemälde, Reliefs, Terrakotten, Gemmen, Münzen und eine Marmorgruppe in Hannover: Wernicke bei Pauly-Wissowa I 2157). Indes können diese drei Züge sowohl wie die Abwandlung des Spiegelmotivs Lukian auch aus dem Pantomimus vertraut gewesen sein, zu dessen Repertoire die beiden großen Kämpfe des Perseus, und zwar *δρώντων*, nicht *δὲ ἀπαγγελίας* wie in der Tragödie, gehörten (Lukian, *de salt.* 44).

Daß dies der Gang der Entwicklung des Motivs ist, scheint mir in der Natur der Dinge zu liegen; die umgekehrte Entwicklung wäre widersinnig und kaum ausdenkbar. Damit ist auch noch ein Beweis für das gefunden, was wir oben aus innerlichen Erwägungen für natürlich erklärten: daß das Spiegelmotiv seinen Ursprung nicht in der bildenden Kunst, sondern in der Literatur genommen hat. Die unmögliche Figur eines Perseus, der sich zum Enthaupten der Medusa selbst den Spiegel hält, ist nicht durch den Pinsel oder unter dem Meißel eines Künstlers, sondern in dem Kopfe eines Literaten entstanden.

Athena als Geburtsgöttin.

Von K. Lehmann-Hartleben in Heidelberg.

Ein häufig abgebildetes Relief des Akropolismuseums¹, eines der wenigen, gut erhaltenen archaisch-attischen Weihreliefs, stellt ein Opfer an Athena dar (Abb. 1). Links steht die Göttin in der gewohnten Tracht der Koren und mit dem Helm auf dem Haupte. Mit der Linken hält sie einen Gewandzipfel etwas überzierlich empor, während sie die Rechte nach archaischer Weise an die Brust gehoben hat. Ihr gegenüber stehen die Adoranten: voran zwei hintereinandergeschobene Knaben, von denen der vordere in der erhobenen Rechten einen flachen, runden, scheibenförmigen Gegenstand der Göttin hinhält. Dann ein Mann im Himation, weiter ein kleines Mädchen mit betend erhobener Rechten, wie es auch die des im Hintergrunde stehenden der beiden Knaben vorne ist. Endlich eine Frau im Chiton und Mantel. Von den beiden Erwachsenen sind die Köpfe und Oberkörper nicht mehr vorhanden. Doch werden auch sie sicherlich die Rechte adorierend erhoben haben. Von einem Altar ist keine Spur zu sehen, und daß ein solcher vorhanden gewesen sei, ist unmöglich. Daß trotzdem hier auf ein Opfer Bezug genommen wird, macht das Opfertier unzweifelhaft: ein Schwein, das hinter den Beinen des Mannes und anscheinend auch dem Jungen mit dem scheibenförmigen Gegenstand hervorkommt.

Daß hier eine Familie, Vater, Mutter und drei Kinder, sich Athena bittflehend naht, ist sicher. Ebenso, daß das Opfer eines Schweines stattfinden soll. Während aber sonst auf allen Votivreliefs, die das gleiche Thema zum Gegenstand haben, das Opfertier zum Altar geführt wird, fehlt hier der letztere. Offenbar wird nicht ein bereits vollzogenes Opfer im Weihgeschenk hier verewigt oder ein solches eben durch das Weihgeschenk ersetzt, sondern ein Opfertier gelobt und wohl auch

¹ Die Nachweise bei G. Dickins *Cat. of the Acropolis-Museum* I, Cambridge 1912, Nr. 581. Da dort allein das Relief nach seiner Vervollständigung durch ein neues Bruchstück ganz, aber nur in kleiner, zeichnerischer Wiedergabe abgebildet ist, wird Abb. 1 nach Phot. Alinari 24672 willkommen sein. (Jetzt auch Pfuhl *Ath. Mitt.* 1923, 132 ff.)

der scheibenförmige Gegenstand, den der eine Junge der Göttin darbringt. Was soll diese dafür gewähren? Der Reliefkünstler hat es unzweideutig mit archaischer Deutlichkeit zum Ausdruck gebracht. Seltenerweise ist den Interpreten entgangen, wie eigenartig sich der Chiton der Frau rechts vorwölbt. Hier ist kein Überfall des Gewandes über einen Gürtel gemeint. Sondern eben erst, wo jener sitzen müßte, etwas über der Taillengegend, beginnt jene Vorwölbung des Chitons und reicht dann herab bis unter den Schoß. Auch ist sie nicht, wie es bei einem überhängenden Gewandbausch der Fall sein müßte, am unteren Ende am stärksten, sondern sie steigt von oben und unten gleichmäßig an und hat ihre stärkste Ausladung vor dem Unterleib.¹ Es mag dahingestellt bleiben, ob in Wirklichkeit das Gewand unterhalb des Schoßes durch den Mantel zurückgezogen zu denken ist oder ob der Künstler durch diese Art der Darstellung nur recht drastisch deutlich machen wollte, was er meinte. Darüber aber kann kein Zweifel sein: Die hier dargestellte Frau ist schwanger.

Es handelt sich also offenbar um einen Bittgang für eine bevorstehende Geburt.² Man fleht den Beistand der Burggöttin an und gelobt ihr bei günstigem Ausgang das Opfer eines Schweines und die Weihung einer runden Scheibe, die der vorderste Knabe hält.

In der Tat werden eben diese beiden Gegenstände erst in diesem Zusammenhang recht verständlich. Was zunächst das Schwein betrifft, so ist es nicht das gewohnte Opfertier für Athena. Wo immer wir von Opfern an sie hören oder solche dargestellt finden, sind die Opfertiere Kühe oder Schafe.³ Das Schwein ist das gewöhnliche Opfertier für

¹ Um sich den Unterschied recht deutlich zu machen, vergleiche man die Gewandbüsche der Kore Nr. 671 und der sog. Negerin Nr. 683 (nur letztere in Profilsicht bei Schrader *Auswahl archaischer Marmorskulpturen*, Wien 1913, S. 45, Abb. 49, links und besser bei Lermann *Altgriechische Plastik*, 1907, S. 95, Fig. 41). Um die Körperformen klar heraustreten zu lassen, hat der Meister der herrlichen Korenstatue Nr. 670 in einer in Wirklichkeit kaum möglichen Art den überhängenden Bausch sich dem Unterleib anschmiegen lassen (s. Schrader a. a. O. 41, Abb. 43, links). Aber eben deshalb ist die Figur zum Vergleich mit dem Relief lehrreich, weil so recht deutlich wird, wie anormal gegenüber diesem zart lebendigen Umriß der des Bausches auf unserm Relief ist.

² Nach Arist. *Lys.* 742 war der Aufenthalt im Heiligtum nur den Gebärenden, den Schwängern nicht untersagt.

³ Kühe: Schon die Kuh des Kadmos (*RE* II 1949), ferner Philochoros fr. 32 (bei Harpokration u. *ἐπιβοιον*), *CIA* II 163, Her. VII 43, Gerhard *Auserl. Vasenb.* IV 242; Kuh und Stier: Roscher u. Athena Sp. 685 und an der Nikebalustrade, s. jetzt Heberdey *Ö. Jahresh.* XXI/II 1922, S. 7 u. 42, und Kühe und Schafe am Parthenonfries. Die Beispiele ließen sich leicht mehreren. Weitere Belege s. bei Stengel *Opferbräuche der Griechen*, 1910, 193ff. In Kos wird der Athena ein trächtiges (!) Schaf geopfert (Collitz-Bechtel III 3636, 57).

chthonische Götter, und als solches ist es auch dem Heilgott Asklepios gelegentlich eigen (s. d. Reliefs Svoronos Taf. XXXV, 3, XXXVIII, 2, Museo di Mantova I, Taf. 13), mit dem Athene die chthonische Schlange als Attribut teilt. Und es ist zu erwägen, ob dies kathartische Opfertier nicht auch bei Asklepios eine besondere Beziehung zur Geburt hat. Denn zweifellos ist auf den beiden erstgenannten Reliefs das „feiste“ Schwein¹, das zum Altar geführt wird, eine trüchtige Sau. Das Gleiche ist auf unserm Relief an dem erhaltenen Stück des Tierbauches zwischen den Beinen des Mannes ganz deutlich.² In denselben Zusammenhang dürfte denn auch ein zweites Relief im kleinen Akropolismuseum gehören, auf dem Athena ebenfalls ein Schwein geopfert wird (Le Bas, Voyage archeol. III, 46. Michaelis, Parthenon, Taf. XV, 17.³). Hier steht die Göttin unter der Einwirkung phidiasischer Kunst vollgerüstet da, was dem Thema viel weniger angemessen ist als die schlichte Kennzeichnung lediglich durch den Helm auf dem archaischen Relief.

Durch den Gesamtzusammenhang erhält auch die bisher unerklärte runde Scheibe, die der Knabe darbringt, ihre Deutung. Einen runden scheibenförmigen Gegenstand, offenbar ein Anathem, sehen wir auf einem Pfeiler im Heiligtum des Asklepios auf dem Votivrelief Svoronos, Taf. XXXV, 3 (Arndt-Amelung, Einzelaufn. 1228. Phot. Alinari 24310). Schon Loewy (bei Arndt-Amelung a. a. O.) und Svoronos haben bei Besprechung dieses Reliefs auf die ganz ähnliche Rundscheibe auf einem Relief in Paris (Raoul-Rochette, Taf. 70. Phot. Alinari 22767) hingewiesen, und Svoronos hat beide mit dem von Dragendorff veröffentlichten (Arch. Jahrb. XII, 1 ff. Taf. I, Nat. Mus. 93) Weihgeschenk für einen Arzt, das ebenderselben Zeit wie unser Relief entstammt, in Zusammenhang gebracht. Neuerdings hat Svoronos⁴ einige weitere Beispiele hinzugefügt: offenbar ein Votiv der gleichen Gattung, aber wie auf unserm Relief von kleineren Dimensionen, findet sich auf dem Bruchstück Nat. Mus. 2544 Γ (Svoronos, Taf. CLVIII) aus dem Asklepieion. Zweifelhaft kann man bei dem Fragment 2450 (Svoronos, Taf. CLIX) vom gleichen Fundort sein. Das runde, mit profiliertem Rahmen umgebene Medaillon scheint hier nach der Abschrägung des Randes des Fragmentes im Verhältnis zur Richtung des im Rund stehenden Mannes die Füllung eines Giebels gewesen zu sein. Das gleiche findet sich hier deutlich als Schild charakterisiert, wie bei Stelen der verschiedensten Art häufig, auf dem

¹ So Svoronos auf S. 254 des deutschen Textes.

² Richtig gesehen schon von Fehrle *Die kultische Keuschheit im Altertum*, 1910, 183, wo nur irrtümlich Athene als sitzend bezeichnet wird.

³ Walter *Beschreibung der Reliefs im kleinen Akropolismuseum in Athen* Nr. 48.

⁴ *Journ. int. d'arch. num.* XX. 1920/1, 5 ff.

Fragment 2525 (Svoronos, Taf. CLIV). Auf dem schönen Relief 2557 (Svoronos, Taf. CLXXI) vermag ich nicht mit Svoronos die Spuren eines gemalten „Diskus“ rechts oben zu erkennen. Einen weiteren Beleg für die Weihung solcher runden Votive an Asklepios bietet jedoch eine Marmorscheibe mit einer Weihinschrift aus der 1. Hälfte des 4. Jahrh. (IG II 1445).

Daß aber gerade auch ein Zusammenhang dieser Votive mit Geburtsriten besteht wie auf dem Relief im Akropolismuseum, lehrt ein anderer Fund aus dem Asklepieion. Von Duhn führte in seinem Verzeichnis der Asklepieionfunde¹ unter Nr. 62 a und b zwei Fragmente auf, über deren Zusammengehörigkeit er unsicher war. Von 62 b, das ich, von Herrn Kastriotis liebenswürdigst unterstützt, trotz alles Suchens in den Magazinen des Nationalmuseums nicht auffinden konnte, wird später die Rede sein. Zu 62 a (im folgenden als a bezeichnet), auf dem in altertümlicher Formgebung der Oberkörper und polosgeschmückte Kopf einer Göttin, dahinter, ohne Zusammenhang damit, ein frei aufgehängtes Gewandstück dargestellt ist, fand sich später ein anderes zugehöriges Fragment (c). Es hat eine Breite von 20 cm und eine Höhe von 14 cm. Auf einer 4 cm hohen und 2 cm vorspringenden Fußleiste ist erhalten der r. Fuß und Unterschenkel bis zur Hälfte und der vordere Teil des linken, zurückgesetzten Fußes einer nach r. hin schreitenden weiblichen, archaisch gewandeten Gestalt. Die Zusammengehörigkeit von a und c ist nach Material, Maßen und Art der Arbeit fraglos. Zudem hat sich an Fragment c, an dem sonst die Rückseite weggebrochen ist, links ein Stück scharfen Randes und sorgfältig geglätteter, schildförmig vorgewölbter Rückseite erhalten, ganz gleicher Art wie an a. So erscheinen denn die beiden Stücke schon zusammengefügt bei Svoronos, Taf. CLXVIII unter Nr. 2410. Nur ist hier willkürlich der Oberkörper der Frau vornübergeneigt und das Ganze zu einer breiten, oben abgerundeten Stele ergänzt, wobei das links an c erhaltene Stück alten Randes gar nicht beachtet ist. Ein drittes Bruchstück (d) hat vor einem Jahre der verdienstvolle Restaurator des Museums, Buda, aufgefunden und das Ganze unzweifelhaft richtig in Gips ergänzt, wie es in Abb. 2, die ich mit gütiger Erlaubnis des Herren Kastriotis nach einer neuen Institutsphotographie hier wiedergebe, zu sehen ist. Das Fragment d ist l., o. und r. gebrochen, 18 cm breit und 14 cm hoch. Auf der gleichen unteren Fußleiste wie bei c ist links der rechte, vorgesetzte Fuß einer nach rechts schreitenden weiblichen Figur, der dem entsprechenden auf c aufs Haar gleicht, erhalten. Rechts das Stück einer nur halb so großen, nach links schreitenden, mit Himation bekleideten männ-

¹ Arch. Ztg. 1877, 139 ff.

lichen Figur. Erhalten ist der rechte nackte Fuß mit Sandale, das bis zur Wade nackte rechte Bein bis in Hüfthöhe, ferner ein Stück vom Ober- und Unterschenkel des linken zurückgesetzten Beines. Rechts könnte zur Not noch ein zweiter Adorant gleicher Größe Platz finden. Ein Stück der wie auf a und c schildförmig vorgewölbten Rückseite ist auch hier erhalten. Die genaue Übereinstimmung der Fußleisten auf c und d sowie der Frauenfüße, endlich der Rückseiten schließt jeden Zweifel über die Zusammenhörigkeit von d mit a und c aus. Die Ergänzung des Ganzen zu einer großen kreisrunden Platte von 63 cm Durchmesser, deren Rückseite vom scharfkantigen Rand aus gleichmäßig schildförmig vorgewölbt ist, so daß die Platte in der Mitte eine Dicke von etwa 12 cm erreichte, ist, wie sie in Abb. 2 zu sehen ist, völlig gesichert. Was den Stilcharakter des Werkes betrifft, so konnte man, solange nur Fragment a bekannt war, an archaischen Ursprung denken, obwohl die übertrieben manirierte Form des schwalbenschwanzförmigen Gewandes und die freie Bildung der Locken hätte bedenklich machen müssen. Nach der Auffindung von d kann aber kein Zweifel mehr herrschen, daß wir ein archaistisches Werk des 4. Jahrh. vor uns haben oder vielmehr ein Werk, bei dem die göttlichen Gestalten hieratisch archaisiert wurden. Denn eine lockere, flotte Formgebung, ganz den andern Votivreliefs des 4. Jahrh. entsprechend, zeigt der Mantel des Adoranten rechts. Es ist dasselbe beabsichtigte Nebeneinander zweier Stile wie auf dem schönen Reliefwerk Nat. Mus. 1425 (Svoronos, Taf. LXVIII).

Wir haben also hier ein schildförmiges Votivrelief des 4. Jahrh. vor uns, auf dem zwei nach rechts schreitende Göttinnen und ihnen gegenüber ein oder zwei Adoranten dargestellt sind. Die hintere der beiden Göttinnen trägt einen Polos, und hinter ihr ist ein Gewandstück aufgehängt. Wer mögen die Göttinnen sein? Der Fundort läßt auf eine Beziehung zur Heilkunde schließen. Man könnte an Epione und Hygieia denken. Aber die Darstellung weicht von den erhaltenen der Göttinnen so stark ab, und diese tragen zudem nicht den Polos. Auch das Gewandstück links oben dürfte so schwer erklärlich bleiben.

Da hilft uns nun das leider verlorene Bruchstück b weiter. Da es die Reste zweier weiblichen Figuren, die wie auf unserm Relief nach rechts hin schritten, enthielt, kann es nicht zu diesem gehört haben. Nach Sybels Beschreibung¹ war die Rückseite „glatt, aber mit aufliegendem Wulstring (Schildrand)“ ausgestattet, welch letzteren Milchhöfer² wohl mit Recht als Rest eines Schildbuckels deutete. Da nun Maße wie Art der

¹ Nr. 4028. Mir freundlichst von Dr. Walter nachgewiesen.

² *Ath. Mitt.* V 206, Anm. 1.

Arbeit so sehr zueinandergestimmt haben, daß die Zusammenhörigkeit von a und b früher vermutet und behauptet werden konnte, muß 62b der Rest eines unmittelbaren Gegenstückes zu Nat. Mus. 2410 gewesen sein. Auch dort waren 2 nach rechts schreitende Göttinnen dargestellt. Eine von ihnen trug einen Köcher (Duhn a. a. O., Sybel a. a. O.). Es war also eine Artemis. Wir werden demnach in unserm Relief in der vorderen Göttin, von der sich nur die Füße erhalten haben, die gleiche vermuten und annehmen, daß nur die Reihenfolge geändert ist. Artemis Brauronia, die Schützerin der Geburten, die ihren eigenen Bezirk oben auf der Burg hatte, konnte passend auch im Asklepieion Weihgeschenke erhalten. Ein Gleiches geschah der Geburtshelferin Eileithya (IG III, 836 a), und sie werden wir in der zweiten, auf beiden Reliefs neben Artemis erscheinenden Göttin erkennen dürfen, wie in Marathon beide einen gemeinsamen Altar hatten (Ath. Mitt. X 279). Und Eileithya kommt auch der Polos als Kopfputz zu¹ wie auch der brauronischen Göttin selbst.² Endlich erfährt auch das links oben, offenbar als Weihgabe, frei aufgehängte Gewandstück so seine Erklärung. Der Brauronischen Artemis wurden in Athen nach glücklich überstandener Entbindung die Gewänder der Wöchnerinnen dargebracht.³

Wir haben also in dem jetzt wiederhergestellten Relief im Nationalmuseum und seinem verlorenen Gegenstück zwei weitere Beispiele für die Verbindung dieser runden Votivgaben mit Heilriten und besonders mit der Geburt, wie wir eine solche Verbindung bei dem archaischen Relief des Akropolismuseums annehmen mußten. Was der Sinn dieser Weihgeschenke ist, ist schwer zu ermitteln. Wir finden in den zahlreichen Tempelschatzverzeichnissen keine eindeutig auf sie zu beziehende Bezeichnung. So wird man annehmen dürfen, daß sie mit einem allgemeinen oder übertragenen Begriff benannt wurden. Im allgemeinen hat man sich denn auch daran gewöhnt, solche runden Votivscheiben als Disken zu bezeichnen, obwohl kein bestimmter Grund dafür vorhanden ist. Eine tatsächliche Beziehung zum Diskus suchte Svoronos herzustellen⁴, indem er die ärztliche Verordnung gymnastischer Übungen zur Stärkung der Gesundheit heranzog. Daß eine solche Erklärung bei der eben aufgewiesenen Beziehung solcher Votive gerade zur Entbindung unmöglich ist, liegt auf der Hand. Zudem haben die beiden Votivrunde für Artemis Brauronia unzweifelhafte Schildform. So bleibt die Möglichkeit, daß diese Scheiben *ἀσπίδες* geheißen haben, also verflüchtigte Nachbildungen von Schilden sind. Daß diese Erklärung das Richtige trifft, wird durch die Erwähnung eines *ἀσπίδιον* im Inventar eines atti-

¹ V. K. Müller *Der Polos*, Diss. Berlin, 1915, 61.

² Ebd. 54.

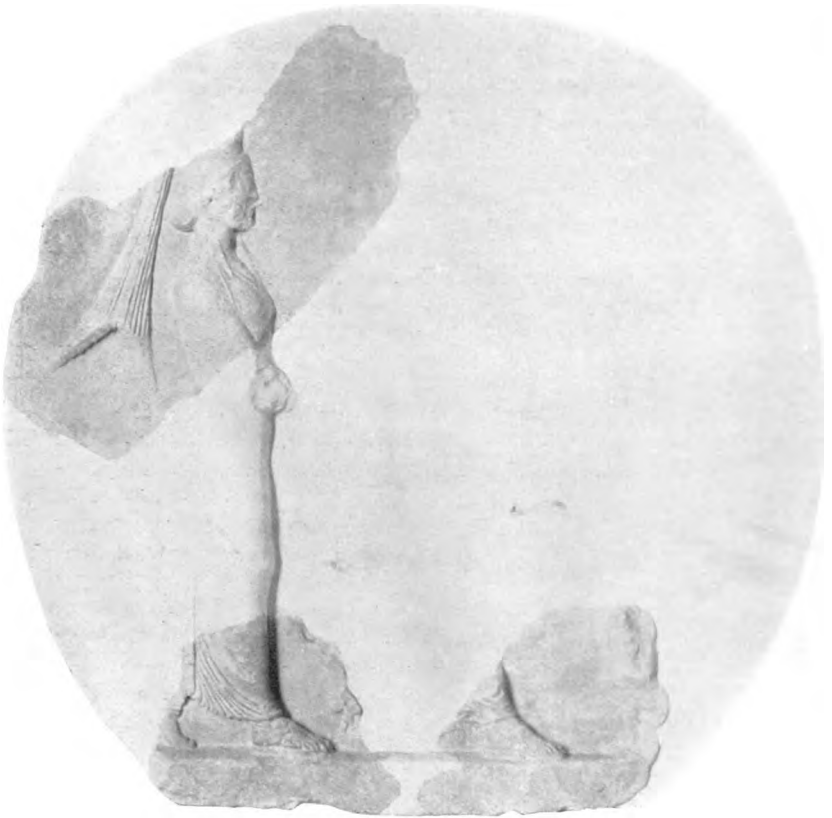
³ Nachweise *RE* II 1381 ff.

⁴ *Journ. int. d'arch. num.* a. a. O.



Abb. 1.
Weihrelief im Akropolismuseum.

Ph. Alinari



Ph. Inst.

Abb. 2.

Weihrelief im Athener Nationalmuseum.

sehen Heilheros weiter empfohlen (IG II 403 Z. 62). Auch für die runden „*oscilla*“ der frühen Kaiserzeit möchte ich entgegen Lippolds letzter Behandlung¹ an der Deutung als ursprüngliche Votivschilde festhalten. Der Haupteinwand dagegen, der vielen positiven Argumenten gegenübersteht, daß nämlich offenbar die Beziehung zum dionysischen Kult vorherrscht, wird dadurch entkräftet, daß gerade Darstellungen von offenbar kathartischen Ceremonien besonders beliebt sind.² Dadurch wird der Zusammenhang der Schilde mit den Reinigungsriten, wie sie auch bei Geburt, Krankheit oder Tod vorgenommen werden, hergestellt. Schilde als Weihgaben in Natur oder in Nachbildungen³ sind ja auch sonst nichts Ungewohntes. Aber für ihre reinigende Bedeutung und ihren Zusammenhang mit den Heil- und Geburtsgöttern muß doch nach einer besonderen Erklärung gesucht werden. Es könnte sein, daß der Schild als allgemein apotropäisch hierher übertragen worden sei. Aber vielleicht gibt es noch engere Verbindungen. Die größte Zahl von monumentalen Weiheschilden wurde bekanntlich in der idäischen Grotte auf Kreta gefunden.⁴ Man hat in ihnen einfach prachtvollere Nachbildungen wirklicher Waffen ohne besonderen inneren Gehalt sehen wollen.⁵ Etwas anderes jedoch ist wahrscheinlicher. Die idäische Grotte ist die geheiligte Geburtsstätte des höchsten Gottes. Damals sollten, nach gewiß uralter Vorstellung, die kretischen Kureten, die *χαλκασπίδες*⁶, wie sie heißen, durch Zusammenschlagen ihrer Schilde die bösen Dämonen vertrieben haben. Der gleiche Brauch wurde als heilige Ceremonie noch später am Geburtstag des Apollon in Ortygia geübt.⁷ Apotropäisch mit Metallgegenständen bei der Geburt zu klappern, ist antiker Brauch. Mit dieser dämonenvertreibenden Kraft der Schilde wird auch die spartanische Sitte des Gebärens auf dem Schild zusammenhängen.⁸ Die gleiche Idee hat wahrscheinlich die Schilde und ihre Nachbildungen in Metall oder Stein bis zur Verflüchtigung zu runden Scheiben gerade zu Weihgaben der Heils- und Geburtsgötter erhoben. Später freilich hat sich der ursprüngliche Charakter dieser Form verwischt. Man kann zweifeln, ob noch eine ähnliche Vorstellung dem Weiheschild eines rhodischen Strategen⁹, der noch dem vierten Jahrh.

¹ *Arch. Jahrb.* 1921, 33 ff. mit älterer Lit. ² s. ebd., 40 ff.

³ Vgl. die Zusammenstellung zahlreicher Beispiele von Homolle in *Dar. Saglios Dict. d. ant. u. donarium* S. 376. Vgl. Dragendorff *Arch. Jahrb.* XII 4 ff. u. *Ann.* 24, Orsi *Museo Italiano* II 850 ff.

⁴ Orsi *Museo Italiano* II 689 ff. ⁵ Orsi a. a. O. ⁶ Preller-Robert I, 664 ff.

⁷ W. Schmidt *Geburtstag im Altertum*, Gießen 1908, 92.

⁸ S. Eitrem *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer*, Kristiania 1915, 386, wo freilich eine andere Erklärung versucht ist.

⁹ Auf ihn machte schon Dragendorff a. a. O. S. 4 aufmerksam. Abb. bei Salzmann *Néeropole de Camiros*, Taf. VIII. Vgl. *IG* XII 1, 700.

zu entstammen scheint, zugrunde liegt. Wir wissen nicht, welchen Göttern er dargebracht wurde. Und es gibt natürlich auch eine große Zahl anderer runder Votivscheiben andern Ursprungs und anderer Bedeutung.¹ Sicherlich auch haben die zahlreichen spätantiken Monumente der gleichen Rundform nichts mehr mit so alten Vorstellungen zu tun. Es sei denn etwa der bekannte Niobidendiskus, auf dem ja die Geschichte von der Hybris einer kinderreichen Mutter dargestellt ist.

Wir haben also auf unserm, nunmehr allseitig erklärten Relief eine Darstellung der Athena als Geburtsgöttin vor uns. Daß die Burggöttin von Athen in archaischer Zeit nicht mehr nur die kriegerische Jungfrau war, hat die Forschung immer mehr gezeigt.² An matronalen Zügen fehlt es ihr nicht³, und Beziehungen zur Geburt gerade mußte die attische Geschlechtergöttin haben.⁴ Der Ölkranz spielt bei der Geburt eine Rolle⁵, und die Kurotrophos, die Pflegerin des Erichthonios⁶, ja vielleicht einmal seine Mutter⁷, die Geburtshelferin der Leto⁸, die die göttlichen Zwillinge auf dem Arm trägt, sollte sie

¹ Eine Zusammenstellung solcher, auf die mich Prof. Ganscyniec freundlichst aufmerksam machte, findet sich bei Maiuri *Ausonia* VI 1911, 10ff.

² S. jetzt den prachtvollen Aufsatz von Wilamowitz *Athena*, Sitz.-Ber. Berl. Ak. 1921, 950ff.

³ *RE* II 2004ff. Petersen *Ath. Mitt.* XI, 314ff. Ders. *Burgtempel der Athenaia*, 1907 passim. Fehrle a. a. O. 169ff.

⁴ *RE* II 1968. Am Hochzeitstage stattet eine Priesterin als Stellvertreterin der Göttin mit der Ägis einen Besuch im Hause der Neuvermählten ab (Nachweise ebd. 1960) Fehrle a. a. O. 184. In Elis macht Athena *Μίσηρη* die Frauen fruchtbar (Paus. V 3, 2). Vgl. Fehrle a. a. O. 183ff.

⁵ *Comptes rendus* 1872, 22. Samter *Familienfeste*, 1901, 86. Wächter *Reinheitsvorschriften im griech. Kult*, 1910, 28. Köchling *De coronarum apud antiquos vi atque usu*, 1914, 76ff. Eitrem a. a. O., 66.

⁶ Als solche tritt sie gerade in pistratischer Zeit hervor. S. *RE* II 2004 und 1958.

⁷ Ebd., wo mit Unrecht die Sage für spät erklärt wird. S. a. Petersen *Burgtempel*, S. 86.

⁸ *Macrob. Sat.* I 17, 55. Man könnte allerdings versucht sein, in dieser Sagenversion eine Erfindung aus der Zeit des attischen Seebundes zu sehen. Vgl. aber die folg. Anm. und die Tätigkeit der Athena bei der Enthauptung der Gorgo, die eigentlich auch deren Entbindung ist (*RE* a. a. O., 1972, Nr. 30.) Anders Hunnig *De Pegaso*, Diss. Breslau 1901, dem Fehrle a. a. O., 190 zustimmt.

⁹ Auf der Vase *Elite céramogr.* II 2 ist die Göttin, die auf dem r. Arm ein Mädchen, auf dem l. einen Knaben trägt, durch die nebenstehenden Säulen deutlich als Athena gekennzeichnet. Diese Darstellung, bei der nur der Typus der Göttin offenbar aus Bildern des bacchischen Kreises übernommen ist, muß also gegen Jahn *Arch. Aufs.* 68ff. auf Athena mit Apollo und Artemis bezogen werden.

nicht von den Bürgern ihrer Stadt bei solchem Anlaß angerufen werden? Zudem ist uns aus der Regierungszeit des Hippias, also wenig früher als unser Relief, eine Verordnung bekannt, durch die die Gaben für die Athenapriesterin bei Geburts- und Todesfällen festgesetzt wurden (Ps. Ar. Öc. II 2, 4 p. 1347 a 4, dazu Fehrle a. a. O. 185). Sehen wir doch auch andererseits früh, daß sie Beziehungen zur Heilkunst überhaupt hat. Mit Recht hat man angenommen, daß die attische Hygieia in Athen zu Hause¹ ist. Sie, deren Kult auf der Burg älter zu sein scheint² als der Einzug des epidaurischen Gottes, wird von Haus aus nichts sein als eine Hypostase der Burggöttin³ und hatte ja ausdrücklich als solche ihren Kult auf der Burg. Und so sehen wir denn auch Athena mit Asklepios später gelegentlich vereint (Svoronos, Taf. XXXVII, 5), wie uns diese Verbindung auch aus Epidauros und Tegea (Paus. VIII, 47, 1) bekannt ist, wie sonst Hygieia. Athena mit dem Beinamen Paionia kennen wir als attische Heilgöttin.⁴ Es ist möglich, daß eben die geburtshelferische Tätigkeit der Göttin ihr auch zu weiterer Heilkraft verholfen hat.

1. Nachtrag.

Erst nachdem das Manuskript bereits bei der Redaktion dieser Zeitschrift lag, erschien die neue Behandlung des Athener Reliefs durch E. Pfuhl (Ath. Mitt. 1923, 132ff.), der auf gewisse Unterschiede in der Gewandbehandlung der Athena und der Adoranten aufmerksam macht, daraus den Schluß ziehend, das Relief sei erst zur Zeit der Perserkriege entstanden und die Athena darauf hieratisch-archaisch. Selbst wenn er darin Recht hat, besteht kein Grund, das Relief unter das Jahr 500 herabzurücken. Das zu diskutieren, ist hier nicht der Ort. Pfuhl verweist auf S. 134 für die Vorwölbung des Chitons der Frau rechts auf die tief herabhängenden Chitonbäusche der streng rotfigurigen Vasen. Aber für diese, sowohl auf den von Pfuhl herangezogenen wie auf den ungemein zahlreichen sonstigen Stücken bleibt stets bezeichnend,

¹ Eitrem *Die göttlichen Zwillinge der Griechen*, Kristiania 1902, 106 ff.

² Ältestes Zeugnis für ihren Kult ist eine Inschrift des Euphronios. S. Tambornino, *RE* Art. Hygieia Daß der Bezirk auf der Burg älter ist als die mnesikleischen Propyläen, und nur bei deren Erbauung ein anderes Niveau erhielt, beweist seine dem Propyläenplan ganz widersprechende, unregelmäßige Gestalt, namentlich die schräge Südwestgrenze, welche eine andere Axenrichtung als die Propyläen hat. Ihr folgt auch noch die Statue des Pyrrhos.

³ So glaube ich auch Wilamowitz *Sitz.-Ber. Berl. Ak.* 1921, S. 963 verstehen zu dürfen. Wohl mit Unrecht faßt Eitrem Hygieia, den abstrakten Begriff, als eine altgöttliche von der Burggöttin aufgesogene, ursprünglich selbständige Person auf.

⁴ Die Nachweise bei Roscher u. Paionia.

daß der Bausch nur nahe dem unteren Teil vorgewölbt, richtiger ausgeschwungen ist, während auf dem Relief eine gleichmäßig von unten und oben anschwellende Wölbung vorhanden ist, die nur durch eine Schwellung des Leibes darunter hervorgerufen sein kann. — Den mir mündlich von L. Curtius erhobenen Einwand, daß bei der Geburt nach griechischer Vorstellung nur die Frauen zu tun, Mann und Söhne aber nichts dabei zu suchen hätten, kann ich für einen, für die ganze Familie so bedeutungsvollen Bittgang nicht gelten lassen. K. L.-H.

2. Nachtrag.

Da der nicht voll beanspruchte Raum dieser Seite noch einen Nachtrag gestattet, sei darauf hingewiesen, daß O. Walter in dem oben S. 21 A. 3 genannten Werk S. 35 Literatur über das Schwein als Opfertier der Athena zitiert. Das bekannte Sprichwort *ὅς τὴν Ἀθηνᾶν, sus Minervam* (sc. *docet*) — Material bei Otto, Sprichwörter d. Römer 224 — setzt irgendwelche Beziehungen voraus, die zunächst in einer Fabel enthalten sein mochten. Aber wir wissen auch aus Festus, daß diese Geschichte *Varro et Euhemerus* (Jacoby, F. Gr. Hist. I p. 308, 6) *ineptis mythis involvere maluerunt, quam simpliciter referre*. Ich denke mir, die Fabel wie die mythologischen Berichte Varros und des Euhemerus enthielten das *αἴτιον* für ein Schweineopfer an Athena. — Zu Athena als Schützerin von Schwangeren und Schweineopfer vgl. noch P. Baur, Eileithyia (Philologus, Suppl. Bd. VII) 484 u. 499. Daß Curtius' Einwand nicht durchschlägt, bemerkt Lehmann-Hartleben mit Recht, vgl. z. B. Baur 483 oder das Athener Relief 1426, wo Svoronos' Deutung (Athen. Nat.-Mus. 424 ff.) auf Geburtshilfe auch dann wahrscheinlich ist, wenn man spezielle Beziehung auf das erste der epidaurischen Wunder ablehnen muß (das Relief stammt aus Epidauros). Weinreich.

Der Mysterienkult von Andania.¹

Von Ludwig Ziehen in Brandenburg a. H.

I.

Die griechische Religion, wie sie uns in den Kulturen der historischen Zeit vorliegt, ist nicht ein einfaches, organisch entwickeltes Gebilde, sondern das recht komplizierte Produkt verschiedener und verschiedenartiger Elemente, deren Verbindung und Verschmelzung, wie heute wenigstens theoretisch meist anerkannt wird, mit den Wanderungen und Verschiebungen der griechischen Stämme in der ältesten Zeit zusammenhängt. Es liegen also in der griechischen Religion verschiedene Schichten neben- und übereinander, leider auch durcheinander, und diese einzelnen Schichten von einander zu lösen und womöglich historisch zu fixieren ist eine der Hauptaufgaben der griechischen Religionsgeschichte, ist aber bis jetzt nur in geringem Umfange gelungen. Entweder fließt die Überlieferung zu spärlich oder, wo sie wie in den großen Kulturzentren reichlich vorhanden ist, da hat sich Sage und Dichtung der Gestalten des Kultus bemächtigt und so frei mit ihnen geschaltet, Zusammengehöriges trennend und Heterogenes verbindend, daß es schwer, wenn nicht unmöglich ist, die ursprünglichen Zusammenhänge herzustellen. Jeder, der sich mit attischer Religionsgeschichte beschäftigt, kennt diese Schwierigkeit. Die Bedeutung der Kulte von Andania nun besteht, wenn ich recht sehe, darin, daß eine relativ reiche und

¹ Der Aufsatz gibt im wesentlichen den Vortrag wieder, den ich 1913 auf der Marburger Philologenversammlung hielt und kurz in dem Verhandlungsbericht S. 169 f. skizzierte. Eine ausführliche Wiedergabe versprach ich damals R. Wünsch für dieses Archiv und schrieb sie auch im Winter 1913 fast vollständig nieder, wollte aber noch in einem letzten Abschnitt die schwierige Frage der unter dem Namen *Mélas*, *Mélaiva* u. ä. verehrten Gottheiten genauer verfolgen. Erst schwere Erkrankung, dann Teilnahme am Krieg und die darauffolgende erhöhte berufliche und anderweitige Inanspruchnahme haben mich seitdem an der Vervollendung verhindert. Da ich nun nicht weiß, ob und wann ich dazukomme, die Untersuchung über *Mélas* usw. abzuschließen, scheint es mir doch richtiger, wenigstens den Hauptteil, den ich fertig habe und der, wie ich glaube, nicht veraltet ist, zu veröffentlichen, als alles liegen zu lassen. Über den „Schwarzen“ mögen am Schluß einige besonders wichtige Beobachtungen genügen.

dabei einfache Überlieferung uns instand setzt, hier jene Aufgabe mit Erfolg in Angriff zu nehmen, wodurch dann auch auf andere Kulte und Kultzusammenhänge Licht fällt.

Werfen wir zunächst einen Blick auf die uns zu Gebote stehende Überlieferung: wir besitzen einmal eine ziemlich genaue Darstellung der Geschichte Andanias und seiner Mysterien durch Pausanias¹, sodann aber die große Mysterieninschrift,² die, wenn sie auch der Hauptsache nach die äußere Ordnung der Mysterien behandelt, doch auch für den Kult selbst wichtiges Material enthält. Der Wert dieses inschriftlichen Zeugnisses ergibt sich aus seinem urkundlichen Charakter von selbst. Aber auch Pausanias zeigt sich in diesem Falle wirklich einmal gut unterrichtet, sei es nun, daß er selbst in Andania war oder daß er eine gute Quelle benutzte, und ich freue mich, daß Hiller von Gaertringen und Lattermann, die zuletzt diese Frage berührt haben, dasselbe Urteil über ihn fällen und den Wert des Pausanias als Quelle für die Geschichte Andanias durchaus anerkennen.³ Schon die Verwendung urkundlicher Zeugnisse wie der Inschrift des Methapos (IV 1, 8) spricht unbedingt für Pausanias bzw. seinen Gewährsmann. Vor allem aber wird ja sein Bericht in erfreulicher Weise durch die große Inschrift bestätigt. In einem Punkt ist freilich eine Differenz, worüber gleich zu reden sein wird, aber über diesem einen Punkt darf man doch nicht die wichtigen und entscheidenden Übereinstimmungen vergessen. Bestätigt wird vor allem der Kult der Hagna, bestätigt der des Apollon *Καρνεῖος* und daß nach ihm das ganze Heiligtum *Καρνεῖάσιον* hieß⁴, was, wie sich nachher herausstellen wird, von besonderer Bedeutung ist; bestätigt wird sogar bis zu einem gewissen Grade die Nachricht von den *βίβλοι*, auf denen die *τελετή* aufgezeichnet war.⁵ Demgegenüber besteht nun bekanntlich die Differenz, daß auf dem Stein von den *Μεγάλοι Θεοί* die Rede ist, während Pausanias nur von dem Kult der *Μεγάλοι Θεαί* spricht, und

¹ IV c. 1—2; 3, 10; 14, 1; 15, 7; 16, 2; 26, 6—27, 6 und 33, 4 ff.

² Dittenberger *Syll.*³ 736, *IG V* 1, 1390, Ziehen *Leg. sacr.* II 58. Auch eine in Argos gefundene Orakelinschrift (*BCH* 33, 175, *Syll.*³ 735) bezieht sich auf die andanischen Mysterien, ist aber leider Fragment, s. unten S. 31.

³ *Berliner Winkelmannprogr.* 1911, S. 8 f.

⁴ In dem Pausaniastext steht heute *Καρνάσιον*: das ist die Verbesserung, die schon Camerarius an den handschr. überlieferten *Καρμάσιον* vornahm. Aber sollte in *ΚΑΡΜΑΣΙΟΝ* nicht vielmehr der echte Namen, nämlich *ΚΑΡΝΙΑΣΙΟΝ* stecken?

⁵ Nach Paus. IV 26 gräbt der argivische Feldherr Epiteles auf Grund eines Traumgesichtes am Ithomeberg eine ehernerne Urne aus, *ἀνοίξας δὲ εἶρε καττίτερον ἐληλασμένον ἐς τὸ λεπτότατον ἐπέλικτο δὲ ὥσπερ τὰ βιβλία. ἐνταῦθα τῶν Μεγάλων Θεῶν ἐγγράπτο ἡ τελετή*, die Inschrift erwähnt Z. 11 *τῶν κάμπτραν καὶ τὰ βιβλία, ἃ δέδωκε Μνασίστρατος* und Z. 84 *τᾶς κράνας τᾶς ὀνομασμένας διὰ τῶν ἀρχαίων ἐγγράφων Ἄγρας*.

man hat dies wohl dem Pausanias als bösen Fehler angerechnet und darin ein Zeichen seiner Oberflächlichkeit gesehen. Allein davon, daß er etwa die Inschrift falsch gelesen oder falsch verstanden hätte und nur deshalb seine *Μεγάλοι Θεαί* hineingebracht hätte, wie Foucart gedacht zu haben scheint, davon kann gar keine Rede sein. Denn Pausanias bringt ja diesen Namen nicht etwa beiläufig, sondern Kult und Name der *Μεγάλοι Θεαί* stehen gewissermaßen im Mittelpunkt seiner ganzen Darstellung. Entscheidend ist, daß schon im Gedicht des Methapos die *Μεγάλοι Θεαί* stehen.¹ Es kann also kein Zweifel sein, daß man schon vor des Pausanias Zeit, sicher seit der Zeit des Methapos, der aber kaum vor Epaminondas gelebt hat², in Andania tatsächlich die dort verehrten Göttinnen Demeter und Hagna unter dem Namen *Μεγάλοι Θεαί* zusammenfaßte. Es ist richtig, daß dies der alten und offiziellen Form des Kultus nicht entsprach, wie sich später noch schärfer herausstellen wird, andererseits aber leicht verständlich, daß sich später unter dem Einfluß von Megalopolis (Paus. VIII 31) und andern Kultstätten, wohl auch unter dem Einfluß jener *Μεγάλοι Θεοί* in Andania selbst, in der populären Anschauung und Rede jene Verbindung vollzog und, weil bequemer, das Übergewicht erlangte.³ Fraglich bleibt nur, warum Pausanias daneben den tatsächlich doch bestehenden Kult der *Μεγάλοι Θεοί* nicht erwähnt hat. Aber wie man das auch erklären mag, ob man annimmt, daß Pausanias überhaupt nichts von dem Kult gehört hat oder das, was er hörte oder las, mißverstand und irrtümlich auf die „Großen Göttinnen“ bezog oder ob er den Kult nicht der Erwähnung wert hielt, für jede mögliche Erklärung bildet, wie mir scheint, die Voraussetzung, daß der Kult der *Μεγάλοι Θεοί* zu des Pausanias' bzw. zu dessen Gewährsmannes Zeit keine bedeutende Rolle mehr spielte. Man könnte sogar versucht sein, eine Bestätigung dafür jener 1909 gefundenen argivischen Orakelinschrift⁴ zu entnehmen. Freilich ist die entschei-

¹ ἤγγισα δ' Ἐρμείῳ δόμους (σεμνῆς) τε κέλυσθα
 Δάματρος καὶ πρωτογόνου Κούρας, ὅθι φασί
 Μεσσηνῆν θείναι Μεγαλαίσι Θεαίσιιν ἀγῶνα
 Φλυάδεω κλεινοῖο γόνου Κανκωνιάδαο.
 θάψμασα δ' ὡς σύμπαντα Λύκος Πανδιότιος φῶς
 Ἄτιθιδος ἐρᾷ ἔργα παρ' Ἀνδανίη θέτο κεδνῆ.

² Hiller hält ihn für einen Zeitgenossen des Epaminondas. Mir machen die Verse einen noch späteren Eindruck.

³ Mit Recht bezeichnet Nilsson *Feste* S. 340 *Μεγάλοι Θεαί* als volkstümlichen Namen. Aber seine Vermutung, daß man erst bei der Neuordnung der Mysterien ihnen die Sondernamen Ἄγνα und Demeter gegeben hätte, ist ganz unwahrscheinlich. Wenn ein Name einen alten Eindruck macht, so ist es doch der der Hagna.

⁴ Sie lautet nach den einleitenden Datierungsnamen: Χρησμός ὁ γενόμενος ταῖ πόλει τῶν Μεσσανίων ἀνεγράφη κατὰ τὸ ψάφισμα τῶν ἀρχόντων καὶ συνέδρων,

dende Textstelle fragmentarisch und unklar, wofür bezeichnend ist, daß von den drei Forschern, die das Orakel übersetzt haben, jeder eine andere, grammatisch und inhaltlich verschiedene, Übersetzung selbst des ersten, völlig erhaltenen Satzes bringt.¹ Immerhin geht doch das wenigstens aus der Inschrift hervor, daß die Messenier in betreff des Kultes der *Μεγάλοι Θεοί* irgendwelche Zweifel oder Bedenken hatten, was wiederum am ehesten verständlich wäre, wenn man ihm in der vorhergehenden Epoche nicht mehr viel Beachtung geschenkt hatte. Ich gebe natürlich zu, daß dies nur eine Hypothese ist, aber dasselbe gilt für jede andere Erklärung auch. Das Zeugnis ist eben in seiner Bedeutung und seinem ganzen Zusammenhang zu unsicher, als daß man darauf wichtige Schlußfolgerungen über den Kult der *Μεγάλοι Θεοί* aufbauen könnte, und die sonst höchst scharfsinnige und interessante Arbeit v. d. Loeffs über die messenischen Mysterien² ist meines Erachtens methodisch schon deshalb verfehlt, weil sie diese Inschrift und den Kult der *Μεγάλοι Θεοί* zum Ausgangspunkt nimmt. Jedenfalls aber kann diese die *Μεγάλοι Θεοί* betreffende Frage³ gegenüber jenen anderen wichtigen Übereinstimmungen zwischen Pausanias und der großen Inschrift nicht entscheidend ins Gewicht fallen und den Wert des Pausanias als Quelle für uns nicht erschüttern. Selbstverständlich bedürfen seine Angaben genauer Prüfung, und dabei wird sich in der Tat herausstellen, daß sie nicht alle der Kritik standhalten. Aber andererseits wird gerade die weitere Untersuchung z. T. in überraschender Weise die bei Pausanias vorliegende Überlieferung als richtig oder wenigstens nur geringer Modifikation bedürftig bestätigen.

μαντιευομένου Μνασιστράτου τοῦ ἱεροφάντα περὶ τὰς θυσίας καὶ τῶν μυστηρίων. | Ὁ θεὸς ἔφησε· Μεγάλους Θεοῖς Καρνεῖοις καλλιερῶντι κατὰ τὰ πάτρια. λέγω δὲ καὶ Μεσοσανίους ἐπιτελεῖν τὰ μυστή[ρια] — — —

¹ Der erste Herausgeber Vollgraft übersetzte: *ils offrent aux Grands Dieux, à la fête des Καρνεῖα, conformément à l'usage etc.*, van der Loeff: *Den Grooten Karneischen Goden brengen zij volgens oud gebruik een welgevallig offer*, Hiller (im Winckelmannprogr. S. 7) faßt dagegen *καλλιερῶντι* als Dativ: „*Dem, der den Großen Karneischen Göttern opfert nach d. Weise der Väter — aber den Messeniern auch, sage ich, daß sie die Mysterien feiern sollen*“ — —. Auch Pasquali *Atti della R. Acad. d. Scienze di Torino*, 48, 1912—13, p. 94 ff. faßt *Καρνεῖοις* als Dativ der Zeit, und in *Syll.*³ auch Hiller v. G. S. jetzt dagegen meine Ausführungen *Hermes* LX, 1925, S. 346.

² „*De Messeensche mysteriën*“. *Overdruk uit de Handelingen van het Zesde Nederlandsche Philologencongres 1910*. Im einzelnen habe ich seine Argumente nur da berücksichtigt, wo es für die positive Durchführung meiner Argumentation nötig war wie bei der Bedeutung der Hagna.

³ Ich bin im folgenden nicht weiter mehr darauf eingegangen ebenso wenig wie auf die Frage nach Herkunft des Hermes Kultes. Das ist, wie ich wohl weiß, ein Mangel meiner Arbeit, der aber, soviel ich sehe, ihre anderen Ergebnisse nicht berührt.

Als Ausgangspunkt für eine kritische Betrachtung wähle ich natürlich nicht die Überlieferung über die älteste Zeit, sondern ein sicheres Faktum der historischen Zeit, um von da aus rückwärts die Geschichte des Heiligtums zu verfolgen. Ein solches Faktum ist die Neugründung der Mysterien im Jahre 369 in Verbindung mit der Wiederherstellung des messenischen Staates durch Epaminondas. Denn an der Richtigkeit dieser Angabe des Pausanias ist noch nicht gezweifelt worden und kann nicht gezweifelt werden. Daß die politische Gründung eine sakrale Weihe erhielt, entspricht nur durchaus antiker Denk- und Handlungsweise. Ob alle Einzelheiten, die Pausanias erzählt, richtig sind und nicht zum Teil wenigstens auf späterer Ausschmückung beruhen, mag hier offen bleiben. Dagegen ist eine andere Frage von großer, ja entscheidender Wichtigkeit. Pausanias' Erzählung nämlich wurzelt in der Ansicht, daß man damals diese Mysterien nicht ganz neu geschaffen, sondern an einen uralten, einst durch die spartanische Herrschaft unterdrückten Kult angeknüpft habe. Diese Behauptung bedarf allerdings der Prüfung. Ist es doch keineswegs unerhört, daß die spätere antike Tradition bestrebt war, bestehende Einrichtungen möglichst in die Urzeit zu verlegen und dadurch mit größerer Heiligkeit und Autorität zu umgeben, und so scheinen denn auch einige Gelehrte diese Überlieferung als Legende verwerfen zu wollen. Aber bei genauerer Prüfung der Frage kommt man gerade zu dem entgegengesetzten Resultat, d. h. zu einer Bestätigung des Pausanias. Denn wie Epaminondas auch mit dem messenischen Staat nicht etwas ganz Neues schuf, sondern nur den alten Zustand wieder herstellte, so ist es durchaus begreiflich, daß man auch bei der parallelen sakralen Neuordnung an alte, echt messenische Kulte anzuknüpfen suchte, und ich gehe soweit zu behaupten, daß wir dies selbst, wenn es nicht überliefert wäre, annehmen und voraussetzen müßten. Oder sollen wir etwa glauben, daß erst damals der Kult der Hagna aufgebracht worden sei? daß die Messenier ohne historischen Grund zum Sitze ihres neuen großen Festes gerade ein Heiligtum des Apollon Karneios, des spezifisch dorischen und spartanischen Gottes, gemacht hätten? Man braucht bloß diese Fragen zu stellen, um sie zu verneinen.¹ Viel eher ist die Frage berechtigt, wie es sich denn mit der Unterdrückung des Kultes verhält. Zunächst bedarf hier die Überlieferung in einem Punkte jedenfalls einer Modifikation oder eigentlich nur einer schärferen Interpretation. Denn an einen Kult, der Jahrhunderte lang wirklich völlig unterdrückt, d. h. ausgerottet war, konnte später kaum mehr angeknüpft

¹ Hätte man damals ganz frei und neu geschaffen, dann hätte, um nur dies eine zu erwähnen, der Kult und das Heiligtum des Zeus Ithomatas einen viel natürlicheren Mittelpunkt gegeben.

werden, und die Art, wie hier die bei Pausanias vorliegende Erzählung dieser Schwierigkeit entgeht — sie läßt nach dem ersten messen. Kriege die Priester der Großen Göttinnen nach Eleusis fliehen¹ und nach dem zweiten Aristomenes auf dem Berge Ithome eine Urne mit der Aufzeichnung der *τελετή* vergraben, die dann im Jahre 369 wiedergefunden wird² — hält allerdings der Kritik nicht stand. Denn natürlich ist die Geschichte von der Flucht nach Eleusis wie überhaupt die ganze Überlieferung von einer uralten Verbindung zwischen Andania und Eleusis eine spätere Erfindung, aus einer Zeit stammend, wo die eleusinischen Mysterien panhellenische Bedeutung erlangt hatten.³ Aber die Lösung der Schwierigkeit, wenn man überhaupt von einer solchen reden darf, ist leicht und fast selbstverständlich: der Mysterienkult ist eben in Wirklichkeit nie ganz und völlig unterdrückt worden, sondern hat trotz der fremden Eroberung und Bedrückung doch noch wenn auch noch so bescheiden weiterexistiert, wie das ja in der Natur der Sache liegt. Dafür gibt es auch ein unverächtliches positives Zeugnis. Denn wenn, wie jetzt feststeht, der Held des II. messenischen Krieges Aristomenes eine historische Persönlichkeit war, die um 500 v. Chr. lange Jahre gegen die Spartaner gekämpft hat, und auch die bei Pausanias erwähnten Namen seiner Angehörigen als historisch beglaubigt gelten können, so folgt aus dem Namen seiner Schwester *Ἀγναγόρα*, daß um jene Zeit die Göttin *Ἄγνα* keineswegs vergessen war und wenigstens unter den Kämpfern für die alte messenische Unabhängigkeit lebhaft verehrt wurde.⁴

Immerhin der Sinn der Überlieferung bleibt, daß der Kult eine gewisse Vergewaltigung und Unterdrückung erlitten hat, und da wird man fragen: Ist es wahrscheinlich oder bei der bekannten religiösen Toleranz der Griechen überhaupt denkbar, daß bei der Eroberung des messenischen Landes nicht nur die politische und soziale Freiheit der Einwohner vernichtet, sondern auch ihre Religion, ihr Hauptkult angegriffen wurde? Diese Frage ist entschieden zu bejahen. Ein solches Verfahren des erobernden Stammes ist nicht nur grundsätzlich auf Grund der allgemeinen griechischen Anschauungen denkbar — ich verweise

¹ Paus. IV 14: *ἐς Ἐλευσίνα δὲ (ἀνεχώρησαν) οἱ τοῦ γένους τῶν ἰσθρίων καὶ Θεαῖς ταῖς Μεγάλαις τελοῦντες τὰ ὄργια* und 15, 7 bei Beginn des II. Krieges *παρήσαν* — *ἐξ Ἐλευσίνος οἷς πάτριον δρᾶν τὰ ὄργια τῶν Μεγάλων Θεῶν*. Vgl. was über die ursprüngliche Herkunft der Mysterien aus Eleusis in c. 1 steht.

² c. 20, 4 und 26, 8 (*ἐνταῦθα τῶν Μεγάλων Θεῶν ἐγγράφτο ἡ τελετή, καὶ τοῦτο ἦν ἡ παρακαταθήκη τοῦ Ἀριστομένους*).

³ Das geschah erst gegen 500 v. Chr., s. meinen Aufsatz in den *Berichten des Freien Deutschen Hochstiftes zu Frankfurt a. M.* 1898, S. 200 ff.

⁴ v. Wilamowitz-Moellendorf *Textgesch. d. griech. Lyriker*, S. 106, Hiller v. Gaertringen und Lattermann a. a. O. S. 9 ff.

nur auf die charakteristische Verhandlung zwischen Athenern und Thebanern nach der Schlacht bei Delion bei Thukyd. IV 97 f., eine Stelle, die zugleich zeigt, daß die Frage für die Griechen mit Toleranz in unserem Sinne überhaupt nichts zu tun hat¹ — sondern auch gerade in diesem besonderen Falle durchaus wahrscheinlich. Denn wenn die andanische Überlieferung ergibt, daß im Peloponnes einmal ein alter Demeterkult durch die dorischen Spartaner unterdrückt wurde, so entspricht das nur dem, was wir von ganz anderer Seite hören, von Herodot II 171: οἱ Λαυαοῦ θυγατέρες ἦσαν αἱ τὴν τελετὴν ταύτην (τῆς Δήμητρος) ἐξ Αἰγύπτου ἐξαγαγούσαι καὶ διδάξασαι τὰς Πελασγιάτιδας γυναῖκας· μετὰ δὲ ἐξαναστάσης πάσης Πελοποννήσου ὑπὸ Λαυαίων ἐξαπώλετο ἡ τελετή, οἱ δὲ ὑπολειφθέντες Πελοποννησίων καὶ οὐκ ἐξαναστάντες Ἀρκάδες διέσωζον αὐτὴν μῦθοι. Mit der τελετή meint Herodot an dieser Stelle speziell die Θεσμοφῶρια, aber niemand wird, denke ich, behaupten wollen, daß die Abneigung der Dorier gerade nur den Θεσμοφῶρια und nicht dem Demeterkult überhaupt gegolten hätte. Nun hat man aber jüngst im Hinblick auf die in dorischen Kolonien und in Sparta selbst tatsächlich bestehenden Thesmophorienkulte das Zeugnis des Herodot etwas angezweifelt.² Mit Unrecht. Die Demeterkulte in den dorischen Kolonien müssen zunächst doch wohl ganz ausscheiden, da hier ja doch die Verhältnisse in jeder Beziehung anders liegen. Dagegen würden allerdings die Demeterkulte in Sparta selbst und Lakonien eher etwas beweisen, aber nur dann, wenn sie aus alter Zeit, mindestens doch dem VI. Jahrhundert stammten. Aber so viel ich sehe, läßt sich das von keinem einzigen behaupten; nichts hindert anzunehmen, daß sie aus einer Zeit stammen, wo auch auf diesem Gebiet der griechischen Kultur bereits eine Ausgleichung zwischen den verschiedenen Stämmen stattgefunden hatte. Vor allem aber läßt sich doch das ausdrückliche Zeugnis eines sonst so zuverlässigen Beobachters wie Herodots nicht ohne weiteres beseitigen. Gewiß ist seine Behauptung so, wie er sie formuliert hat, etwas übertrieben — das zeigt ja auch gerade unsere Untersuchung

¹ Gegenüber dem Vorwurf der Thebaner οὐ δίκαιως δράσιαν παραβαίνοντες τὰ νόμια τῶν Ἑλλήνων· πᾶσι γὰρ εἶναι καθεστῆκεν ἰόντας ἐπὶ τὴν ἀλλήλων ἱερῶν τῶν ἐνόμων ἀπέχεσθαι, Ἀθηναίους δὲ Δῆλιον τειχίσαντας ἐνοικεῖν κτλ. erklären die Athener τοῦ μὲν ἱεροῦ οὕτε ἀδικήσαι οὐδὲν οὕτε τοῦ λοιποῦ ἐόντες βλάψειν. — τὸν δὲ νόμον τοῖς Ἑλλήσιν εἶναι, ὧν ἂν ἡ τὸ κράτος τῆς γῆς ἐκάστης ἦν τε πλείονος ἦν τε βραχυτέρας, τούτων καὶ τὰ ἱερὰ αἰεὶ γίνεσθαι, τρόποις θεραπεύόμενα οἷς ἂν πρὸς τοῖς εἰωθόσι καὶ δύνωνται· καὶ γὰρ Βοιωτοὺς καὶ τοὺς πολλοὺς τῶν ἄλλων, ὅσοι ἐξαναστήσαντες τινα βία νέμονται γῆν, ἄλλοτρίοις ἱεροῖς τὸ πρῶτον ἐπελθόντας οἰκεία νῦν κεκῆσθαι. Nicht eine Frage der Toleranz, sondern des Besitzrechtes ist es für griechische Anschauung, was durch die weitere Untersuchung noch bestätigt werden wird.

² Nilsson *Griechische Feste*, S. 313.

über die Fortdauer des andanischen Kultes, der auch nicht völlig *ἔξαπώλετο* —, andererseits kann Herodot auch nicht ohne tatsächliche Unterlage, ohne positive Beispiele eine solche Behauptung aufgestellt haben, und dafür ist wiederum die Geschichte von Andania ein Beweis. So bestätigen und ergänzen sich die Herodoteische und die Überlieferung über Andania gegenseitig aufs beste. Der letzte Zweifel wird willkommenerweise dadurch beseitigt, daß der Kult selbst für das, was die literarische Überlieferung besagt, einen, wie ich glaube, sicheren und entscheidenden Beweis bringt.

Die Mysterien von Andania werden nach dem klaren Zeugnis des Pausanias der Demeter und Hagna gefeiert. Sie finden aber statt, wie Pausanias und Inschrift übereinstimmend bezeugen, in dem *Καρνεάσιον*, dem Heiligtum des Apollon *Καρνεῖος*; das scheint so widerspruchsvoll, daß man stutzt und zunächst unwillkürlich fragt, ob denn jenes Zeugnis des Pausanias wirklich richtig ist, aber doch nur einen Augenblick. Denn mag man über die Einzelheiten des Pausaniasberichts, über seine geschichtlichen Erzählungen denken, wie man will — daß er die einfache Haupttatsache des Kultes so auf den Kopf gestellt hätte, daß er sich bei den Mysterien, von denen er selbst sagt: *δύττερα γὰρ σφισι νέμω σεμνότητος μετὰ γε Ἐλευσίνα*, über die Inhaber derselben geirrt hätte, muß doch als ausgeschlossen gelten, ich meine selbst für den größten Skeptiker. Immerhin ist es gut, daß wir auch in dieser Frage nicht auf Pausanias allein angewiesen sind, sondern auch aus der großen Inschrift eine Bestätigung gewinnen können. Wie ich schon in meinen *Leges sacrae* nachgewiesen¹, aber hier doch lieber kurz wiederholen möchte, ergibt sich dies aus der Art und Weise, mit der hier die Priester bezeichnet werden. Sie kommen zweimal vor, zuerst § 6 (Z. 28 ff.) bei den Bestimmungen über die *πομπά*: nach Mnasistratos folgt *ὁ ἱερεὺς τῶν θεῶν οἷς τὰ μυστήρια γίνεται μετὰ τῆς ἱερέας, ἔπειτα ἀγωνοθέτας, ἱεροθύται κτλ.*², dann § 19 (Z. 95 ff.) bei dem *ἱερὸν δεῖπνον*, zu dem die *ἱεροί* hinzuziehen sollen *τόν τε ἱερεῖ [καὶ τὰν] ἱερεῶν κ[αὶ τὰ]ν ἱερεῶν τοῦ Καρνείου καὶ Μναςίστρατον κτλ.* Wie man nun über das doppelte *καὶ τὰν ἱερεῶν* in § 19 und die Beziehung zu der in § 6 erwähnten einen Priesterin denken mag³, das ist jedenfalls sicher: das Priestertum *τῶν*

¹ *Leges sacrae* II p. 181.

² Die *ἱερεῖα τῆς Λάματρος τῆς ἐφ' ἱπποδρόμῳ* und *ἡ τῆς ἐν Αὐγίλῃ*, die später noch erwähnt werden, sind nicht aus Andania, sondern nehmen als Gäste teil, die erstere, wie ich vermutet, den Demeterkult der Hauptstadt Messene selbst vertretend.

³ Meine frühere Ansicht, daß das doppelte *καὶ τὰν ἱερεῶν* eine Ditto-graphie ist (so zuerst Sauppe), halte ich nicht mehr aufrecht, sie führt, wie Pasqualis oben erwähnter Aufsatz zeigt, zu bedenkliehen Folgerungen; siehe darüber meine Ausführungen im *Hermes* LX S. 338 ff.

θεῶν οἷς τὰ μυστήρια γίνεται war verschieden von dem Priestertum des Apollon Karneios, Apollon also gehörte nicht zu den eigentlichen Mysteriengöttern, diese müssen Demeter und Hagna, wie Pausanias bezeugt, daneben auch vielleicht noch Hermes und die *Μεγάλοι Θεοί* gewesen sein. Der Widerspruch also zwischen dem Namen des Heiligtums und dem Namen der Mysteriengottheiten besteht tatsächlich. Offenbar hat schon Pausanias ihn bemerkt und eine Lösung durch die Erzählung versucht, daß die Mysterien ursprünglich in Andania selbst gefeiert und erst später nach dem *Καρνειάσιον* verlegt worden seien (IV 1, 9), eine Lösung, von der ich mich wundere, daß sie je hat Beifall finden können. Allerdings haben im Altertum solche Kultverlegungen stattgefunden; aber, soweit wir sehen, sehr selten¹ und dann doch nicht in der Art, die hier vorausgesetzt wird. Denn wenn man einmal einen Ortswechsel vornahm, dann hätte man doch für einen so ehrwürdigen Kult ein eigenes neues *τέμενος* geweiht und ihn nicht in einem fremden untergebracht. Bei näherem Zusehen ergibt sich aber auch, daß Pausanias diese angebliche Verlegung nicht etwa irgendeiner besonderen Überlieferung verdankt, sondern sie durch eine eigene höchst unkritische Konjektur erschlossen hat. Nachdem er nämlich die oben S. 31 Anm. 1 abgedruckten Verse des Methapos zitiert hat, fügt er hinzu *τοῦτο τὸ ἐπιγράμμα δηλοῖ μὲν, ὡς παρὰ τὴν Μεσσήνην ἀφίκοιτο ὁ Καύκων* — — *δηλοῖ δὲ* — — *ὡς ἡ τελετὴ τὸ ἀρχαῖον ἦν ἐν Ἀνδανίᾳ· καὶ μοι καὶ τοῦτο εἰκὸς ἐφαίνετο, τὴν Μεσσήνην μὴ ἐτέρωθεν ἀλλὰ ἔνθα αὐτὴ τε καὶ Πολυνύκων ἔκουν, καταστήσασθαι τὴν τελετὴν.* Die Quelle also für seine Vermutung ist das Epigramm. In diesem können aber nur die letzten Worte *ἑρὰ ἔργα παρ' Ἀνδανίῃ θέτο κεδνῇ* in Betracht kommen, d. h. sein Schluß schwebt ganz und gar in der Luft, denn es steht nicht *ἐν Ἀνδανίῃ*, sondern *παρ' Ἀνδανίῃ* da, was der Verfasser des Epigramms sehr wohl von dem historischen Sitz der Mysterien sagen konnte, da das *Καρνειάσιον ἄλσος* nur 8 Stadien, d. h. 1 $\frac{1}{2}$ km von Andania entfernt war (c. 33, 6 *σταδίους ὀκτὼ μάλιστα*). Um so dringender aber erhebt sich die Frage, wie es möglich war, daß Mysterien der Demeter und Hagna in einem *Καρνειάσιον* gefeiert wurden. Nach meiner Überzeugung gibt es nur eine, dafür aber auch völlig ausreichende Erklärung, nämlich die, daß die Dorier bei der Eroberung Messeniens auch das Heiligtum der Demeter und Hagna in Besitz nahmen und ihrem Stammgott, *Ἀπόλλων Καρνεῖος*², weihten, was keineswegs eine völlige Unterdrückung des alten

¹ Ein Beispiel gibt der Stein aus Tanagra *Leg. Sacr.* 69, wo es sich um die Verlegung eines vor der Stadt gelegenen *ἑρόν* der Demeter in die Stadt handelt.

² Daß Apollon *Καρνεῖος* der spezifisch dorische Gott ist, bildet für die obige Untersuchung die allerdings notwendige, aber meines Erachtens jedem

Kultes, wohl aber seine Zurückdrängung und Einschränkung zur Folge haben mußte, weiterhin dann leicht auch eine unfreundliche Behandlung seiner Verehrer mit sich brachte.¹ Mit einem Schlage werden so die verschiedenen Fragen, die sich vorhin auf dem Wege der Untersuchung einstellten, befriedigend gelöst. Aber auch auf eine andere berühmte Frage, die das messenische Oichalia betrifft, fällt dadurch neues Licht. Wenn Pausanias zweimal bezeugt, daß die Stätte der Mysterien ursprünglich Oichalia geheißen habe und erst später *Καρνειάσιον* genannt worden sei (Paus. IV 2, 2; 33, 4; ähnlich, nur ungenauer² Strab. VIII p. 339, 350, 360, X 448), so werden wir in dieser Überlieferung nicht mehr nur eine Sage erblicken. Denn da das Heiligtum erst durch die dorische Eroberung zum *Καρνειάσιον* wurde, so muß es in der Tat vorher einen andern Namen gehabt haben.

Übrig bleibt nur eine Frage, deren Berücksichtigung bisher der Leser vielleicht schon ungeduldig vermißt hat, von welcher dorischen Eroberung nämlich hier die Rede ist. Das Natürliche und Einfache scheint es zu sein, daß die Dorisierung des Heiligtums bei der ersten dorischen Eroberung erfolgte. Nun aber erfolgte diese ja der Sage nach zugleich mit der dorischen Wanderung, während unsere Überlieferung über Andania die Unterdrückung des alten Kultes mit der Eroberung Messeniens durch die Spartaner zusammenbringt. Man kann sich ja schließlich mit dem Ausweg helfen, daß hier eben ein Irrtum vorliegt, und jene alte Vergewaltigung des Heiligtums durch die ersten Dorier sich im Bewußtsein des Volkes mit der späteren Unterdrückung durch die spartanischen Dorer zu einer Einheit verbunden hat. Aber man muß zugeben, daß dieser Ausweg ein Notbehelf wäre. Da trifft es sich nun äußerst glücklich und scheint wie eine besonders schwerwiegende Bestätigung unserer ganzen Darlegung, daß wir aus dieser Schwierigkeit ohne unser Zutun durch eine rein historische, von allen unseren Erwägungen unabhängige Kombination befreit werden oder vielmehr schon

Zweifel entrückte Voraussetzung, zu der sowohl die direkte (Thukyd. V 54) wie die indirekte, auf der Verbreitung des Kultes usw. beruhende Überlieferung zwingt. Vgl. auch v. Wilamowitz *Hermes* 38, 580 und Wolf Aly *Der kretische Apollonkult* S. 8f. Anders bekanntlich Wide *Lakon. Kulte* 85.

¹ Dies konnte dazu führen, daß der Kult, wenigstens seine Hauptakte, im Verborgenen ausgeübt wurden. Sollte nicht der Name *μυστήρια* hier wie öfters auf solche historischen Verhältnisse, Furcht der Unterworfenen vor den Eroberern, zurückgehen? Daß sich in solchen Kulten gerade uralte wie die Vereinigung von Mensch und Gott darstellende Riten fanden und erhielten, ist wohl damit vereinbar.

² Strabo setzt statt des *Καρνειάσιον* Andania selbst ein; gerade das Ergebnis unserer Untersuchung zeigt, daß Pausanias die genauere und richtigere Überlieferung gibt, was für seine ganze Beurteilung bemerkenswert ist.

längst befreit sind. Denn von ganz anderer Seite ausgehend hat bekanntlich Wilamowitz¹ als sicher ausgesprochen, daß die Sage von dem dorischen Kresphontes wirklich nur Sage ist und die erste dorische Eroberung Messeniens in der Tat die durch die Spartaner war. Diese Ansicht beseitigt einerseits jene für uns hier bestehende Schwierigkeit und erhält andererseits durch unsere Untersuchung eine willkommene Bestätigung.

II.

Der Kult des Apollon Karneios geht auf die dorische Eroberung Messeniens zurück. Damit ist von dem uns hier beschäftigenden Kultkomplex eine, die oberste Schicht von den übrigen gelöst und als dorisch bestimmt.² Lassen sich in dem unter dieser obersten Schicht übrig bleibenden Teile noch weitere Schichten erkennen? Hier führt uns wieder die große Inschrift weiter. In ihr werden zweimal die im Karneiasion verehrten Gottheiten aufgezählt, zuerst in § 6 Z. 33 ἀγέσθω δὲ ἐν ταῖς πομπαῖς καὶ τὰ θύματα καὶ θυσάντω ταῖς μὲν Δάματρι σὺν ἐπίτοκα, Ἐρμᾶνι κριόν, Μεγάλοις Θεοῖς δάμαλιν σὺν, Ἀπόλλωνι Καρνείωι κάπρον, Ἄγναι οἶν und in § 12 (θυμάτων παροχᾶς) Z. 68 ἐν δὲ ταῖς πομπαῖς (δεῖ παρέχειν) Δάματρι σὺν ἐπίτοκα, τοῖς δὲ Μεγάλοις Θεοῖς δάμαλιν διετῆ σὺν, Ἐρμᾶνι κριόν, Ἀπόλλωνι Καρνείωι κάπρον, Ἄγναι οἶν. Die Μεγάλοι Θεοὶ und Hermes haben hier ihren Platz vertauscht. Sonst ist beide Male die Reihenfolge dieselbe. Beide Male vor allem findet sich die überraschende Trennung von Demeter und Hagna. Das kann kein Zufall sein, vielmehr ergibt sich daraus die Tatsache, daß diese beiden Göttinnen im offiziellen Kult nicht nur nicht unter der Einheit der Μεγάλοι Θεαὶ zusammengefaßt waren, sondern im Gegenteil überhaupt nicht zu-

¹ Herakles² I S. 18.

² Auf die Frage, ob die Μεγάλοι Θεοὶ dieser selben Schicht angehören, gehe ich nicht näher ein. Die Antwort hängt sehr davon ab, wen man unter den andanischen Μεγάλοι Θεοὶ zu verstehen hat oder — genauer ausgedrückt, da ein Bedeutungswandel im Laufe der historischen Zeit keineswegs ausgeschlossen ist — wer sie ursprünglich waren. Waren es, wie Töpffer *Att. Geneal.* S. 220f. meinte, die Dioskuren, dann ist der spartanische Ursprung nicht unwahrscheinlich. Waren es die Kabiren, wie Sauppe, Nilsson, Gruppe u. a. meinen, sind sie natürlich erst viel später, vielleicht durch Methapos eingeführt, der in Theben den Kabirenkult reformiert hat (Paus. IV 1, 5). Doch halte ich ebenso wie Hiller die ursprüngliche Identität der Μεγάλοι Θεοὶ und der Kabiren keineswegs für besonders wahrscheinlich, wenn auch in späterer Zeit eine Vermischung eingetreten sein mag. Wohl aber ist noch möglich, wie ich bereits in meinen *Leges sacrae* andeutete (p. 178), daß sie weder das eine noch das andere sind, sondern eine selbständige Schöpfung alter Volksreligion, vielleicht von ähnlicher Bedeutung wie die Daktylen. Dann gehören sie natürlich der ältesten Schicht an. Aber darüber läßt sich, so wie die Sache jetzt steht, wohl kaum zu einer Entscheidung kommen.

sammen nebeneinander, sondern getrennt von einander standen, nicht einmal so wie sonst Demeter und Kore verbunden zu sein pflegen.

Wir fragen, wie das möglich ist. Sollte Pausanias, der Hagna mit Kore identifiziert, am Ende irren und uns damit auf eine ganz falsche Fährte führen? In der Tat ist diese Ansicht aufgestellt worden, und da sie von keinem Geringeren als Foucart stammt, kann sie trotz ihrer völligen, den meisten wohl sofort einleuchtenden Unwahrscheinlichkeit nicht übergangen werden. Foucart will nämlich in Hagna nur eine Quellnymphe sehen, kann freilich für diese überraschende Ansicht keine weiteren Stützen anführen, als daß in der großen Inschrift die Quelle des Heiligtums als *Ἄγνας καλουμένη* bezeichnet wird und daß auf dem Berge Lykaios in Arkadien auch eine Quelle *Ἄγνώ* verehrt wurde. Nun haben wir gesehen, daß Pausanias über die Kultverhältnisse Andanias besonders gut unterrichtet ist, und es ist überhaupt nicht recht zu verstehen, wie Pausanias oder sein Gewährsmann dazu hätte kommen sollen, Hagna mit Kore gleichzusetzen, wenn er dafür nicht irgendeine feste Unterlage in den tatsächlichen in Andania herrschenden religiösen Anschauungen hatte. Selbst wenn deshalb die Ansicht Foucarts besser gestützt wäre, als sie es in Wirklichkeit ist, müßte sie gegenüber dem klaren, ausdrücklichen Zeugnis des Pausanias sowie der späteren Zusammenfassung von Demeter und Hagna unter dem Namen *Μεγάλαι Θεαί* fallen. Nun stellen sich aber jene Stützen, die vielleicht im ersten Augenblick noch ein gewisses Gewicht zu besitzen scheinen, bei näherer Prüfung als überaus schwach und morsch heraus. Der Name der arkadischen Nymphe Hagno zunächst beweist an sich gar nichts. Denn die Bezeichnung *ἄγνός* kann den verschiedensten Gottheiten beigelegt werden: so sind die sizilischen *Ἄγναί Θεαί* (*IG XIV 204 u. 231*) sicher chthonische Gottheiten, in Delos (*BCH VII 368*) verbindet sich der Name mit Aphrodite, und so kann er natürlich auch einer Quelle und ihrer Nymphe beigelegt werden. Es fragt sich aber dabei noch sehr, welche Bewandtnis es eigentlich mit dieser „Nymphe“ Hagno auf dem Berge Lykaios hatte; es sieht nicht so aus, als ob das eine ganz gewöhnliche Nymphe war¹, wie überhaupt doch der Name Nymphe ein sehr dehnbare und unbestimmter Begriff ist, ich möchte fast sagen, ebenso unbestimmt wie zunächst — *Κόρη*. Jedenfalls beweist jener

¹ Paus. VIII 38, 4: ἦν δὲ ἀγνὸς χρόνον ἐπέχη πολλὴν καὶ ἤδη σφίσιν τὰ σπέρματα ἐν τῇ γῆ καὶ τὰ δένδρα ἀβαίνηται, τηρικαῦτα ὁ ἱερεὺς τοῦ Λυκαίου Διὸς προσευξάμενος ἐς τὸ ὕδωρ καὶ θύσας ὁπόσα ἐστὶν αὐτῷ νόμος, καθήνησθε δρυὸς κλάδον ἐπιπολήσθε καὶ οὐκ ἐς βάθος τῆς πηγῆς· ἀνακνιθέντος δὲ τοῦ ὕδατος ἄνεισιν ἀγλὸς εἰκνία ὀμίγλη· διαλιποῦσα δὲ ὀλίγον γίνεται νέφος ἢ ἀγλὸς καὶ ἐς αὐτὴν ἄλλα ἐπαγομένη τῶν νεφῶν ὑπὸν τοῖς Ἀρχαίοις ἐς τὴν γῆν κατιέναι ποιεῖ.

Vergleich an sich nichts und könnte nur dadurch ein gewisses Gewicht erlangen, daß auch die andanische Hagna einer Quelle den Namen gibt, aber doch nur dann, wenn solche heiligen Quellen nur oder auch nur vorzugsweise mit Nymphen verbunden vorkämen. Das entspricht ja der modernen populären Vorstellung, in der Nymphe und Quelle eine feste Verbindung eingegangen sind und von der sich offenbar hier auch Foucart verführen ließ, aber es entspricht keineswegs den tatsächlichen Verhältnissen des antiken Kults. Quellen finden sich als wichtige Teile in vielen Heiligtümern und, was für unsere Frage von besonderer Wichtigkeit ist, gerade in den Heiligtümern chthonischer Gottheiten. Ich will an die Amphiaraos-Quelle¹ nur kurz erinnern, denn da könnte einer das Vorhandensein der Quelle mit dem Kult des Heilgottes in Verbindung bringen. Aber andere Fälle sind ganz unzweideutig und klar: bei der Grotte der Demeter Melaina in Phigalia entsprang eine Quelle (Paus. VIII 42, 12), und berühmt ist die im Kult und Mythos der Kore eine so wichtige Rolle spielende *Κυάνη* bei Syrakus, die bei der Niederfahrt des Hades mit Kore entsprungen sein soll.² Dieser Mythos zeigt auch, wie ganz natürlich sich an solche Quellen ebenso wie an gewisse Seen die Vorstellung der Unterwelt und der unterirdischen Mächte knüpfen konnte. Unmittelbar an den andanischen Kult aber erinnert das Heiligtum in der Nähe des arkadischen Trapezus am Alpheios, das sog. *Βάθος*, ἔνθα ἄγουσι τελετὴν διὰ ἔτους τρίτου Θεαῖς Μεγάλαις· καὶ πηγὴ τε αὐτόθι ἐστὶν Ὀλυμπίας³ καλουμένη τὸν ἕτερον τῶν ἐνιαυτῶν οὐκ ἀπορρέουσα, καὶ πλησίον τῆς πηγῆς πῦρ ἄνεισι (Paus. VIII 29, 1). So führt in Wirklichkeit eine genauere Prüfung gerade zu einer

¹ Paus. I 34, 4: ἔστι δὲ Ὠρωπίους πηγὴ πλησίον τοῦ ναοῦ, ἣν Ἀμφιαράου καλοῦσιν, οὔτε θύοντες οὐδὲν ἐς αὐτὴν οὔτ' ἐπὶ καθαρσίους ἢ χέριβι χρῆσθαι νομίζοντες· νόσον δὲ ἀκασθείσης ἀνδρὶ μαντεύματος γενομένου καθέστηκεν ἄργυρον ἀφεῖναι καὶ χρυσὸν ἐπίσημον ἐς τὴν πηγὴν· ταύτῃ γὰρ ἀνελεῖν τὸν Ἀμφιάρου λέγουσιν. Die letzte Bemerkung zeigt deutlich den chthonischen Charakter der Quelle. S. auch d. folg. Anm.

² Diodor V 4, 2: τὸν γὰρ Πλούτωνα μυθολογοῦσι τὴν ἀρκαγὴν ποιησάμενον ἀποκομῆσαι τὴν Κόρην ἐφ' ἄματος πλησίον τῶν Συρακουσῶν καὶ τὴν γῆν ἀναρρήξαντα αὐτὸν μὲν μετὰ τῆς ἀρκαγείσης δῦναι καθ' ἕδου, πηγὴν δ' ἀνεῖναι τὴν ὀνομαζομένην Κυάνην κτλ.

³ Hes. Ὀλυμπίας. Aber im Hinblick auf die ähnlichen Beispiele, wo der Name der Gottheit neben *καλοῦσι* oder *καλουμένη* im Genetiv steht, scheint mir so gut wie sicher, daß auch hier der Genetiv Ὀλυμπίας herzustellen ist. Es ist dieselbe Gottheit, die wir in Attika als *Γῆ Ὀλυμπία* finden, in deren *τίμενος* ähnlich wie bei Trapezus ein Erdsplatt war (Paus. I 18, 7), die in Syrakus ein Heiligtum hatte (Athen. XI 462b) und die doch wohl auch dem berühmten Olympia den Namen gegeben hat, wenngleich in späterer Zeit im Kult Ὀλυμπία nur als Beinamen der *Ἐλλείθνια* vorkommt (Paus. VI 20, 2), die aber selbst mit dem Kult der Erde verwandt ist.

Bestätigung der Angabe des Pausanias, und wir müssen dabei bleiben, daß Hagna eine Unterweltsgöttin ist. Aber es bleibt dann auch die Frage, wie jene Trennung der Hagna und Demeter im Kult zu erklären ist. Und so überraschend sie auf den ersten Blick sein mag, so wie wir nur das eigentümliche Wesen der Hagna tiefer zu verstehen suchen, wird sie ganz verständlich. Gewiß, Pausanias hat vom Standpunkt seiner Zeit aus die andanische *Ἄγνα* mit Recht mit *Κόρη* identifiziert, aber wir heute, auf Grund unserer vertieften religionsgeschichtlichen Kenntnis, werden etwas anders urteilen und vorsichtiger uns ausdrücken müssen. Denn diese *Ἄγνα*, die ‚Heilige‘ ist fürwahr keine *Κόρη*, die der Anlehnung an eine *Δημήτηρ* bedarf, sie ist vielmehr eine durchaus selbständige Vorstellungsform der Unterweltsgottheit, die derselben Vorstellungsreihe und derselben Kulturschicht angehört wie die *Ἄεσποινα* von Lykosura, die Erinys von Thelpusa, die *Χθονία* von Hermione und die *Μέλαινα* von Phigalia. Die drei letzteren erscheinen allerdings in historischer Zeit als Beinamen der Demeter. Aber daß Erinys¹ und Chthonia² ursprünglich selbständige, dann erst in Demeter aufgegangene Gottheiten waren, ist evident und bedarf wohl hier keines Wortes mehr. Nicht so anerkannt ist dieses Verhältnis vielleicht für Demeter *Μέλαινα*, und doch kann auch hier kein Zweifel an der ursprünglichen Selbständigkeit bestehen. Schon der Name *Μέλαινα* selbst, der ja wegen seiner adjektivischen Form zunächst einen Augenblick täuschen könnte, spricht in Wirklichkeit dafür. Wohl kommt der *Γῆ* selbst, aus der durch Differenzierung sowohl Demeter wie die anderen, im engeren Sinne chthonischen Erdgottheiten entstanden sind, das Attribut *μέλαινα* zu, aber für Demeter, nachdem sich einmal diese besondere, ich möchte sagen menschlichere Gottheit entwickelt hatte, paßte er nicht mehr, und das empfand auch das Volksbewußtsein, wenn es nach einer besonderen Erklärung dafür suchte und sie in dem Mythos von der Trauer der Demeter fand: *Μέλαιναν δὲ ἐπονομάσαι φασὶν αὐτὴν ὅτι καὶ ἡ θεὸς μέλαιναν τὴν ἐσθῆτα εἶχε.* (Paus. VIII 42, 4.) Entscheidend aber ist die bekannte bildliche Darstellung der Gottheit von Phigalia: die Göttin, die Kopf und Mähne eines Pferdes trägt und an dem Pferdekopf Schlangen (Paus. VIII 42, 4), hat von Hause aus nichts mit der mütterlichen Demeter zu tun, sondern ist klarlich eine Unterweltsgottheit, am nächsten der Erinys und der Medusa³ verwandt. An allen diesen Orten sind die

¹ S. v. Wilamowitz-Moellendorf in der Einleitung zu der Übersetzung der *Eumeniden* p. 225 f.

² Ihr ursprünglicher Name war wohl derselbe wie in der Stadt, cf. Hesych. s. v. *Ἐρμιόνη*· καὶ ἡ *Δημήτηρ* καὶ ἡ *Κόρη* ἐν *Συρακούσαις*.

³ Mit Unrecht immer noch von manchen als Personifikation der Sturmwolke aufgefaßt (auch von Gruppe *Griech. Myth. u. Rel.gesch.*, S. 837 u. 1141, 4).

Namen verschieden, auch die Vorstellungen enthielten ohne Zweifel hinsichtlich der äußeren Gestalt und Erscheinungsform manche Verschiedenheit, ein Schwanken, das auf dieser frühen Entwicklungsstufe nicht nur begreiflich, sondern notwendig ist¹, aber zugrunde lag überall derselbe Glaube, dieselbe Vorstellung von einer die Geheimnisse und die Macht der dunklen Erdtiefe verkörpernden Gottheit, oft wohl mehr nach der höllischen als nach der segnenden Seite empfunden. Zu ihr ist später dann Demeter, die Schöpfung des friedlicheren, freundlicheren Glaubens eines anderen Stammes getreten. An den meisten Orten ist sie mit jener alten Göttin verschmolzen,² während in Andania die Entwicklung nicht so weit gegangen ist, vielleicht unterbrochen eben durch die dorische Eroberung, und beide immer getrennt nebeneinander stehen geblieben sind.

Durch die vorstehende Erörterung ist bereits die Frage, welche der beiden Göttinnen, Hagna oder Demeter, in Andania die ältere ist, zu gunsten der ersteren beantwortet. Aber es ist wertvoll, daß dies auf doppelte Weise bestätigt wird. Zunächst ist hier noch einmal die Tatsache, daß die Quelle des Heiligtums in engster Verbindung mit Hagna steht, von Bedeutung. Denn Quellen und Grotten³ bilden oft den Aus-

Μέδουσα ist derselbe Name wie *Δέσποινα*, s. v. Wilamowitz *Einkl. z. d. Eumen.*, p. 226 f.

¹ Warum sollten sich die in Thelpusa wohnenden Menschen die bei ihnen hausende Unterweltsgöttin genau so vorstellen wie die in Andania oder Phigalia? Es scheint mir eine der wesentlichen Bedingungen zum Verständnis ältester Religionsgeschichte, daß man sich bewußt bleibt, daß auf dieser Stufe die Vorstellungen von einem und demselben göttlichen Wesen noch im Flusse sind und noch keine feste, starre Form gefunden haben. Der Mensch fühlt die Gottheit und sucht sich von diesem mehr oder minder klaren Gefühl eine Vorstellung zu bilden.

² Daß in Hermione Demeter erst später, man möchte beinahe sagen: in historischer Zeit hinzugekommen ist, hat hier der Mythos besonders deutlich festgehalten und ausgesprochen. Die Stelle (Paus. II 35, 4) ist wert ausgeschrieben zu werden: *τοῦτο τὸ ἱερόν Ἐρμιονεῖς μὲν Κλύμενον Φορωνέως παῖδα καὶ ἀδελφὴν Κλυμένου Χθονίαν τοὺς ἰδρυσαμένους φασὶν εἶναι, Ἀργεῖοι δὲ ὅτε ἐς τὴν Ἀργολίδα ἦλθε Δημήτηρ, τότε Ἄθεραν μὲν λέγουσι καὶ Μύσιον ὡς ξενίαν παρασχόντας τῇ θεῷ, Κολόνταν δὲ οὕτε οἴκῳ δέξασθαι τὴν θεὸν οὕτε ἀπονεύμαί τι ἄλλο ἐς τιμὴν· ταῦτα δὲ οὐ κατὰ γνώμην Χθονίᾳ τῇ θυγατρὶ ποιεῖν αὐτὸν κτλ.*

³ Lattermann hat mir seinerzeit auf eine briefliche Anfrage geantwortet, daß er in Andania von einer Grotte in der Nähe der Quelle nichts gehört und gesehen habe. Aber „vorhanden könnte eine ziemlich nahe der Quelle sein, die zwar schon in der Ebene liegt, aber unmittelbar am Fuße des Burgberges . . . Die Griechen haben mich vielleicht deswegen nicht auf die Grotte hingewiesen, weil sie sie nicht als ein archäologisches Objekt ansehen . . . Das Gestein des Burgberges, der sich scharf von der Ebene abhebt, ist nach Philippson Flysch; der ist ja oft mit Kalk durchsetzt und dann der Höhlenbildung nicht ungünstig.“

gangs- und Mittelpunkt des chthonischen Kultes. Kyane bei Syrakus sowie Grotte und Quelle der *Mélaiva* in Phigalia sind die wichtigsten Beispiele. Gerade also der Umstand, der Foucart zu seinem Verdacht an der überlieferten Bedeutung der *Ἄγνα* veranlaßte, spricht bei näherer Prüfung für sie als die eigentliche und älteste Herrin des Kultes.

Dazu kommt aber noch eine andere aus den Bestimmungen der Inschrift gewonnene Beobachtung, die für sich allein m. E. die Frage entscheidet. Bei der damaligen Neuordnung der Mysterien nämlich wurden einem gewissen Mnasistratos besondere Ehren- und Vorrechte gewährt. Die Inschrift selbst gibt keine weitere Auskunft über ihn. Aber schon Sauppe hatte den evidenten Schluß gezogen, daß der Mann der Familie angehörte, die bis dahin das erbliche Priestertum der Mysteriengottheiten besaß, und nun damals zu gunsten der Umwandlung in ein staatliches Priestertum auf seine Ansprüche verzichtete und die *κλίστη μυστική* samt den heiligen Büchern auslieferte, dafür aber jene Vorrechte als Dank erhielt.

Die urkundliche Bestätigung gibt jetzt jene neugefundene, der Mysterieninschrift offenbar zeitlich vorangehende argivische Inschrift, in der Mnasistratos als *μαντευόμενος* vorkommt und den Titel *ἱεροφάντης* trägt. Die Vorrechte nun, die er bei der Neuordnung der Mysterien erhielt, lassen sich deutlich in zwei Gruppen sondern: Daß er bei der Prozession den ersten Platz einnimmt (§ 6), den er sicher als Hierophant auch früher gehabt hatte, und samt seiner Familie zu dem Festmahl geladen wird (§ 19), ist ohne weiteres verständlich. Auffallend aber und für uns hier wichtig ist, daß die Obhut über die Quelle der Hagna ihm anvertraut wird und er die Häute gerade der bei der Quelle geopfert Tiere, die dort geweihten *τραπεζώματα* sowie ein Drittel der Gelder aus dem dort aufgestellten Opferstock erhält,¹ dagegen keinen Anteil an den übrigen Tier- und Geldopfern. Dies läßt sich ungezwungen doch nur so erklären, daß Mnasistratos früher als Hierophant gerade zu dem Kult der Hagna in besonderer Beziehung stand, daß mit anderen Worten der Mittelpunkt der Mysterien, in denen der Hierophant zelebrierte, eben die Göttin Hagna war.

¹ *Τὰς δὲ κράνας τὰς ὀνομασμένας διὰ τῶν ἀρχαίων ἐγγράφων Ἄγνας καὶ τοῦ γεγενημένου ποτὶ τὰ κρᾶνα ἀγάλματος τὴν ἐπιμέλειαν ἔχεται Μναςίστρατος ἕως ἂν ζεῖ καὶ μετεχέτω μετὰ τῶν ἱερῶν τῶν τε θυσῶν καὶ τῶν μυστηρίων καὶ ὅσα καὶ οἱ θύοντες ποτὶ τὰ κρᾶνα τραπέζωντι καὶ τῶν θυμάτων τὰ δέρματα λαμβανέτω Μν. τῶν τε διαφόρων ὅσα καὶ οἱ θύοντες ποτὶ τ. κρᾶνα προτιᾷηται ἢ εἰς τὸν θησαυρὸν — ἐμβάλωντι, λαμβανέτω Μναςίστρατος τὸ τρίτον μέρος.* Man könnte versucht sein, aus der Erwähnung der Mysterien mitten in diesem Paragraphen *περὶ τὰς κράνας* direkt zu schließen, daß auch die Mysterien bei der Quelle gefeiert wurden. Aber dieser Schluß ist nicht zwingend.

So vereinigen sich also die allgemeinen religionsgeschichtlichen Erwägungen, von denen ich ausging, mit den Indizien der Inschrift zu dem Ergebnis, daß Hagna und Demeter in der Tat ursprünglich nicht zusammengehören, daß Demeter erst später zu dem Kult hinzugekommen ist. Dies Ergebnis stimmt auch durchaus zu dem, was wir sonst über die Geschichte des Demeterkultes wissen: daß sie nicht der ältesten griechischen Schicht angehört und ihr Kult an manchen Orten, wie z. B. Eleusis erst später eingeführt wurde, ist ja anerkannt. Wir müssen demnach im Kult von Andania drei Schichten unterscheiden, die in der zeitlichen Reihenfolge durch die Namen Hagna, Demeter und Apollo Karneios bezeichnet werden und von denen die letzte ohne Zweifel als dorisch angesprochen werden muß.

III.

Soweit war ich einst mit meiner Untersuchung gekommen, da las ich den bekannten Aufsatz Kretschmers in der *Glotta* I 9ff., in dem er scharfsinnig aus sprachlichen Gründen zu erweisen sucht, daß im Peloponnes nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, zwei Schichten griechischer Bevölkerung, eine dorische und eine vordorische, nämlich die achäische, zu unterscheiden seien, sondern drei: die älteste ionische, eine zweite achäische¹ und eine dritte dorische. Es lag nahe, damit die drei von mir gefundenen Kultschichten zu vergleichen, und wenn auch Kretschmers Beweise nicht zwingend sind, so ist jedenfalls die Übereinstimmung seiner sprachlichen und meiner religionsgeschichtlichen Ergebnisse wichtig genug, um die Frage noch einmal von dieser Seite aus neu aufzurollen und sich die Folgerungen für die Religionsgeschichte klarzumachen. Wenn man jene drei Stammeschichten auf die Kulte überträgt, so ergibt sich, daß Hagna der ionischen, Demeter der achäischen und Apollon Karneios der dorischen Schicht entspricht. Der Zusammenhang des Karneios-Kultes mit der dorischen Eroberung ist bereits durch die vorangehende Untersuchung erörtert und bestätigt. Aber auch Demeter als Vertreterin der achäischen Schicht steht durchaus im Einklang mit dem, was sonst die Überlieferung über die Geschichte ihres Kultes an die Hand gibt. Die achäische Phthiotis ist

¹ Bekanntlich hat Beloch in s. *Griech. Gesch.*² gegen den Namen „achäisch“ für die nicht-ionischen vordorischen Stämme scharf polemisiert, aber m. E. ohne genügenden Grund, wie auch seine ganze Wanderungs-Hypothese und seine Gleichsetzung von dorisch = achäisch eine willkürliche Konstruktion ist, die nicht nur mit einzelnen Angaben, sondern mit dem ganzen Tenor und Sinn der Überlieferung im Widerspruch steht. Gewiß ist eine Sache deshalb, weil sie überliefert ist, noch nicht richtig, sie ist aber deshalb auch noch nicht falsch. Siehe über die ganze Frage die besonnenen, scharfsinnigen Ausführungen von M. P. Nilsson in den *Gött. gel. Anz.* 1914, S. 532 ff.

zusammen mit dem dotischen Gefilde eine der ältesten Stätten des Demeterkultes und wohl auch ein Hauptausgangspunkt seiner Verbreitung (s. Kern bei Pauly-Wissowa RE IV 2714 ff.), und Kreta, wohin Demeter sehr früh gekommen zu sein scheint, gehört zu den wenigen Landschaften, für die die Achäer als Bevölkerungsschicht sicher bezeugt sind.¹ Dazu drängt sich dann in diesem Zusammenhang natürlich die Frage nach der Bedeutung der *Ἀημίτηρ Ἀχαιά* auf. Die nächstliegende, einfachste Erklärung, die auch Wilamowitz gebilligt hat, ist, daß die Göttin eben hier „die Achäerin“ heißt, d. h. also doch mit dem Namen des Stammes, der der Träger ihrer Verehrung war, bezeichnet wird. Freilich hat man dem von anderer Seite widersprochen und andere Deutungen versucht, die aber keineswegs befriedigen. Die antike Erklärung, die *Ἀχαιά* von *ἄχος* ableiten will, findet freilich wohl nur wenig Anhänger², und die Gleichsetzung von *Ἀχαιά* mit *Ἀχελωία*, die Gruppe *Griech. Myth.*, p. 1177, 1 wagt, schwebt, soviel ich sehe, völlig in der Luft. Aber selbst die von Lagercrantz vorgeschlagene Erklärung: *Ἀχαιά* sei = *Ὀχαιά* und von *ὄχη* „Nahrung“ abzuleiten, kann trotz des Beifalls, den einst Nilsson gespendet (Gr. Feste 326), nicht richtig sein, nicht etwa wegen der Assimilation des *o*, sondern weil das Substantiv *ὄχη*, das doch offenbar von *ἔχω* abgeleitet ist und eigentlich also ungefähr „Unterhalt“ bedeutet, kein prägnantes und eigentliches Wort für „Nahrung“ ist und deshalb sehr wenig geeignet, die „kornspendende Göttin des Ackerbaues“ zu bezeichnen. Freilich will ich nicht bestreiten, daß auch gegen die einfache Deutung „Achäerin“ Bedenken bestehen. Zwar das Bedenken, das Farnell entwickelt, beruht m. E. auf einem methodischen Fehlschluß. Nachdem nämlich Farnell die für Demeter *Ἀχαιά* in Boiotien und Attika bezeugten Kultstätten besprochen hat, sagt er: *it is a suspicious fact that we do not find this title Ἀχαιά in the districts, that were known to have been settled by the Achacan, but just in places where we have no reason to assume such settlement* (Cults III p. 70). Aber ich meine, beinahe das Umgekehrte ist richtig: die Achäer selbst können ihre eigene Göttin nicht durch dieses Epitheton ausgezeichnet haben, sondern im Gegenteil, nur wo sie selbst nicht saßen oder wenigstens nicht den herrschenden Teil der Bevölkerung ausmachten, konnte die einheimische, nicht-achäische Bevölkerung die stammfremde Gottheit,

¹ Homer τ 177 ff.; vgl. dazu E. Meyer *Forsch.* I 47 ff.

² wie z. B. Farnell *Cults* III 70, der sogar die Vermutung wagt, daß in der Inschr. v. Thespieae IG VII 1867 die ursprüngliche Form *Ἀχαιά* erhalten ist. Da aber diese Inschrift aus der Kaiserzeit stammt und in dem marathonischen Festkalender (Prott, *Fasti Sacri* 26 Z. 27), der aus der 1. Hälfte des IV. Jahrhunderts v. Chr. stammt, die Form *Ἀχαιά* steht, muß diese letztere als die authentische gelten.

deren Kult sie bei sich aufnahm, mit dem Namen eben des Stammes, von dem sie ihn übernahm, nennen. Es ist also durchaus verständlich und eher dafür als dagegen sprechend, daß gerade in Boiotien und Attika der Name *Ἀχαια* sich findet. Auffallender ist schon, daß gerade nur auf diesem doch ziemlich eng begrenzten Gebiet sich diese Bezeichnung der Herkunft erhalten hat, und wenn ferner im marathonischen Festkalender der Name *Ἀχαια* allein steht ohne vorausgehendes *Δήμητρι*, so legt die Analogie anderer solcher Fälle¹ den Zweifel nahe, ob überhaupt *Ἀχαια* ein Beinamen der Demeter ist und sich nicht vielmehr hier irgendeine Sondergottheit verbirgt, deren Name freilich doch mit dem der Achäer zusammenhängen mag. Aber wie man auch über diese Frage denken mag, das bleibt bestehen, daß die Zuweisung der Demeter an die achäische Schicht im Einklang steht mit unserer sonstigen Kenntnis von der Geschichte ihres Kults, wie auch Farnell selbst ausdrücklich zugibt.

So bleibt die Frage, ob sich für den ionischen Charakter der Hagna irgendetwas zur Unterstützung anführen läßt oder, um genauer zu sprechen und den Namen „ionisch“, der ja doch nur eine Aushilfe ist, zu vermeiden, dafür, daß sie zu der ältesten griechischen Schicht gehört, die wir auch in der attisch-ionischen Bevölkerung erkennen. Hier ist nun natürlich große Vorsicht geboten, weil *ἄγνα* kein wirklicher Eigenname ist, sondern ein Appellativum, das überall und jederzeit einer Göttin beigelegt werden konnte und beigelegt worden ist. Immerhin wird doch, wer der Untersuchung soweit gefolgt ist, es bedeutungsvoll finden, daß gerade in Attika relativ zahlreiche mit *ἄγνός* zusammengesetzte Namen vorkommen², wie *ἄγνων*, *Ἀγνόδημος*, *Ἀγνόθεος*; auch der Demos Hagnus gehört hierher. Besonders wichtig ist aber der Name *Ἀγνόδωρος*.³ Denn bekanntlich bezeichnen die so mit *-δωρος* gebildeten Namen den Träger meist als das Geschenk einer Gottheit wie *Ἀπολλόδωρος*, *Ἀρτεμίδωρος*, *Ἀθηνόδωρος*, *Διόδωρος*, so daß Letronne und Usener (*Götternamen*, S. 151 und 352 ff.) sonst nicht bezeugte Gottheiten eben aus solchen Namen erschlossen und nachgewiesen haben. So dürfen wir

¹ so ist *Χλόη*, die im marath. Kalender allein steht B 49, wohl sicher eine solche Sondergöttin, vgl. Usener *Götternamen* 242; anders Farnell *Cults* III 33, s. dagegen wieder meine Ausführungen *Gött. gel. Anz.* 1911, p. 113 f.

² In den Indices der *Inscriptiones Atticae* habe ich für Bd. I und II gefunden 9 mal *Ἀγνιας*, 16 mal *Ἀγνόδημος*, 12 mal *ἄγνων*, 10 mal *Ἀγνόθεος* (dazu 1 *Ἀγνοθέα*), 5 mal *Ἀγνωνίδης*, 2 mal *Ἀγνόκλεια*, je 1 mal *Ἀγνοθέμις*, *Ἀγνιαδης*, *Ἀγνησίας*, *Ἀγνόστρατος*. Dagegen in dem die Kaiserzeit umfassenden III. Bd. nur 1 mal *Ἀγιάδης* und 6 mal den offenbar erst spät gebildeten Namen *ἄγνός*, was mir bezeichnend scheint.

³ *Lysias* XIII 55. Es handelt sich um einen Schwager des Kritias, also doch wohl, was bemerkenswert ist, um das Mitglied einer alten Familie.

also mit gutem Grunde aus dem Namen Ἀγνόδορος schließen, daß auch einmal in Attika die Göttin Ἄγνα verehrt und dann durch Demeter und Κόρη verdrängt oder wenigstens¹ völlig in den Hintergrund gedrängt wurde. Der weitere Schluß ist dann, auch die andern mit Ἄγνο- zusammengesetzten Namen auf dieselbe alte Göttin Ἄγνα zu beziehen. Wenn sich aber gerade in Attika so deutliche und zahlreiche Spuren ihrer einstigen Verehrung finden, so ist das allerdings, denke ich, eine sehr starke Stütze für die oben aus Andania gewonnene Ansicht, daß Ἄγνα zu der ältesten, der sog. ionischen Schicht gehört.²

IV.

Neben der Göttin der Unterwelt pflegt der Gott zu stehen, der ebenfalls sowohl nach der segnenden wie nach der höllischen Seite, mehr jedoch wohl nach dieser Seite gedachte Herr der Tiefe, der Erde. So nicht nur im Mythos, wo Persephone und Hades untrennbar zusammengehören, sondern auch im Kult: neben Κόρη steht in Eleusis Πλούτων³, neben der Χθονία in Hermione Κλύμενος, neben Μέλαινα in Phigalia Poseidon, und gewissermaßen als Prototyp kann das ebenfalls in Eleusis erwähnte Paar ὁ θεός und ἡ θεά dienen. Sollte nicht auch in Andania Hagna ihr männliches Gegenbild gehabt haben? An sich ist das durchaus wahrscheinlich, und die Überlieferung bedarf daher eindringender Prüfung. Freilich, Hermes wird man trotz der bekannten chthonischen Seite seines Wesens beiseite lassen müssen, da er wohl

¹ Es wäre voreilig, einen Schluß aus dem Umstande zu ziehen, daß wir kein Zeugnis für ihren Kult in Attika kennen. Das kann Zufall sein. In dieser Hinsicht mahnt der so wertvolle marathonsische Festkalender (Prot *Fasti* Nr. 26) zur Vorsicht. Wer hätte ohne ihn gehnt, daß in Attika Iolaos, ein Γάλλος und ein Νεανίας, die Ἀκάμαντες verehrt wurden? Warum soll nicht auch die Ἄγνα in historischer Zeit in einem Demos, z. B. in Hagnus, noch ihren Kult gehabt haben, und es fehlt uns nur ein dem marathonschen entsprechender Festkalender? S. auch die attische in Chalkis gefundene Inschr. *Leg. Sacr.* 10, die auch bis dahin unbekannte Kulte wie den des Xuthos kennen lehrt.

² Auf den Inseln und in Kleinasien kommt der Name seltener vor. So findet sich in den Indices für die Kykladen kein Beispiel. Aber ein Kult wie der der Hagna und der verwandten Gottheiten haftet am Ort, und es wäre deshalb verständlich, wenn er sich auf kolonialem Gebiet seltener fände. Ja, man könnte sagen, die Ἄγνο-Namen, die sich dort finden, beweisen noch nicht dort heimischen Kult, da die Namen mit den Familien von dem Mutterland mitgebracht sein können. [Über Personennamen mit ἄγν- siehe auch Williger *Hagios* (RGV XIX 1) 69—72. W.]

³ Schon in der alten *lex sacra IG I 5, Leges Sacrae 2*, wo die Ergänzung Πλούτων in der letzten Zeile, wie man auch über das anschließende δ...χοι denken mag, sicher scheint. Es folgt Θεαίν. ³ S. Verhandlungsbericht S. 171.

kaum als Herr der Unterwelt verehrt worden ist. Es fehlt also, wie zuzugeben ist, unter den Gottheiten des offiziellen Mysterienkultes, wie ihn die historische Zeit oder wenigstens jene um 100 v. Chr. erfolgte Neuordnung kennt, die der Hagna entsprechende männliche Gottheit. Aber dabei dürfen wir uns nicht beruhigen, und in der Tat sind noch IV 3, 10 bezeugten *ἐναγισμός*. Es heißt hier: *Συβότας δὲ ὁ Λωιάδα τῷ τε ποταμῷ κατεστῆσατο τῷ Παμίσῳ κατὰ ἔτος ἕκαστον θύειν τὸν βασιλεύοντα καὶ Ἐδρύτῳ τῷ Μελανέως ἐναγίζειν ἐν Οἰχαλλῶ παρὰ τῆς τελετῆς τῶν Μεγάλων Θεῶν ἀγομένης ἔτι ἐν Ἀνδανίᾳ*. Vorher hat Pausanias, c. 2,2 von Melaneus erzählt: *Παρὰ τοῦτον ἀφίκετο, ὡς οἱ Μεσσημιοὶ φασί, Μελανεύς, τοξεῦεν ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ διὰ τοῦτο Ἀπόλλωνος εἶναι νομιζόμενος. Καὶ οἱ τῆς χώρας τὸ Καρνεϊάσιον, τότε δὲ Οἰχαλλῶν κληθεῖσαν, ἀπένευμεν ὁ Περίηρης ἐνοικῆσαι γενέσθαι δὲ ὄνομα Οἰχαλλῶν τῇ πόλει φασὶν ἀπὸ τοῦ Μελανέως τῆς γυναικός*. Ich zweifle nicht, daß dieser Melaneus, der „Schwarze,“ der hier als Vater des selbst eng mit dem Hades verbundenen Eurytos erscheint, in Andania ursprünglich als Herr der dunklen Erdtiefe, der Unterwelt, verehrt wurde und so das männliche Gegenstück zu der Melaina von Phigalia bildete. Als ich 1913 in Marburg diesen Gedanken vortrug, fand ich allerdings bei Ernst Maass scharfen Widerspruch: es sei doch „Schwarz“ ein ganz üblicher Menschenname, warum wolle man da in jedem griechischen Schwarz einen Gott wittern. Doch hat mich dieser Widerspruch nicht überzeugt, im Gegenteil die wiederholte nähere Prüfung hat mich in meiner Ansicht noch mehr bestärkt. Natürlich ist zuzugeben, daß *Μέλας* und seine Weiterbildungen ebenso wie unser „Schwarz“ einen Menschen bezeichnen können. Selbst „Teuffel“ heißen bei uns ja ganz harmlose Menschen. Aber wenn es sich um einen Heros des Mythos handelt und dieser Heros Objekt einer Kulthandlung, eines *ἐναγισμός* ist, dann gewinnt die Sache doch sofort ein ganz anderes Aussehen. Mit der einfachen Gleichsetzung von *ἐναγισμός* = Totenopfer, also Empfänger des *ἐναγισμός* = gestorbener Mensch, ist es doch nicht getan. Daß der Totenkult im wesentlichen mit dem chthonischen Kult identisch ist, steht fest, und daß sich in dem großen Heer der in historischer Zeit verehrten Heroen zwei ganz verschiedene Elemente zusammenfinden, nämlich einerseits nach ihrem Tode heroisierte Menschen und andererseits zu Heroen herabgesunkene Götter, das muß nach Rohde und Usener ebenfalls als sicher gelten. Der ursprünglich göttliche Charakter ist vor allem bei denjenigen Heroen wahrscheinlich, die mit dem Kult eines großen Gottes in der Weise verbunden sind, daß ihnen vor der Feier für diesen Gott selbst geopfert wird, daß ihnen also ein sogen. „Voropfer“ gebracht wird. Das typische Beispiel ist seit Rohdes glänzender Darstellung der Heros Hyakinthos zu Amyklai, dem vor den

dem Apollon gefeierten Hyakinthien geopfert wurde.¹ Woraus Rohde den evidenten und m. W. auch noch nie angefochtenen Schluß gezogen hat², daß ursprünglich eben Hyakinthos der Gott der Hyakinthien war und erst später durch Apoll in die Rolle eines Heros zurückgedrängt wurde. Solche Beispiele finden sich noch eine ganze Anzahl³, und zu ihnen gehört auch jener andanische *ἔναγισμός*. Allerdings erscheint in der Überlieferung über Andania nicht Melaneus selbst, sondern sein „Sohn“ Eurytos als Empfänger des Opfers. Aber das ist eine Verschiebung und Verknüpfung, wie sie die ausgleichende Wirkung des Mythos leicht bewirkt. Eurytos selbst ist ja ebenso wie Neleus nur ein Doppelgänger des Hades⁴, und in seiner Besiegung durch Apollon spiegelt sich vielleicht weniger die Besiegung des Dunkels durch das Licht, an die man zunächst denken könnte, als die Verdrängung seines Kultes durch den des Apollon ab. Eurytos und Melaneus sind in Wahrheit nur zwei verschiedene Namen für dasselbe göttliche Wesen, und die Frage ist nur, ob der Name Eurytos in Andania selbst bodenständig und primär oder ob er nicht vielmehr erst durch mythische Verknüpfung hingebacht wurde. Daß dies letztere der Fall ist, daß also Melaneus in Andania ursprünglicher ist, scheint mir sicher. Dafür spricht nicht nur der Umstand, daß Eurytos als berühmte Sagenfigur leicht sich später eindringen konnte, nicht nur die Analogie mit der arkadischen Melaina, sondern vor allem jene andere Überlieferung der Messenier, die Melaneus zum Herrn von Oichalia, dem späteren Karneiasion macht. Ich habe die Stelle oben bereits abgedruckt und bitte, jetzt noch einmal mit dem durch die vorangehende Untersuchung, wenn ich so sagen darf, geschärften Sinn die Worte zu lesen: *ἀφίκετο . . . Μελανεύς, τοξέειν*

¹ Pausan III 19. 3. ² *Psyche* I⁴ 137 ff.

³ s. Rohde *Psyche* I⁴ p. 139, Anm. 2, L. Ziehen *Rhein. Mus.* 59 (1904), S. 395 f., *Eitrem Opferritus u. Voropfer der Griechen u. Römer* p. 468.

⁴ Der in der Sage eine so große Rolle spielende Eurytos bedarf einer eigenen Untersuchung, bei der aber die dichten Ranken, die der Mythos um ihn und andere Gestalten geschlungen, sorgfältig zu entfernen sind. Daß er selbst eine alte Gottheit ist, dürfte heute doch wohl allgemein zugestanden werden (so auch A. Gercke *Neue Jahrbücher* 1905, XV S. 406). Daß er mit Hades gleichzusetzen ist, hat man, soviel ich mich erinnere, ebenfalls schon ausgesprochen, wenn ich auch nicht weiß, wer es getan hat. Jedenfalls bin ich überzeugt davon. Sein Kampf gegen Herakles ist wie dessen Kampf gegen Neleus und die Neliden eine Dublette des Kampfes zwischen Hades und Herakles, wobei wichtig ist, daß an Stelle von Herakles bei Homer Ϝ 226 f. als Gegner Apollo erscheint. Auch der Name Oichalia, der eng mit dem des Eurytos verknüpft ist, und das mit den verschiedenen Oichalia zusammenhängende Problem, das bisher, soweit ich sehe, immer nur sagengeschichtlich behandelt worden ist, findet dadurch bessere Erklärung. S. darüber und über Neleus weiter unten.

ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ διὰ τοῦτο Ἀπόλλωνος εἶναι νομιζόμενος, καὶ οἱ τῆς χώρας τὸ Καρνεϊάσιον, τότε δὲ Οἰχαλίαν κληθεῖσαν, ἀπένειμεν ὁ Περιήρης ἐνοικῆσαι. γενέσθαι δὲ ὄνομα Οἰχαλίαν τῇ πόλει φασὶν ἀπὸ τοῦ Μελανέως τῆς γυναικός, und frage, ob nicht selbst in dieser späten Überlieferung das Echte und Ursprüngliche noch ganz deutlich erkennbar zutage tritt. Allerdings, diese Überlieferung nennt Melaneus einen guten Bogenschützen. Sollen wir aber deshalb wirklich annehmen, daß es einmal einen Messenier namens „Schwarz“ gegeben hat, der sich als Bogenschütze auszeichnete und deshalb von dem König des Landes mit einem Stück Land — was sage ich! mit dem größten Heiligtum beschenkt wurde, das er sogar nach seiner Gattin Oichalia nennen durfte? Ich glaube, das widerlegt sich selbst, und ich möchte nur betonen, daß es erstaunlich ist, wieviel doch die Sage hier bewahrt hat: sie weiß noch, daß Melaneus einmal der Herr von Oichalia war, der uralten Kultstätte, die vor dem Einfall der Dorier diesen Namen trug, sie knüpft ein besonders enges Band zwischen dem Heiligtum und ihm dadurch, daß sie seiner Gattin denselben Namen gibt, und selbst das spätere Verhältnis zu Apollon Karneios schimmert in den an sich ja nicht ganz klaren Worten Ἀπόλλωνος εἶναι νομιζόμενος hindurch. Gemeint muß doch sein, daß Melaneus als Sohn Apollons galt, und so hat sich ja in der Tat der Mythos oft geholfen, daß er die in einem Kult verbundenen, ursprünglich aber aus verschiedenen geschichtlichen Epochen stammenden Gottheiten miteinander in verwandtschaftliche¹ Beziehungen brachte, wobei der später eingedrungene siegreiche Gott meist als der Vater erscheint.

Und Oichalia? Daß der Name echt ist, d. h. also daß die Kultstätte in Andania wirklich einmal in alter Zeit diesen Namen führte, wird wohl niemand, der sich die Geschichte der Überlieferung und ihre durch die bisherige Untersuchung begründete Glaubwürdigkeit vergewärtigt, verkennen. Zugleich ergibt sich aber, daß dieser Name nicht der einer politischen Gemeinde ist, sondern durchaus religiöse Bedeutung hat und eben deshalb an verschiedenen Orten wiederkehrt. Und zwar spricht, da er in Andania mit dem Kult der Ἄγνα und des Melaneus, an anderen Orten mit Eurytos verknüpft ist, den wir mit gutem Grunde mit Hades gleichsetzen, große Wahrscheinlichkeit dafür, daß seine Bedeutung in irgendeiner näheren Beziehung zur Unterwelt steht, vielleicht z. B. wie Pylos an Stätten haftete, die man für den Eingang in die Unterwelt hielt. Und wenn dies richtig ist, sollte es dann zu gewagt sein, *Οἰχαλία* mit *οἴχομαι* und den *οἰχόμενοι* zusammen-

¹ oder erotische. Dann ist der siegreiche Gott der *ἐραστής* wie Apollon gegenüber Hyakinthos (Pausan. III 19, 4) oder Daphne. Ein anderer Ausdruck solcher Kultvermischung ist es, daß der ältere den neuen Gott, der ihn verdrängt, bei sich aufnimmt.

zubringen? Es wäre dann ungefähr derselbe Name wie das Achilleische $\Phiθίη$, das nach Kretschmers bestechender Vermutung¹ der Ort der $\phiθίης$ ist, ein Wort, das Wurzelnamen zu $\phiθίω$ ist und so viel wie $\phiθίμενοι$, die Toten bedeutet. Der Unterschied zu Oichalia wäre nur der, daß Phthie, wie es scheint, überhaupt keine wirkliche, sondern nur eine mythische, lediglich in der Phantasie bestehende Örtlichkeit war, während der Name Oichalia mindestens an der Stätte zu Andania haftete.

V.

Ich habe in dem vorigen Abschnitt nachzuweisen versucht, daß wie in Phigalia in ältester Zeit *Μέλαινα* so in der ältesten Kultschicht von Andania neben Hagna *Μελανεύς* stand, eine Gottheit, in der sich die unheimliche Finsternis der Unterwelt mit ihren Schrecken verkörpert, eine, wenn ich so sagen darf, primitivere, volkstümlichere Anschauungsform des Hades. Von hier aus fällt aber auch willkommenes Licht auf eine ganze Reihe anderer Zeugnisse und deckt Zusammenhänge zwischen Gestalten auf, die in der Überlieferung voneinander getrennt sind und auch in der neueren Forschung fast immer getrennt behandelt werden. Denn diese Gestalt des „Schwarzen“ begegnet uns ja bekanntlich noch an vielen andern Stellen im Mythos und vereinzelt sogar im Kult. In der Überlieferung freilich handelt es sich durchweg wie bei dem andanischen Melaneus um mythische Heroen, vor allem Heroen der Stammesagen, und nur hier und da verrät sich der ursprüngliche göttliche Charakter. Aber überblickt man alle diese Zeugnisse von dem festen Boden aus, den wir in Andania gewonnen haben, so scheint mir kein Zweifel mehr möglich, daß wir es in allen diesen Fällen mit derselben von der ältesten griechischen, den Ionern besonders nahestehenden Bevölkerung geschaffenen Vorstellung von dem Unterweltsgotte zu tun haben, daß also Andania mit allen jenen Orten durch unsichtbare Fäden verknüpft ist, die wie ein Netz einen großen Teil Griechenlands überziehen. Die Fülle der Zeugnisse ist so groß, ihre Interpretation z. T. von so verwickelten Untersuchungen abhängig, daß ich leider eine erschöpfende Behandlung nicht zu bieten vermag und mich auf einige bezeichnende Beispiele beschränken muß. Ich setze dabei in Useners Sinne² als selbstverständlich voraus, daß nicht nur die durch formale sondern auch die durch begriffliche Wucherung von *Μέλας* weiter gebildeten Namen auf dieselbe Vorstellung zurückgehen und nur als verschiedene Ausdrucksformen desselben göttlichen Wesens zu gelten haben. Wer also auf einem Rappen reitet, der *Μελάνιππος*, ist dasselbe

¹ *Glotta* IV 305 ff.² *Götternamen* S. 48 ff.

dämonische Wesen wie der, der einfach *Μέλας* oder mit formaler Wucherung *Μελανεύς* oder *Μέλανθος* genannt wird.

Gerade ein *Μελάνπιπος* bildet ein besonders klares und, wie ich glaube, sicheres Beispiel dafür, daß wir es nicht mit einem Heros des Mythos, sondern dem Vertreter eines uralten, vordorischen Kultus zu tun haben.¹ Herodot V 67 erzählt nämlich von Kleisthenes, dem Tyrannen von Sekyon, dieser habe, um den Kult des Adrastos zu unterdrücken, aus Theben den Kult des Melanippos, des Sohnes des Astakos, eingeführt: *τέμνός οἱ ἀπέδεξε ἐν αὐτῷ τῷ προτανητῷ — — — θυσίας τε καὶ ὄρτας Ἀδρήστου ἀπελόμενος ἔδωκε τῷ Μελανίππῳ*. Daß der Kult aus einer fremden Stadt wie Theben geholt wurde, ist doch sicher eine spätere konziliatorische Erfindung, um den sekyonischen Melanippos mit dem berühmteren thebanischen Melanippos, der sein Grab auf dem Wege von Theben nach Chalkis hatte (Pausan. IX 18, 1), zu verknüpfen. Denn für die Absicht, den herrschenden Kult des Adrastos zu verdrängen, war ein fremder unbekannter Kult so wenig wie möglich geeignet. Das konnte, wenn überhaupt, nur ein Kult, der in Sekyon bodenständig war und auf alte Sympathien rechnen durfte. Den Schlüssel gibt die sichere Tatsache, daß Kleisthenes von Sekyon die herrschende dorische Klasse bekämpfte und sich auf die vordorische Bevölkerung stützte, und erschließt ein ganz ähnliches Verhältnis wie in Andania: der Kult des Melanippos gehörte der vordorischen Bevölkerungsschicht an und war von den dorischen Eroberern unterdrückt oder in den Hintergrund gedrängt worden, genau wie die andanischen Mysterien-gottheiten. Als dann Kleisthenes seinerseits wieder die Dorier unterdrückte, brachte er den alten Kult nicht nur wieder zu Ehren, sondern suchte, was Epaminondas zwei Jahrhunderte später nicht mehr wagen durfte, den dorischen Kult zu beseitigen. Der thebanische Melanippos aber ist natürlich dieselbe in Boeotien verehrte und später heroisierte Gottheit, und das Grab auf dem Wege nach Chalkis ist ebenso zu beurteilen wie so viele Heroengräber, die in Wahrheit Kultstätten alter chthonischer Gottheiten sind, worüber nach E. Rohde² wohl kein weiteres Wort nötig ist. Und nun ist auch sofort klar, welche Bewandnis es mit dem attischen *Μελανιππειον* hat, das Kleidemos als in Melite gelegen erwähnt und dessen kultischer Charakter in der Bezeichnung *ἡρώων* noch klar zum Ausdruck kommt: dieser Melanippos ist der alte Unter-

¹ Die Abhandlung von Luebbert *De Pindaro Clisthenis Sicyonii institutorum censore* (Bonn. Progr. 1884), die über den dorischen Charakter des Adrastos-Kultes wertvollen Aufschluß gibt, geht auf Melanippos leider nicht näher ein.

² *Psyche* I⁴ S. 159 ff.

weltsdämon von Melite, und ich vermute, daß er hier noch in historischer Zeit, genau wie der *Εὔρυτος Μελανέως* in Andania, seinen Kult hatte.

Verwickelter liegt die Sache bei dem Melanippos, der in der Legende des Tempels der *Ἄρτεμις Τρικλαρία* zu Patrae eine Rolle spielt (Paus. VII 19). Aber daß auch hier ein alter Ortsdämon sich verbirgt, der ursprünglich wohl zusammen mit einer *Τρικλαρία* genannten Göttin¹ den Hades verkörperte, ist mir nicht zweifelhaft. Wichtig dabei und in der Richtung der von mir gewonnenen historischen Fixierung liegend ist, daß der Kult ausdrücklich als ein Kult der dort wohnenden Ioner bezeichnet wird.

Eigenartig steht es mit dem Heros *Μέλανθος*² oder *Μελάνθιος*, und die gesamte Überlieferung bedürfte unter dem von mir angegebenen neuen Gesichtspunkt einer umfassenden, eingehenderen Untersuchung. Ich muß mich leider auf einige besonders wichtige Hinweise beschränken und gehe dabei aus von dem Held der bekannten Apaturienlegende. Wenn man ihren Kern betrachtet, der in dem Kampf zwischen dem „Blonden“, *Ξανθός*, und dem „Schwarzen“ besteht, so drängt sich von selbst die Überzeugung auf, daß wir es hier nicht mit einem historischen, sondern einem religiösen Mythos zu tun haben und hier die Erinnerung an alte göttliche Gestalten bewahrt ist. Dies ist auch längst von Usener erkannt, der in den beiden Gegnern alte ionische Gottheiten sah.³ Nur war die natursymbolische Deutung auf den Kampf zwischen Sommer und Winter nicht recht begründet. Eher läßt sich an den Kampf zwischen Licht und Finsternis denken, wobei sich eben naturgemäß die letztere in der Gottheit des finstern Hades verkörpert.⁴

¹ Daß der Name von *κλάρος* abgeleitet ist (Nilsson *Feste* p. 217), glaube ich trotz der drei Bestandteile von Patrae nicht. Die *Τρικλαρία* ist vielmehr = *Τρικραρία*, wie *ναύκληρος* aus *ναύκραρος* entstanden ist (s. die wohl abschließende Untersuchung v. Solmsen *Rhein. Mus.* 1898, Bd. 53 S. 159 ff.), und derselbe Beiname wie der für Hekate bezugte *τρικράνος* oder *τριπρόσωπος* (Usener *Rhein. Mus.* 58 S. 165). Ob übrigens die Vorstellung der dreiköpfigen Gottheit wirklich, wie Usener wollte, gegenüber der dreivollgestaltigen Bildung die spätere Entwicklung darstellt, bezweifle ich. Ich denke, das Unheimliche und Schreckliche des Hades soll in dem verdoppelten oder dreifachen Kopfe seinen Ausdruck finden, wie ja auch der Höllenhund *Κέρβερος* dreiköpfig ist.

² s. über ihn auch Eitrem, *Beiträge* S. 169 ff., wo das 7. Kapitel, „Die mythischen Kolonienegründer der Griechen“, überhaupt viel Material bringt.

³ *Kl. Schriften* IV 293 ff. (wo besonders S. 295 Anm. ** zu beachten, die im *Rhein. Mus.* nicht stand), *Götternamen* S. 221.

⁴ Wenn nach der einen Version Xanthos und Melanthos um den Besitz von *Μελαιναί* (schol. Platon. *Symp.* p. 208D) oder um *Κελαιναί* (schol. Arist. *Pac.* 890) kämpfen, so ist von meiner Auffassung aus der Ausgang des Kampfes verständlich: *Μελαιναί* ist ein Name des Hades, und im Kampf um diesen siegt natürlich der Herr des Hades. Auch das Schwanken der Überlieferung

Jedenfalls aber liegt hier ungefähr dieselbe alte Gottheit vor wie in Melaneus und Melanippos, und wenn mit der Apaturien-Sage auch der Kult des Διώνυσος Μελαναιγίς verknüpft wird¹, so liegt der Schluß nahe, daß Dionysos hier wie an andern Orten erst später sich eingedrängt hat und ursprünglich eben der „Schwarze“, als Μέλανθος oder Μελαναιγίς vorgestellt, der Herr des Kultes war.

Ein zweites wichtiges Zeugnis bietet Demon im 4. Buch seiner Atthis (Athen III p. 96d): Μέλανθος Μεσσήμιος ἐκπεσὼν τῆς πατρίδος ἐπήρετο τὴν Πυθίαν, ὅπου κατοικήσει. ἡ δὲ ἔφη, ἔνθα ἂν ξενίοις πρῶτον τιμηθῆ τοὺς πόδας αὐτῶ καὶ τὴν κεφαλὴν ἐπὶ τῷ δελπνῷ παραθέντων· καὶ τοῦτ' ἐγένετο αὐτῶ ἐν Ἐλευσίνι. τῶν ἱερειῶν γὰρ τότε πάτριόν τινα ἑορτὴν ἐπιτελουσῶν καὶ πάντα τὰ κρέα κατανηλωκυῶν, τῶν δὲ ποδῶν καὶ τῆς κεφαλῆς ὑπολόπων ὄντων ταῦτα τῷ Μελάνθῳ ἀπέστειλαν. Es scheint mir evident, daß diese Erzählung auf eine Kultlegende zurückgeht, die die Verwendung des Kopfes und der Füße der Opfertiere erklären sollte. Wahrscheinlich also erhielt im Opferritual der historischen Zeit bei einem größeren Opfer, das einer Hauptgottheit dargebracht wurde, der Heros Melanthos jene Stücke als seinen Anteil.² Eine gewisse Parallele gibt die Bestimmung der Labyadeninschrift ἃ δὲ Φάνοτος ἐπέδωκε τὰ θυγατρὶ Βουζύγαί τὰ ἡμιρρήνια κῆκ τᾶ; δωδεκαίδος χίμαιραν καὶ τῆμιρηναῖαν δάρματα. Denn wenn diese Worte auch der Erklärung große und z. T. bisher ungelöste Schwierigkeiten bieten, das scheint doch sicher, daß wenn die Labyaden Apollo opferten, sie auch der Heroine Βουζύγα gewisse Opfer und Opferteiile darbringen mußten.³ Auch in Eleusis also hatte ein Μέλανθος von altersher im Kult seine feste Stelle und legt dieselbe Auffassung nahe wie Melanippos und Melaneus.

Nun ist aber bekanntlich Melanthos auch mit der attischen Königsliste verbunden und nimmt hier als Stammvater der Medontiden (Paus. IV 5, 10 τοὺς ἀπὸ Μελάνθου, καλουμένους δὲ Μεδοντίδας) sogar einen sehr wichtigen Platz ein. An sich spricht dies nicht gegen die vorstehende Auffassung des Melanthos. Denn Geschlechter leiten sich ja häufig von einem göttlichen Ahnherrn ab, mag er nun geradezu als

über den Ort des Kampfes erklärt sich leicht, wenn an all diesen Orten Μέλανθος Verehrung genoß.

¹ schol. Aristoph. Pac. 890, Acharn. 146. Suid. s. v. Ἀπατούρια. Usener Götternamen p. 21.

² etwas anders Eitrem Beitr. III p. 170, wo er Kopf und Füße als Anteil des Priesters am Opfer auffaßt. Aber dann müßte sich doch das betr. Priester-geschlecht auf Melanthos zurückgeführt haben, und Eitrem sagt selbst Beitr. II p. 45: „Zweifellos gehörten Kopf u. Füße ursprünglich der Gottheit, deren Platz der Priester später — — einnahm.“

³ Leg. Sacrae p. 223 sqq. S. jetzt auch Eitrem „Die Labyaden und die Buzyga“. Eranos XX 91 ff.

Gott oder als seines göttlichen Charakters entkleideter Heros erscheinen. Erechtheus war Gott und mythischer König zugleich. Das Merkwürdige ist, daß dieser König Melanthos als ein Ausländer, als pyilischer Nelide bezeichnet wird, und das verträgt sich mit dem oben für Attika angenommenen uralten heimischen Kult schlecht. Nun ist aber doch dieser angeblich nicht-attische Ursprung des attischen Königsgeschlechtes an sich nicht sehr wahrscheinlich und schmeckt nach späterer Mythographie, und wenn ich mich nicht irre, gibt es auch noch Spuren einer anderen Überlieferung, denen man bisher nur keine rechte Beachtung geschenkt hat. Ephoros nämlich berichtet nach Harpocr. s. v. *Ἀπατούρια* über den Ursprung des Namens dieses Festes: *ὅτι Ἀθηναίων πολεμούντων πρὸς Βοιωτοὺς ὑπὲρ τῆς Μελαντίας γῶρας Μέλανθος ὁ τῶν Ἀθηναίων βασιλεὺς ἔανθον τὸν Θηβαίων μονομαχῶν ἀπατήσας ἀπέκτεινε*. So also wie das Ephoros-Zitat vorliegt, ist Melanthos bereits König der Athener, als er den Zweikampf besteht. Natürlich ist möglich, daß bei Harpokration der Wortlaut der Ephorosstelle verkürzt und dadurch entstellt ist. Aber im Hinblick auf die obige Untersuchung möchte ich doch zu erwägen geben, ob Ephoros nicht tatsächlich so geschrieben hat, also die Überlieferung von der messenischen Heimat des Melanthos verwarf, zumal vielleicht noch eine andere Spur der Version, die Melanthos einfach als König von Attika kennt, bei Paus. VII 1, 9 vorliegt, wo es von den aus Achaia vertriebenen Ioniern heißt: *Ἴωνας δὲ ἀφικομένους εἰς τὴν Ἀττικὴν Ἀθηναῖοι καὶ ὁ βασιλεὺς αὐτῶν Μέλανθος Ἀνδροπόμπου συνοίκους ἐξεδέξαντο*. Natürlich gibt es auch hier einen Ausweg, um dieses Zeugnis mit der Vulgata zu vereinigen: die Aufnahme der Ionier sei eben erfolgt nach dem Kampf mit Xanthos, als Melanthos schon König von Athen war. Aber so wie jetzt die Sache steht, muß man doch die Frage stellen: Gab es nicht zwei Versionen¹, eine, die Melanthos als einheimischen attischen König kannte, und eine andere, die dann, vielleicht durch Hellanikos, sich durchsetzte, daß er ein Nelide war und in Attika einwanderte? Wenn man die Existenz beider Versionen überhaupt zugibt, ist kein Zweifel mehr, welche die ursprüngliche ist, und daß man später, um die Verbindung mit den Neliden und Kodriden im ionischen Kleinasien, die ihren Stammbaum auf den pyilischen Neleus zurückführten, herzustellen, auch den attischen Melanthos zu einem Pylier machte. In Wirklichkeit — so schließe ich auf Grund der ganzen vorhergehenden Untersuchung — ist Melanthos wie Melanippos weder speziell attisch noch pyilisch, sondern gehört der Volksschicht an, die

¹ oder noch mehr: schol. Arist. Pac. 890, z. B. nennt den Gegner des Xanthos *Μελάνθιος* und einen Arkader (*Μελάνθιος δὲ τις Ἀρκιάς τὸ γένος, ἐν Ἀττικῇ ὄν καὶ οἰκῶν* — auch die letzten Worte klingen etwas anders als die Vulgata).

als ältester griechischer Stamm Griechenland bewohnte, der also sowohl die Urmessenier — man darf sie wohl Kaukonen nennen — wie die Athener wie die nach Kleinasien ausgewanderten Ionier angehörten, und alle die vielen Hypothesen über die angeblichen genealogischen Beziehungen erübrigen sich, da sie nur spätere Versuche darstellen, die Übereinstimmungen der heroisierten Namen zu erklären. Sogar für Pausan. IX 5, 16 *Ξάνθος, ὃν Ἀνδρόπομπος μονομαχίσαντά οἱ δόλω καὶ οὐ σὺν τῷ δικαίῳ κτείνει* möchte ich von diesem Boden aus ein gutes Wort einlegen. Wilamowitz sah in der Nennung des *Ἀνδρόπομπος* statt seines Sohnes Melanthos eine Flüchtigkeit (Arist. u. Athen. II p. 129, 8), und bei dem damaligen Stande der Forschung konnte man kaum anders urteilen. Aber jetzt gewinnt doch auch diese Stelle ein anderes Gesicht: gab es nicht einen Mythos oder — ich will mich gleich bestimmter ausdrücken — gab es nicht vielleicht einen Ort, wo man tatsächlich den Gegner des Xanthos nicht Melanthos, sondern Andropompos nannte? Denn wer ist dieser *Ἀνδρόπομπος*? Früher deutete man den Namen, da sein Träger als Koloniegründer in der Sage auftritt, als Führer der Auswanderer. Aber wenn man bedenkt, in welcher genealogischen Reihe er steht, an seine Verbindung mit *Περικλύμενος*, der doch sicher wie *Κλύμενος* ein Hades-Name ist¹, mit *Μέλανθος* und mit Neleus, von denen dasselbe gilt (über Neleus s. Anm. 3), dann verwandelt sich die harmlose Figur des Fahrtführers in eine ganz andere Gestalt, nämlich dessen, der die Männer in den Hades geleitet.² Vielleicht also hieß an jenem attischen Ort der Totengott *Ἀνδρόπομπος*, oder man sprach von ihm als dem *Μέλανθος Ἀνδρόπομπος*, was dann später im Mythos wie bei Eurytos und Melaneus (S. 50) durch die verwandtschaftliche Verknüpfung ersetzt wurde.

Durch Andropompos und Melanthos sind wir in den Kreis der Neliden geführt, und da möchte ich wenigstens das feststellen, daß auch Neleus selbst in dieselbe Reihe wie *Μέλανθος* und *Μελάντιπος* gehört. Daß Neleus ursprünglich der Gott der Unterwelt ist, wurde längst vermutet³ und ist dann durch die bekannte attische Inschrift über das Neleion⁴ definitiv bewiesen worden, da er hier mit *Βασίλη* zusammen-

¹ In Hermione wurde er zusammen mit der *Χθονία* verehrt, und schon Pausan. II 35, 5 erkennt durch die Verhüllung der Sage hindurch den Gott: *τοῦ θεοῦ δὲ εἶσιν ἐπικληαίς, θντινα ἔχει λόγος βασιλέα ὑπὸ γῆν εἶναι.*

² So bereits H. D. Müller in seiner *Mythol. der griechisch. Stämme* I 159; dann Usener *Kl. Schriften* IV* 294 f.

³ Zuerst m. W. von H. D. Müller a. a. O. S. 150 f., der damit gegen Welcker, *Götterlehre* I 423 Recht behält. Auch Wilamowitz hat sich *Berlin. Sitzungsber.* 1906 S. 59 für diese Erklärung entschieden.

⁴ *IG I suppl.* p. 66 n. 53 a, *Leges Sacrae* 13, *Syll.*³ 93. Vgl. noch O. Kern bei Pauly-Wissowa unter Basile u. Eitrem *Beitr.* III p. 182 ff.

steht, die ihrerseits durch das bekannte Votivrelief¹ als Herrin der Unterwelt gesichert ist. Wenn man nun aber seinen Namen als *νηλεΐς* deutete, so ist das wegen der gesicherten ionischen Form *Νειλεύς* unmöglich.² Die Lösung brachte Usener, der in dem Flußnamen *Νείλος* denselben Wortstamm erkannte, auf das Flüßchen Neleus in Euboea hinwies, dessen Wasser die Schafe schwarz färbt (Aristot. mir. ausc. 170 S. 846 b 39) und daraus den m. E. sicheren Schluß zog, daß *Νείλος* der schwarze Strom und *Νειλεύς* der Schwarze ist.³ Neleus ist also nicht nur der religiösen Bedeutung nach, sondern auch dem Namen nach genau derselbe wie Melanthos, Melaneus. Damit fallen manche Schwierigkeiten, die bisher der Forschung zu schaffen machten, weg, und andere Zusammenhänge werden klarer: ebensowenig wie Melanthos ist Neleus etwa speziell messenisch und von da nach Attika eingeführt, sondern er gehört ebenso wie Melanthos jener ältesten griechischen Bevölkerungsschicht an, ist also in gleicher Weise in Messenien zu Hause wie in Attika, wie in den ionischen Kolonien Kleinasiens. Und wenn Pausan. II 2, 2 von dem Tod und dem Grab des Neleus spricht, das unauffindbar sei, so wird auch das jetzt klar: auch bei Korinth hat Neleus einmal eine Kultstätte⁴ gehabt, von der sich aber nur Erinnerungen retteten, was bei der Art der Korinther, in der sich das Dorertum und die wenig konservative Gesinnung eines Handelsvolks verband, begreiflich ist. Die Umwandlung des Gottes in den Heros wird wohl zuerst in Ionien vollzogen worden sein, wo durch die Wanderung die gerade im chthonischen Kult so wichtige Verbindung mit einer bestimmten Örtlichkeit zerstört war, ist von dort ins Epos gedrungen und dann Veranlassung geworden, daß die kombinatorische Mythographie auch die Neleus-Gestalten des Mutterlandes in den Bereich der Heldensage zog und sie mit dem ionischen Neleus verknüpfte. Daß aber Reste des alten Kultes sich mindestens bis ans Ende des V. Jahrhunderts erhielten, steht für Attika durch das Psephisma von 418 fest. Auch der Name *Χλωρίς*, den die Gattin des Neleus in einem Teil der Überlieferung trägt, findet damit erst seine richtige Deutung: *Χλωρίς* hat nichts mit Flora

¹ *Εφ. Αρχ.* 1893, 129, Tafel IX u. X, E. Meyer u. Robert *Hermes* 30, 285f.

² Es ist deshalb die Frage, ob in dem attischen Volksbeschluß, der aus dem Jahr 418 stammt, *ΝΕΛΕΟΣ* und *ΝΕΛΕΙΟΝ* nicht vielmehr *Νειλέως* und *Νειλεῖον* zu transkribieren ist. Freilich kann aber auch der Einfluß des Epos und der kombinatorischen Mythographie schon so stark gewesen sein, daß sich die Form *Νηλεΐς* auch im attischen Kult festsetzte.

³ In dem Aufsatz über „Göttliche Synonyme“, *Rhein. Mus.* LIII (1898) S. 367f. = *Kl. Schriften* IV S. 296.

⁴ Über die Bedeutung des Grabes s. oben S. 53.

zu tun, sondern ist die „Bleiche“¹, die als Hadesgöttin neben dem „Schwarzen“ steht.

Ich muß darauf verzichten, verwandte Gestalten der Sage wie Melampus, Melanippe in ähnlicher Weise zu behandeln oder gar die Fäden zu verfolgen, die zu den in Genealogien so oft erscheinenden Namen Melaino, Melantho, Kelaino u. ä. führen. Ich will lieber ein paar kurze allgemeine Bemerkungen zum Schluß anfügen, die vielleicht geeignet sind, die ganze Frage noch zu klären und meine Auffassung vor Mißverständnissen zu schützen.

Der Gang der Untersuchung war, wie ich kurz rekapitulieren darf, der, daß wir den in den andanischen Mysterien der historischen Zeit bestehenden Kultkomplex in seine Schichten zerlegten, dabei drei Schichten unterschieden und in der ältesten neben *Ἄγνα*, der „Heiligen“ den „Schwarzen“, Melaneus, als Gott der Unterwelt fanden, als Hades. Aber wenn ich oben wiederholt kurz mich so ausdrückte, so tat ich das nicht ohne Bedenken. Denn ich bin mir bewußt, daß der Name Hades bei dem Leser unwillkürlich ganz bestimmte Vorstellungen auslöst, vor allem die des im Hades thronenden Totenherrschers, wie sie die spätere Religion und Dichtung geschaffen hat. Aber „der Schwarze“, die „Bleiche“ und „die Heilige“ bedeuten in Wahrheit viel freiere, primitivere, flüssigere Vorstellungen, die keineswegs schon die erhabenen Züge von Pluton und Persephone tragen, Vorstellungen, die zunächst unmittelbar der Eindruck von unheimlichem Ort und unheimlicher Stunde entstehen ließ. „Der Schwarze“ — das ist nicht der Ausdruck ruhig reflektierender oder innig sich versenkender Religion, sondern das Erzeugnis der erregten, die Schauer des Schattenreiches leibhaftig schauenden Phantasie. Der einfache Naturmensch sieht wirklich, erlebt die Erscheinung, die ihm bald ganz unbestimmt und schattenhaft als schwarze Gestalt entgegentritt, bald schon etwas deutlicher auf schwarzem Roß durch das nächtliche Dunkel daherjagt.

Das ist freilich kaum das, was die Griechen auf einer höheren Kulturstufe unter einem Gott verstanden. Es sind übermenschliche, gespenstische Wesen, aber nicht eigentliche Götter². Darin liegt ihre Schwäche wie ihre Stärke. Ihre Schwäche: denn sie sind zu unbestimmt, um ihre Stellung gegenüber den durch das menschliche Denken, vor allem durch Kunst und Dichtung zu klaren Persönlichkeiten erhobenen Göttern zu behaupten, und werden deshalb im öffentlichen Kult leicht verdrängt oder von diesem absorbiert; nur wenigen wie der

¹ auch dies schon bei H. D. Müller a. a. O. I 159, der überhaupt manches Gute bietet und dem richtigen Wege nahe war.

² Die spätere antike Auffassung unterscheidet sie deshalb ja auch von den Göttern.

andanischen Hagna gelingt es, hier selbständige Geltung zu bewahren. Ihre Stärke: denn sie werden durch die Phantasie immer wieder neu erzeugt und bleiben deshalb im Volksglauben nicht nur neben den großen Gottheiten lebendig, sondern überleben diese sogar schließlich: wenn der Glaube an diese und ihr Kult erloschen oder zur konventionellen Form erstarrt ist, spielen sie in der Vorstellungs- und Empfindungswelt des Volkes ihre Rolle weiter¹, mag dabei auch der Glaube zum Aberglauben und der „Schwarze“ zum Teufel werden. Sie stehen am Anfang wie am Ende der Entwicklung.

¹ S. hierüber auch Dölger *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze* (Liturgiegeschichtl. Forschungen. Heft 2, 1918), eine Abhandlung, auf die mich Otto Weinreich freundlichst aufmerksam gemacht hat. Es scheint mir wichtig, daß Dölger, der von ganz anderer Seite kommt und die Gestalten des griechischen Mythos und Kultus gar nicht berücksichtigt, doch zu ganz ähnlichen Ansichten gelangt wie ich, vgl. vor allem den Satz, den er S. 71 oben ausspricht: „Der schwarze Dis (vielleicht auch „der Schwarze“ schlechthin genannt) scheint die Verbreitung der christlichen Volksvorstellung vom Teufel als dem Schwarzen begünstigt zu haben.“

Der Sprung vom Leukasfelsen.

Zur Würdigung des unterirdischen Kultraumes von Porta Maggiore in Rom.

Von **Karl Kerényi** in Budapest.

Der Bericht Hans Lietzmanns im 2. Bande der Vorträge der Bibliothek Warburg (1922/23 I 66—70) durfte die Aufmerksamkeit von weiteren Kreisen auf den bei Porta Maggiore in Rom entdeckten unterirdischen Kultraum, und besonders auf das darin befindliche Sapphobild lenken. Auch das letztere interessiert, außer dem Archäologen und dem Literaturhistoriker, den Religionsforscher ebenfalls: das Bild soll ja — die einzige uns bekannte antike Darstellung des berühmten leukadischen Sprunges —, in der Apsiswölbung vor die Augen der im Kultraum versammelten Gläubigen gestellt, irgendwelche religiöse Bedeutung gehabt haben . . . Aber welche? Doch bevor zur Lösung dieses Problems einiges beizutragen versucht wird, muß ich das Nötigste über den Fund wiederholen.

Wenige Schritte vor dem genannten römischen Stadttor, an der linken Seite der Via Prenestina, in einer Tiefe von ca. 13 m unter dem Bodenniveau (heute gerade unter der Bahnlinie von Rom—Neapel) aus prächtigem Gußwerk errichtet, welches auch von den über ihm in der neuesten Zeit täglich hinwegbrausenden Expresszügen nicht erschüttert werden konnte, wartete auf seine Entdecker ein sonderbares Gebäude augusteischer oder spätestens hadrianischer Zeit. Es wurde während des Krieges, im April 1917, entdeckt und hat zunächst in italienischen, französischen und englischen bzw. amerikanischen Zeitschriften eine kleine Literatur hervorgerufen.¹ Die außerordentliche Bedeutung des Fundes

¹ Ohne auf jeden einzelnen der vorgetragenen Deutungsversuche einzugehen, erwähne ich hier die letzte umfassendere Arbeit über den Fund: diejenige von Eugénie Strong und Norah Jolliffe in *The Journ. of Hell. Stud.* 44 (1925) 65 ff., die mir, sowie die später anzuführende Eitrens, durch die Güte von Prof. Weinreich bekannt wurde. Literatur bei Strong-Jolliffe 66,2 und Bendinelli *Bull. Comunale* 22/23, 1—44. Ich zitiere daraus im folgenden die Aufsätze von Cumont *Revue Archéologique* 8 (1918) 52—77; *Rassegna d'arte antica e moderna* 8 [21] (1921) 37—44; und Densmore Curtis, *American Journal of Arch.* 24

erkannte man schon im ersten Augenblick darin, daß wir in der *basilica sotterranea presso Porta Maggiore* — unter diesem Namen wurde das (auch ursprünglich unterirdisch angelegte) Gebäude bekannt — das bisher fehlende Bindeglied erhalten haben zwischen altgriechischen Telesterien und heidnischen Tempeln der Art des Kabirions von Samothrake einerseits und der entsprechenden Form altchristlichen Kirchenbaues andererseits. Auch soviel dürfte jetzt feststehen — wie die Antwort auf die Frage der Bestimmung des Gebäudes Lietzmann gefaßt hat —, daß der unterirdische Raum sakrale Bedeutung hatte und zu rituellen Zusammenkünften einer Gesellschaft hochkultivierter Menschen der oben angegebenen Zeit diente. Aber mit Recht bemerkt derselbe Forscher auch, daß eine nähere Bestimmung dieser Kultgemeinde bei unseren dürftigen Kenntnissen von der inoffiziellen Religiosität der Kaiserzeit nicht zu erhoffen ist.

Könnten wir den entschieden religiösen Charakter der unterirdischen Basilika nicht erweisen, so müßten wir nach dem aus Stuck ausgeführten Bilderschmuck der Decken und Wände fast glauben, daß dieser, mit seinen gewölbten drei Schiffen an unsere Gotteshäuser so sehr erinnernde Raum kein heidnischer Kultsaal, sondern ein Tempel der Philosophie war, eines Platonismus, wie ihn das Zeitalter Winkelmanns und der Romantiker sich geträumt hat. Um nur einige der bedeutendsten, auch durch ihre Stellung hervorgehobenen und ihre religiöse Beziehung unmittelbar verratenden Bilder zu erwähnen: an der Decke des kleinen Vorraums, zwischen Mänaden, die auf Pantheren reiten, und Eroten, deren Spiel uns an die berühmten Wandgemälde der Casa dei Vettii erinnert, trägt in blauer sterngeschmückter Umrahmung ein beschwingter Genius eine Seele gen Himmel. In das Mittelschiff der Basilika eintretend, erblicken wir an der Decke als die mittlere Gestalt des mittelsten Dekorationssystems den von einem geflügelten Genius zum Himmel getragenen Ganymed. Dasselbe System zeigt uns, um diese zweite Entrückungsdarstellung gruppiert, den Raub des Palladions, Iason, der mit Medeas Hilfe das goldene Vlies holt, Herakles, als er Hesione befreit, und den Helena entführenden Paris. Die symbolische Bedeutung all dieser Szenen ist leicht zu erkennen: Entrückung und Raub, Befreiung und Entführung beziehen sich — wie es Hans Lietzmann treffend hervorgehoben hat — auf den mystischen *raptus in caelum*.

Soweit aber wirklich dieser Gedanke für den Glauben der Gemeinde charakteristisch war, welche sich unter den derart geschmückten Gewölben versammelte, handelt es sich hier keinesfalls um ein philoso-

(1920) 146—150. Im übrigen schließe ich mich an Lietzmanns Bericht an. Vgl. noch seinen früheren Vortrag *Archäologischer Anzeiger* 1922, 347—51, und von Duhs Bericht ebenda 1921, 102—107.

phisches Entrücktsein der Seele, sondern um religiöse Erlebnisse der Eingeweihten. Mittelbar wird dies durch Spuren von blutigen Opfern bezeugt (ein unter die Mauer der Apsis reichendes Loch enthielt die Gebeine zweier Opfertiere, und in der Mitte der Apsis fand man zwei Gruben für reguläre Tieropfer), welche zugleich die Annahme Cumonts widerlegen, nach der die Basilika ein Versammlungsort von Neupythagoreern der Kaiserzeit gewesen wäre¹. Diese eben verabscheuten, wie bekannt, die blutigen Opfer. Die Darstellung eines Stieropfers aber kommt auch unter den Deckenbildern vor, und zwar in dekorativer Verbindung mit einer Opferung der Iphigenie. Wenn eine symbolische Beziehung auch hierin zu suchen ist, so findet man sie viel leichter in den Einweihungsriten eines Mysterienkultes, die mit dem symbolischen Tode des Initianden verbunden waren² als in der Gedankenwelt des Neupythagoreismus. Auch die herangezogene Symbolik der Sarkophage läßt uns mehr vom Bilderschmuck des geheimnisvollen Gebäudes verstehen als die pythagoreischen Allegorien, auf die sich Cumont berief.

Eine noch mehr betonte Stellung als die bisher erwähnten nimmt nun die Darstellung des leukadischen Sprunges in der Apsiswölbung ein. Das Problem ist hier schon eigentlich gestellt worden, als der eine der die Aufdeckungsarbeiten leitenden italienischen Archäologen, F. Fornari, auf dem Bilde die vom Leukafelsen in das Meer springende Sappho gleich erkannte und diese augenfällige Deutung doch nicht zu behalten wagte, da er sich nicht denken konnte, wie die Endszene einer profanen Liebesgeschichte in der Apsiswölbung eines für ernstreligiöse Zwecke bestimmten Raumes dargestellt werden durfte. Aber es kostete dem Amerikaner C. Densmore Curtis nicht viel Mühe, um zu erweisen, daß die weibliche Gestalt des Bildes wirklich Sappho ist. Irgendwelche Beziehung in der Szene zum Kult hält auch er für möglich, doch war für ihn das Ziel des Künstlers, schlechtweg den berühmten Leukadischen Sprung der Dichterin darzustellen. Wir haben also Fornaris Problem vor uns, weil das Bild in seiner hervorgehobenen Stellung eine religiöse Deutung fordert, und eine solche, welche auch im Hinblick auf den 'historischen Stoff' ganz befriedigend wäre, ist bisher noch nicht gefunden — obzwar, wie wir gleich sehen werden, Densmore Curtis dadurch, daß er auf die Wichtigkeit von Ovids Sapphoepistel bei der Erklärung des Bildes im allgemeinen hinwies, ferner Lietzmanns Bemerkungen die Lösung schon glücklich vorbereitet haben.

¹ Vgl. dazu auch Carcopino *Rev. Arch.* 18 (1923) 1—23, der die schon in sich problematische Plinius-Stelle *Nat. hist.* XXII 8, 9, 20 zur Stützung der Cumontschen Hypothese verwendet. Ihm folgen Strong und Jolliffe a. O.

² Vgl. A. Dieterich *Eine Mithrasliturgie* 157 ff. und ²250 ff., W. Weber *Arch. Rel. Wiss.* 19 (1916—19) 336 ff.

Auf dem Bilde¹ rechts (für den Zuschauer) sehen wir Sappho, in der Linken die Leier, während ihre Rechte das hoch über dem Haupt sich bauschende Gewand hält. Hinter ihr steht Eros — in der bekannten Gestalt eines geflügelten kleinen Knaben — und legt die Hand auf ihre Schulter: es ist, als ob er die Dichterin mit sanftem Drucke vorwärtstreiben wollte. Mit dem rechten Fuß tritt sie schon wirklich ins Leere. Von dem einen der zwei Felsenvorsprünge ihr gegenüber² reicht die archaische Statue des Apollo Leucadius Sappho die rechte Hand; auf dem anderen, links, ungefähr Sapphos Gestalt entsprechend, sitzt ein Mann und stützt mit trauernder Gebärde sein Haupt in die Hand. Unten aus den Wirbeln der brandenden Wogen tauchen zwei Tritonen empor: der eine unter Sapphos Felsen bietet mit den Händen ein weites Tuch wie einen Nachen dar. Von ihm wird die Dichterin weich aufgefangen und sanft hinabgeleitet werden. . .

Zu diesem letzten Detail führt Lietzmann die an Amor gerichteten Worte Sapphos bei Ovid, Heroid. 15, 179, 80 an: *pennas suppone cadenti, ne sim Leucadiae mortua crimen aquae*. Aber Amor spielt, wie wir gesehen haben, auf unserem Bilde eine ganz andere Rolle, die vielmehr derjenigen am Ende des Briefes ähnlich ist, wo Sappho ihre Fahrt von Lesbos nach Leukas schildert (215/6): *ipse gubernabit residens in puppe Cupido, ipse dabit tenera vela legetque manu*. Sappho wird vom Liebesgott zum Leukasfelsen geführt, wie auch auf unserem Bilde er es ist, der sie vorwärts nach dem Abgrund treibt. Andererseits, um nebenbei auch dies zu bemerken, erinnert uns Amors Schifferrolle an das Relief eines antiken Sarkophags³, wo die geflügelte kleine Gottheit rudert. (Auch das Segel fehlt dort nicht.) Doch müssen wir uns auch mit den zuerst angeführten Zeilen eingehender beschäftigen, weil die Auffassung, daß Sapphos Sturz von Amors Flügeln aufgefangen wird, dennoch zum Verständnis unseres Bildes beiträgt. Die Erklärung zu dieser Auffassung bietet uns die vielbesprochene Strabonstelle X 2, 9: vom Leukasfelsen wurde alljährlich — *ἐν τῇ θυσίᾳ τοῦ Ἀπόλλωνος* — ein Verbrecher hinabgestürzt, seinen Sturz aber wollte man mittelst allerhand angehängter Flügel (oder Federn) und Vögel mildern.⁴ Auch

¹ Abgebildet *Am. Journ. Arch.* a. O 147, *Rassegna d'arte* a. O. 42. Meine Beschreibung hält sich möglichst an diejenige Lietzmanns; der letzte Satz, welcher ihm gehört, ist der letzte des Abschnittes (bis „hinabgeleitet werden“).

² Ein vierter Felsenvorsprung neben demjenigen Sapphos ist noch zu erkennen, ob jemand darauf dargestellt war, nicht mehr.

³ Sarkophag aus dem Palazzo Vaccari (Rom)’, Reitzenstein *Die Göttin Psyche*, Sitzungsber. Heidelberg, 1917, Taf. IIa, vgl. S. 98.

⁴ *Ἦν δὲ καὶ πάτριον τοῖς Λευκαδίοις κατ’ ἐνιαυτὸν ἐν τῇ θυσίᾳ τοῦ Ἀπόλλωνος ῥιπτέσθαι τινα τῶν ἐν αἰτίαις ὄντων ἀποτροπῆς χάριν, ἐξακτομένων ἕξ αὐτοῦ παντοδαπῶν πτερῶν καὶ ὀρνέων ἀνακουφίζων δυναμένων τῇ πτήσει*

unten auf dem Meere wartete man mit Kähnen auf den Hinabgestürzten, um ihn, wenn er etwa den gezwungenen Sprung überlebte, zu erretten. Eine andere Quelle (bei Phot. Lex. s. v. *Λευιάτης*) wußte vom freiwilligen Sprung der Priester, und vielleicht kann auch das geschilderte Verfahren, um das Opfer möglichst zu retten, damit erklärt werden. Der freiwillige Sprung ist dann wohl erst später durch das Herabstoßen eines Verbrechers ersetzt worden.¹

Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Brauches selbst können wir schwerlich übertreiben: nur ist ein so charakteristischer Bestandteil des Vorgangs wie das Versehen des Opfers mit Flügeln nicht außer acht zu lassen.² Einen Reflex davon mochte die Sage in der Geschichte von Daedalus und Icarus erhalten haben.³ Die Sprache der

τὸ ἄλμα. Auf den Zusammenhang zwischen Ovid und der Strabon-Stelle macht auch Hubaux *Musée Belge* 27 (1923) 32 aufmerksam.

¹ Eine parallele Erscheinung ist die Deutung des Sturzes als Strafe, namentlich für *ισοσνλία* (vgl. Paus. X 2, 4; Töpffer *Rhein. Mus.* 43 (1888) 144). Die Tötung eines *φαρμακός* erfolgte regelmäßig durch Steinigung: noch Apollonios von Tyana (Philostr. V. *Ap.* IV 10) läßt in der Gestalt eines alten Bettlers (*ζάνεος τε ἡμπίστο καὶ ἀχμηρῶς εἶχε τοῦ προσώπου*) eigentlich nach ionischem Brauch einen *φαρμακός* steinigen; andere Stellen bei Usener *Kleine Schriften* IV 255 ff. (Hdt. 4, 103 ist auszuschalten). Dagegen wurde Thersites von einem Felsen hinabgestürzt (ohne daran zu sterben), und er ist eben, wie es Usener a. O. gezeigt hat, ein Urtyp des *φαρμακός*. Die Scheidung kann also nicht ganz rein durchgeführt werden (vgl. Eitrem *Der Leukas-Sprung und andere rituelle Sprünge*, *ΛΑΟΓΡΑΦΙΑ* 7 (1922) 128, 1; und unten S. 57 Anm. 1), aber man darf auch nicht zwei verschiedene religiöse Todesarten, welche methodisch zuerst für sich beurteilt werden müßten, ohne weiteres zusammenwerfen. — Hier ist auch der Umstand bemerkenswert, daß in Aesops Person ein Günstling Apollons den Tod durch den Sturz erleidet (zufolge einer falschen Beschuldigung mit *ισοσνλία*, Plut. *ser. num. vind.* 557a).

² Nach einer Überlieferung (Strabon a. O.) tat Kephalos (sonst der entrückte Liebhaber der Eos) als erster den Sprung vom Leukafelsen — in tödlicher Liebe zu einem gewissen Pterelas. Den Zusammenklang dieses Namens mit den angehängten Flügeln (*πτερά*) des Opfers hat man schon bemerkt (Welcker *Alte Denkmäler* III 59 und Crusius bei Roscher *Lex.* I 2833**). Tatsächlich verdankt der Name seinen Ursprung der sakralen Handlung und zeugt eben dafür, daß die Flügel oder Federn beim Sprunge wesentlich waren. In betreff der Vögel, welche nebst diesen verwendet wurden, darf ich vielleicht an Aphroditens Gespann erinnern, Sappho fr. 1, 9: *καλοὶ δὲ σ' ἄγον ὄκτες στρόθοι περὶ γᾶς μελαίνας* . . . Aus rein künstlerischem Gesichtspunkte findet Wilamowitz *Sappho und Simonides* 45, das Bild mit Recht anstößig.

³ Dies ist wenigstens eine Möglichkeit, welche man zukünftig unbedingt in Betracht zu ziehen hat. Der Leukafels in Akarnanien gehörte übrigens ins Machtbereich des Ikarios, Vater der Penelope (Strabon a. O.). Das neugriechische Märchen von derselben Gegend bei Höfer s. v. *Pterelaos*, Roscher *Lex.* III 3264, verdient vielleicht gleichfalls Beachtung. Eine andere neugriechische Volksüberlieferung vom Leukafelsen zeigt eine merkwürdige Übereinstimmung mit unserem Sapphobilde. Ich gebe die betr. Stelle in Karl Dieterichs Über-

griechischen Ekstasik kennt den Sprung vom Leukasfelsen als einen Ausdruck des vernichtenden Rausches. So sang Anakreon (fr. 17):

ἀρθείς δεῦτ' ἀπὸ Λευκάδος
πέτρης ἐς πολὺν κύμα κολυμβῶ μεθύων ἔρωτι.

Und ähnlich sprach der Silen des Euripides (Cycl. 164—7): es würde eine Verrücktheit sein, wenn er nicht die Herden sämtlicher Kyklopen drangäbe, um einen einzigen Becher auszutrinken —

ῥῖψαι τ' ἐς ἄλλην Λευκάδος πέτρας ἄπο
ἄπαξ μεθυσθείς . . .¹

Zu einer Handlung, deren Protagonist gewöhnlich mit seinem Leben dafür zahlte, daß er einen Gott nachahmen durfte, gehörte ja von vornherein die Atmosphäre des Rausches.² Denn ursprünglich waren es wohl Götter, die von hohen Felsenvorsprüngen in die Fluten des Meeres hinunterstürzten.

Περίην δ' ἐπιβάς ἐξ αἰθέρος ἔμπεσε πόντωι —

so lesen wir von Hermes bei Homer.³ Mythos und heilige Handlung —

setzung, *N. Jahrb.* 9 (1906) 87. Eine Königin, nach der das Vorgebirge ὁ Κάβος τῆς Κυρῆς ('Kap der Herrin') genannt wurde, sprang vom Felsen ins Meer: „Viele hielten unterhalb des Vorgebirges zu der Stunde, wo sie den Sprung tat, Decken und Tücher ausgebreitet (ἐκράτουν παπλώματα, προιάρια καὶ ἄλλα), um sie zu retten, daß sie nicht ins Meer stürzte, doch es war unmöglich, und die Königin ertrank“. Ich erwähne hier wegen der sonstigen Himmelfahrtssymbolik des Kultraumes auch die uns bekannte älteste Darstellung der Himmelfahrt Christi, welche dort ebenfalls mit Hilfe eines πέπλουμα erfolgt, s. O. Wulff *Altchristliche u. byzant. Kunst* I 127, Abb. 113.

¹ Wilamowitz a. O. 30. Vielleicht gehört auch Anacr. fr. 24 hierher, welches Wilamowitz mit Recht neben fr. 17 angeführt hat als den Ausdruck desselben Gefühls der überwältigenden Liebe: ἀναπέτομαι δὴ πρὸς Ὀλυμπον πετρύγεσσι κούφαις διὰ τὸν ἔρωτα . . . — eine typische Wendung der griechischen Ekstasik, vgl. *Phil. Woch.* 45 (1925) 285.

² Ein Zeuge dieser von Apollon inspirierten Ekstasik ist vielleicht Paus. X 32, 6 (vgl. Töpffer a. O. 145): im magnesischen Hylai springen „heilige Männer“ in Apollons Dienst von hohen, steilen Abhängen wunderlicher Weise unverseht herab — wozu eine frappante Parallele bietet Eur. *Bacch.* 1093/4, *Phil. Woch.* a. O.; zur anderen Leistung derselben ἱεροὶ ἄνδρες (ὄπερμύκη δένδρα ἐριπόντες ἐκ ριζῶν —) vgl. Eur. *Bacch.* 1110.

³ *Od.* 5, 50, vgl. auch den Sprung der Thetis *Il.* 1, 532 (Dionysos rettet sich in die Fluten: *Il.* 6, 135f.). Das plastische Motiv finden wir einerseits im Sprunge des Theseus (er tut ihn aus dem kretischen Schiff auf Minos' Geheiß, Bakchyl. 17, 82: ἐπάκτων ἐπ' ἰκρίων σταθεῖς ὕρουσε, πόντιόν τε νιν δέξατο θελιγμὸν ἄλλος), andererseits in der bekannten Darstellung der untergehenden Sterne als sich ins Meer stürzende Knaben auf Vasenbildern wieder; zur letzteren vgl. *Il.* 4, 75 οἶον δ' ἀστέρα ἦκε Κρόνου πάις . . . τῶι εἰκνὶ ἠΐξεν ἐπὶ χθόνα Παλλὰς Ἀθήνη, und zu den beiden *Hymn. Ap.* 440 ἐνθ' ἐκ νηὸς ὕρουσεν ἄναξ,

ich gebrauche den Ausdruck im Sinne Useners (vgl. seine Kleine Schriften IV 422 ff.) — gehören eben auch hier aufs engste zusammen. Den Ausgangspunkt beider müssen wir wahrscheinlich in der vorgriechischen Welt suchen. Auf die Sphäre der 'kretischen Kultur' weist uns nicht nur die Icarussage, sondern auch die Legende der Artemis Diktyнна, die sich von den eifrigen Werbungen des liebetrunkenen Minos durch einen Sprung vom kretischen Diktaion in das Meer gerettet haben soll.¹

Manchen wird dieser religionsgeschichtliche Ausblick vielleicht zu gewagt erscheinen, aber er ergab sich aus dem vorgelegten Material ungezwungen, und wir konnten ihn zum vollen Verständnis des Motivs nicht missen. Kehren wir nun zu Sapphos leukadischem Sprung zurück, den wir eben lediglich als ein Motiv der Legende betrachten werden, ohne uns um seinen mehr als zweifelhaften biographischen Wert zu kümmern. In diesem Zusammenhange wäre die Sage von Daedalus und Icarus darum besonders bemerkenswert, weil der eine der beiden Helden zu seinem eigenen Verderben den Flug versuchte, der andere aber denselben Versuch überlebte. Ptolemaios Chennos, als er diejenigen aufzählte, die den leukadischen Sprung getan haben, um von ihrer unglücklichen Liebe frei zu werden, fügte in jedem Falle hinzu — darin ist für uns auch diese Liste lehrreich —, wer dadurch seinen Tod gefunden hat oder wer aus dem Meere und durch den Sprung auch von seinem Leid gerettet wurde.² In der Liste des Chennos fehlt Sappho,

ἐκάεργος Ἀπόλλων, ἀστέρι εἰδόμενος μέσῳ ἡματι . . . Auf die nahe Verbindung des Theseus mit Apollon hat schon Sam Wide *Festschrift für Otto Benndorf* 18 ff., eben im Zusammenhange mit dem Motiv des Meersprungs hingewiesen.

¹ Kallim. *Hymn.* 3, 195/6. Eitrem a. O. 133 zog daraus neuerdings eine ähnliche Folgerung: s. schon A. Milchhöfer *Über den att. Apollon* 65. Töpffer *Attische Genealogie* 267, 1 weist mit Recht auch auf den Sprung der Asteria hin, Kallim. *Hymn.* 4, 37: *ἐπεὶ βαθὺν ἦλαο τάφρον οὐρανόθεν φερόγυσα Διὸς γάμον ἀστέρι ἴση*, vgl. oben Anm. 1. Wenn aber Töpffer a. O. Anm. 2 von der Unmöglichkeit spricht, in der kretischen Sage das Vorbild der „Sühnungsgebräuche von Leukatas“ zu sehen, so fällt ein solches Bedenken mit unserer Auffassung vom leukadischen Opfer als einer heiligen Handlung, welche nur sekundär in Verwandtschaft mit Sühnungsgebräuchen geraten ist, hin. Die Gestalt des verfolgenden, zum Flug und Sturz treibenden Minos hat für uns eine symbolische Bedeutung. Gerade jener unmenschliche Kern des geflügelten Todesprungs vom Leukafelsen, der uns zugleich ganz ungriechisch anmutet, nötigt uns dazu, den Ursprung des Brauches in dem Zeitalter zu suchen, welches die Wissenschaft mit dem Namen des mythischen Königs von Kreta zu bezeichnen pflegt. Aber auf die Welt der ägäischen Kultur weist uns auch jener eigentümliche Gedankenkreis der Apotheose im Meere (vgl. Radermacher *Das Jenseits im Mythos der Hellenen* 74 f.), dessen Zeugen Sam Wide a. O. 13 ff. zusammengestellt hat.

² Phot. *Bibl.* cod. 189 p. 153 a. Nach Ptol. Chenn. war die erste, die vom Leukafelsen (auf Apollons Rat) in das Meer gesprungen ist, Aphrodite. (Der

aber Lietzmann betont treffend, daß nach Ovid auch sie nicht in den Fluten sterben wollte. Er bemerkt auch, daß kein antiker Schriftsteller vom „Todessprung“ Sapphos spricht. Jedoch bedarf diese letztere Bemerkung m. E. nach zwei Richtungen hin der Ergänzung.

Einerseits ist ja vielleicht auch ein positives Zeugnis dafür vorhanden, daß die antike Legende wirklich von der Rettung Sapphos durch die Hilfe des leukadischen Gottes wußte. Versuchen wir nur ganz unbefangen das Menanderfragment zu verstehen, welches Strabon im Zusammenhange mit dem zitierten Bericht uns erhalten hat. Es stammt aus der Komödie Leukadia, und den Sprecher müssen wir uns vor dem leukadischen Apollontempel denken. Er schildert für den Zuschauer den Schauplatz des Stückes¹:

οὐ δὴ λέγεται πρώτη Σαπφῶ
τὸν ὑπέροκμον θηροῶσα Φάων'
οἰστρῶντι πόθῳ ξίψαι πέτρας
ἀπὸ τηλεφανοῦς· ἀλλὰ κατ' εὐχὴν
σὴν δέσποτ' ἄναξ —

„wo, sagt man, Sappho als erste . . . vom weithin sichtbaren Felsen sprang“ — die sich ungezwungen anbietende Übersetzung des folgenden ist: „aber zufolge des Gelübdes, das sie, Herr, dir gelobt hat“² — und die Ergänzung des Sinnes in diesem Falle, daß Sappho zufolge ihres Gelübdes, das sie Apollon gelobt — gerettet wurde. Das Gelübde der Dichterin lesen wir bei Ovid. Nachdem Sappho ihre Hoffnung ausgesprochen hat, daß ihren Sturz Amors Flügel auffangen und auch die Fluten nicht die Sünde ihrer Tötung auf sich laden werden (179/8), fährt sie fort (181):

*Inde chelyn Phoebō communia munera pono,
Et sub ea versus unus et alter erunt:
Grata lyram posui tibi, Phoebē, poetria Sappho,
Convenit illa mihi, convenit illa tibi.*

Inde: d. h. hier nach der Rettung — und zugleich der Heilung aus der tödlichen Liebe. Sappho ist für die σωτηρία dem Gotte dankbar.³ — Be-

eine der späteren gerät in ein Netz, und wird so aufgefischt — wie die Artemis Diktyнна, Kallim. *Hymn.* 3, 196/7.) Ovid spricht von Deucalion (167/8), der in seiner Liebe zu Pyrrha den Sprung tat — *et illaeso corpore pressit aquas.*

¹ Vor dem Zitat könnte das Fragment bei Hesych s. v. Λευκάδος:

εὐφημείσθω

τέμενος περὶ Λευκάδος ἀκτῆς —

seinen guten Platz finden.

² Meineke: „*ex tuo voto*“. Vgl. z. St. Th. Kock *Com. Att. fragm.* III p. 89/90.

³ So versteht es natürlich auch Wilamowitz a. O. 21.; vgl. schon Welcker *Kleine Schriften* II 111.

kanntlich endete auch das Menanderstück mit der glücklichen Rettung des Liebenden, der vom Felsen in das Meer gesprungen ist.

Andererseits liegt es aber auch außer Zweifel, daß für den ungläubigeren Teil des Altertums die Erwähnung des Leukadischen Sprunges schlechtweg den Tod der Dichterin bedeutete.¹ Es scheint sogar, als ob die antike Fachliteratur die Legende von Sapphos Rettung absichtlich außer acht gelassen hätte — sie macht ja auch auf uns den Eindruck eines offiziellen Wunders des leukadischen Apollontempels. Es ist ferner in Betracht zu ziehen, daß für die Alten der Sprung von einem hohen Felsen ins Meer, eben weil er ursprünglich eine heilige Handlung war, für eine Art der *εὐθανασία* galt.² So starben die glücklichen Hyperboreer, Apollons Günstlinge im fernen Norden, wie es z. B. beim Geographen Pomponius Mela zu lesen ist (3, 5): *ubi eos vitae satietas magis quam taedium cepit, hilares, redimiti sertis semet ipsi in pelagus ex certa rupe praecipites dant* — das ist eben auch das *genus sepulturae beatissimum* (Plin. N. h. 4, 89). Im Grunde läßt auch Ovid uns fühlen, daß die Dichterin von ihrer Hoffnung betrogen wird, und die Fluten die Schuld ihrer Tötung auf sich nehmen werden.

Damit sind wir aber zum vollen Verständnis auch unseres Bildes gelangt. Der Triton — Personifizierung der leukadischen Fluten —, der mit den Händen ein weites Tuch wie einen Nachen darbietet, wird die Hinabstürzende auffangen; Apollon, der *σωτήρ*, reicht ihr die Hand: das ist die Rettung. Der treulose Liebhaber, Phaon, beweint aber die Dichterin, da er glaubt, daß er ihren Tod verursacht hat. Das Bild in der Apsiswölbung besagte für die Gläubigen, die ihre Versammlungen in der unterirdischen Basilika von Porta Maggiore hielten, dasselbe wie Ganymeds Entrückung über ihrem Kopfe, nur mit einer noch stärkeren, für den Mysterienkult charakteristischen Betonung: „Die Nichtgeweihten glauben, daß ihr sterbet, ihr aber werdet gerettet“. Es war ja die *mors voluntaria*, der (symbolische) freiwillige Tod, für die Eingeweihten gewisser Kulte sogar die Vorbedingung der *σωτηρία*. Wie wir sehen, erweist sich die dargestellte Szene der Sappholegende als ein vielseitiges religiöses Symbol: die ursprüngliche heilige Handlung im Sprung vom Leukasfelsen ist auf dem Bilde gewissermaßen wieder zu ihren Rechten gelangt.

Auch die erotische Seite der Legende war dabei nicht ganz wertlos aus religiösem Gesichtspunkte. Ich habe schon bemerkt, daß Cupidos Rolle

¹ Vgl. Suidas s. v. *Σαπφώ*: *ἐν τοῦ Λευκάτου κατεπόντωσεν ἑαυτήν*. Auch antike Schriftsteller nehmen den Sprung für Selbstmord, vgl. Alkiphr. *Ep.* 1, 11 Schepers.

² Vgl. auch den von Eitrem a. O. herangezogenen primitiven Brauch, alte Leute von jähem Felsen herabstürzen zu lassen. Neugriechische Volksüberlieferungen bei Politis *Μελέται etc. παραδόσεις* I p. 33f. mit II p. 698.

in Ovids Sapphoepistel an eine Darstellung des Amor und der Psyche erinnert: dem Dichter schwebte wahrscheinlich ein ähnliches Kunstwerk vor. Eine weit größere Bedeutung hat jene Parallele, die sich zwischen unserem Bilde und Apuleius' 'Amor und Psyche' ziehen läßt. Psyche wird auf eine Bergeshöhe geführt und dort verlassen. Man glaubt, daß sie der Macht eines schrecklichen Ungeheuers verfallen wird, und ihre Eltern betrauern sie. Amor aber schickt den Zephyrus, um die beweinte schöne Braut zu holen (Ap., Met. III 35): *mitis aura molliter spirantis Zephyri, vibratis hinc inde laciniis et restato sinu sensim levatam suo tranquillo spiritu vehens paulatim per deversa rupis excelsae, vallis subditae florentis cespitis gremio leniter delapsam reclinat*. So gelangt Psyche unversehrt in Amors Zauberpalast.¹ Als sie sich später in einen Fluß wirft, trägt der *mitis fluvius* — in dieser Hinsicht dem rettenden Triton des Sapphobildes ähnlich — sie wieder unversehrt ans Ufer (V 25). Aber werfen wir einen Blick auf die Dichterin selbst: ihr Gewand bauscht sich Apuleius' Schilderung gemäß — *καὶ ἦν οὗτος ἄνεμος τοῦ ζωγράφου*, wie dies ein griechischer Romanschriftsteller ausdrückt.² Ovid, als wollte er die Er-

¹ Ähnlich gelangen Psyches zwei Schwestern in den Abgrund (V 7). Bei der zweiten Gelegenheit springen sie schon — *licentiosa cum temeritate prosiliunt in altum*, und so werden sie dann vom Zephyrus aufgefangen (V 14). Das dritte Mal zerschellen sie dann zur Bestrafung ihrer Bosheit (V 27).

² "Ἠορητο δὲ ἀμφοῖν (sc. τοῖν χερσῶν) ἐκατέρωθεν ὑπὲρ τὴν κεφαλὴν καλύπτρα κύκλωι τῶν νότων ἐμπεπετασμένη. ὁ δὲ κόλπος τοῦ πέπλου πάντοθεν ἐτέτατο κνηρούμενος (vgl. Mosch. II 129/30: *κολπῶθη δ' ὤμοισι πέπλος βαθῆς Εὐρώπείης, ἰστίον οἶά τε νηός*) καὶ ἦν οὗτος κτλ. (s. o.) Ach. Tat. I 1, 12; vgl. dazu die Darstellungen der Winde (*aurae*) selbst an der *Ara Pacis Augustae*, Baumgarten-Poland-Wagner *Die hellenist.-röm. Kultur*, T. IX 3: „zwei Frauengestalten; beide mit entblößtem Oberkörper, beide den hochflatternden Mantel (genau so wie bei unserer Sappho) vom Winde gebläht. Die zur Linken ruht auf einem Schwan, die zur rechten auf einem Seedrachen“. (Der letzte Zug erinnert uns an Bilder der Himmelfahrt auf dem Rücken eines Adlers oder Greifes, s. Cumont *Études Syriennes* 76 ff. und 94, Abb. 42.) Doch am nächsten zu unserer Sappho stehen die schwebenden Venus-Gestalten der kampa-nischen Wandgemälde. Die Beschreibung desjenigen, von dem die Erklärung vielleicht ausgehen kann, gebe ich nach Barré (H. Roux ainc *Herculanum et Pompéi*, Paris 1840, VIII 45): „Dans un champ d'azur paraissent deux personnages dont les pieds ne s'appuient point sur le sol: ils flottent au sein de l'air, sans être soutenus par des ailes, mais de leur propre nature, ainsi qu'elle appartient à des êtres célestes. C'est d'abord Mars... il saisit Vénus pour l'embrasser... Tout le torse de cette figure, qui est d'une grande beauté, se montre à découvert (genau so wie bei den beiden 'Winden'): une grande draperie rougeâtre enveloppant seulement les cuisses et les genoux, flotte sur le flanc gauche, et autour de la tête où, comme on le voit dans beaucoup d'images de Venus (auf *Venus-Marina*-Darstellungen, gleichsam für wirkliche Segel, [vgl. die Moschos-Stelle o.] bei Helbig, *Wandgemälde* Nr. 307 ff.), cette draperie se gonfle pareille à une voile, gracieusement et légèrement soutenue par la main droite de la déesse“ (a. O. T. IX; Helbig Nr. 328; vgl. Nr. 1902 ff.).

klärung zu unserem Bildeschreiben, läßt die Dichterin sprechen (177): *Aura subito: et mea non magnum corpora pondus habent*. Psyches wunderbare Entrückung brachte Reitzenstein (Das Märchen von Amor und Psyche bei Apuleius 25f.) mit dem mystischen Ritus des *raptus in caelum* in Zusammenhang. In der Tat, wenn einmal die Berechtigung der religiösen Erklärung feststeht, können wir nicht umhin, in dem von Amor gesendeten Zephyrus und im Winde, von dem Sapphos Gewand gebauscht wird, jenen Hauch zu erkennen, welcher in den Erlebnissen der antiken Ekstatiker der Begleiter des Himmelflugs war.¹ Zugleich hat Reitzenstein auch eine Bemerkung Philons herangezogen, nach der die Heiden in ihrer bakchischen Ekstase von der himmlischen Liebe entzückt wurden (de vita cont. 10, 12): *ὕπ' ἔρωτος ἀρπασθέντες οὐρανόλου*... Auf unserem Bilde wird Sappho vom kleinen geflügelten Eros nach dem Abgrund getrieben: der kleine geflügelte Gott ist, wie es scheint, zugleich der *ἔρως*, von dem der Einzuweihende nach der *mors voluntaria* getrieben wird.

In der Erzählung des Apuleius von Amor und Psyche haben wir zugleich eine literarische Schöpfung gefunden, mit der sich die neuentdeckte Basilika von Porta Maggiore in ihrem Ganzen am besten vergleichen läßt. Jedoch, während ein Versuch, in diesem von den erotischen Motiven der hellenistischen Dichtung und ihrer scheinbar ganz irreligiösen Mythologie durchwobenen literarischen Kunstwerk einen tieferen, mystischen Sinn zu entdecken, vielleicht manche noch befremden durfte², ist jetzt, da uns dieselbe erotisch-mythologische Traumwelt von den Wänden und Decken eines Kultraumes grüßt, die Berechtigung ihrer religiösen Erklärung nicht mehr zu bezweifeln. Dies ist vielleicht die wertvollste Belehrung, welches dieses in seiner Art einzig dastehendes Gebäude nicht nur dem Archäologen und Religionshistoriker, sondern auch dem Erforscher der antiken Literatur erteilt.

Anhangsweise möchte ich die Sachlage noch mit einem rein literarischen Beispiel beleuchten. Der *mitis fluvius* trug Psyche ans Ufer, da er den Liebesgott fürchtete (V 25): *in honorem dei scilicet, qui et ipsas aquas urere consuevit, metuens sibi*... Dazu zitiert Helm a. O. 200, 2, um zu zeigen, daß Apuleius' 'Amor und Psyche' sich mit der hellenistischen erotischen Poesie und nicht mit irgendwelchen Mysterienvorstellungen, die Reitzenstein in der Erzählung entdecken zu können glaubte, berührt — Anth. Pal. IX 627: „Hier, unter diesen Platanen — so erzählt der Dichter, indem er den Ursprung eines

¹ Vgl. *I'h l. Woch.* a. O. 284f. — Bei einem späten Icarusfluge hätte der Wind die Hauptrolle gespielt: [Luk.] *Philopatris* 2 (Kritias fürchtet sich, daß er seinen Genossen wegblasen wird) *ὅ μὲν, ὃ Τριεφών, ὅσον πλεθρον ἀνάδραμε ἀπ' ἐμοῦ, ἵνα μὴ τὸ πνεῦμα ἐξάρη σε καὶ πεδάρισος τοῖς πολλοῖς ἀναφανῆς καὶ πον καταπεσῶν Τριεφώντειον πέλαγος κατονομάσης, ὡς καὶ Ἰκαρος τὸ πρίν.*

² S. besonders Helm *N. Jahrb.* 17 (1914) 183.

natürlichen Warmbades erklärt — entschlief Eros, seine Fackel den Quellen-
nymphen anvertrauend —“

Νύμφαι δ' ἀλλήλησι 'Τί μέλλομεν; αἶθε δὲ τούτωι
σβέσσουμεν' εἶπον ὄμοῦ πῦρ καρδίης μερόπων'.
Λαμπὰς δ' ὡς ἐφλεξε καὶ ὕδατα, θερμὸν ἐκείθεν
Νύμφαι Ἐρωτιάδες λουτροχοεῦσιν ὕδαρ.

Denselben Gedanken finden wir in einem anderen Epigramm desselben Dichters (IX 626) und in einem der 'sophistischen' Liebesbriefe des Philostratos wieder (11 [48]): *κινδυνεύω, αἰτῶ ὕδαρ, κομίζει δ' οὐδείς, ὅτι τὸ σβεστήριον εἰς ταύτην τὴν φλόγα ἀπορώτατον, εἴτε ἐκ πηγῆς κομίζοι τις, εἴτε ἐκ ποταμοῦ λαμβάνοι. καὶ γὰρ αὐτὸ τὸ ὕδαρ ὑπὸ ἔρωτος καίεται*. Es ist nicht zu bezweifeln, daß wir es hier mit einem erotischen Gemeinplatz zu tun haben.¹ Es liegt aber auch außer Zweifel, daß der Gedanke in ihm, den Helm allein brauchte („Eros weiß auch die Gewässer in Glut zu setzen“) mit einem anderen in engster Verbindung steht: die Fackel des Eros kann vom Wasser nicht ausgelöscht werden. Solche Fackeln aber wurden im orgiastischen Kulte gebraucht, dessen Aufkommen und Unterdrückung in Italien das 39. Buch des Livius eingehend schildert (vgl. Reitzenstein *Hellenist. Mysterienrel.*² 12 und 96 ff.). Dort heißt es (13, 12): *matronas Baccharum habitu crinibus sparsis cum ardentibus facibus decurrere ad Tiberim, demissasque in aquam jaces, quia vivum sulphur cum calce insit, integra flamma efferre*. Darauf hat schon Diels (*Die Entdeckung des Alkohols*, Abh. der. Berl. Ak. 1913, phil.-hist. Kl. 3,25) hingewiesen, daß in diesem 'Wunder' eine heilige Handlung zu sehen ist, welche in einer Wasserweihliturgie der katholischen Kirche vielleicht auch heute noch lebt (s. Usener *Kl. Schr.* IV 433 ff.). Alle Unterschiede bei diesem letzten Vergleich aufrecht-erhaltend sehen wir doch, wie wenig eine Berufung auf den Wirkungskreis der kleinen geflügelten Gottheit der hellenistischen Erotik, in sich genommen, die Ausschließung der religiösen Gedankenwelt bedeutet.

¹ Seine Spuren reichen bis zu den zwei letzten Sonetten Shakespeares (153/4), vgl. Herzberg *Jahrb. d. deutschen Shakespeare-Ges.* 13 (1878) 158 ff. *Anth. Gr.* XVI 14 wurde von Herzberg a. O., *Anth. Lat.* 271 Riese von Hege-
düs, *Ung. Rundschau* 1913, 585 ff. herangezogen.

Ein ritueller Scheinkampf bei den Hethitern.

Von Albin Lesky in Graz.

H. Ehelolf hat durch Übersetzung und Interpretation zwei hethitische Ritualinschriften weiteren wissenschaftlichen Kreisen zugänglich gemacht¹, die vor allem dem Religionshistoriker eine Fülle interessanter Erkenntnisse bieten. Der erste der beiden Riten, ein Wettlauf im Rahmen eines Frühlingsfestes, ist von dem Herausgeber richtig als Vegetationsritus verstanden und durch verschiedene Parallelen erläutert worden. Die Fragen, die sich an den zweiten Text knüpfen, läßt Ehelolf größtenteils noch offen. Ihre teilweise Beantwortung soll Aufgabe der folgenden Untersuchung sein, durch die ich das in seiner Veröffentlichung Gesagte ergänzen, teilweise aber auch berichtigen möchte, denn die Andeutungen, die Ehelolf über seine Auffassung des Ritus gibt, scheinen mir geeignet, dessen Erklärung und weitere Auswertung in eine falsche Richtung zu drängen.

Der Text, der nach Ehelolf spätestens um 1200 niedergeschrieben sein muß, aber auf eine wesentlich ältere Vorlage zurückgehen kann, lautet in der vom Herausgeber vorgelegten Übersetzung:

- Bo 614 9 Darauf teilt man die wehrbare Mannschaft ab in Hälften und diese benennt man:
10 ihre (eine) (ab)geteilte Hälfte heißt man „Männer von der Stadt Hatti“,
11 ihre (andere) (ab)geteilte Hälfte aber heißt man „Männer von der Stadt Māša“.
12 Und es haben die Männer der Stadt Hatti Waffen aus Bronze, die Männer der Stadt Māša aber
13 haben Waffen aus Rohr. Nunmehr kämpfen sie miteinander,
14 und die Männer von Hatti siegen; sie ergreifen einen Gefangenen
15 und überantworten ihn der Gottheit. Danach schaffen sie die Gottheit hinauf² und
16 bringen sie fort in den Tempel. Das GIŠ ZAG . GAR . RA³ stellen sie hin,
17 ein Brot von einer „Handvoll“ brechen sie, Bier bringen sie als Gußopfer dar, die sā-sā-an-nu-uš⁴ stellen sie hin.

¹ *Sitzungsber. d. preuß. Ak. d. Wiss. phil.-hist. Kl.* 1925, 267.

² Der Tempel der Gottheit befindet sich an höher gelegenen Orte.

³ Ein Kultgerät. ⁴ Kultgefäße.

Nach Ehelolf berichtet uns der Text von einer szenischen Aufführung, die eine geschichtliche Erinnerung festhält. In einem Kampfe zwischen Hatti und Māša hätten die Hethiter dank ihrer überlegenen Waffentechnik oder nach frommem Glauben durch die Hilfe ihrer Gottheit gesiegt. Um den der Gottheit gebührenden Dank zum Ausdruck zu bringen, sei nun alljährlich das Gedächtnis dieses Kampfes durch szenische Aufführungen begangen worden, in denen Streit und Sieg mimisch zur Darstellung gebracht, gleichzeitig aber auch der Gottheit ihr Beuteanteil in Form eines Gefangenen geopfert worden sei. Ehelolf hält also die Grundlage der im Text geschilderten Begehung für rein historisch und geht darin so weit, auch die verschiedene Bewaffnung der beiden kämpfenden Gruppen als historische Erinnerung aufzufassen.¹ Fürs zweite aber hebt Ehelolf die Bedeutung der Tatsache hervor, daß wir im 2. vorchr. Jahrtausend auf kleinasiatischem Gebiete *ludi scaenici* antreffen, eine Tatsache, die, wenn ich ihn recht verstehe, von Bedeutung für die Entstehungsgeschichte des Dramas sein soll, zumal wir es hier nicht mit mythologischen Stoffen, sondern mit einem solchen profaner Natur zu tun hätten, der erst nachträglich zum Kultus in Beziehung gesetzt worden wäre. Ja der Verfasser geht sogar so weit, wenn auch mit aller anerkennenswerten Reserve, doch die Frage aufzuwerfen, ob nicht eine über Etrurien gehende Verbindungslinie von derartigen hethitischen Aufführungen zu den römischen *ludi scaenici* führe. Beide Auffassungen des hethitischen Ritus, die sowohl, die in ihm eine historische Erinnerung sieht, als auch jene, die ihn zur Entstehung des Dramas in Beziehung setzt, scheinen mir, wie bereits erwähnt, in falsche Richtung zu führen; im folgenden soll gezeigt werden, daß sich auf religionsgeschichtlicher Grundlage für den geschilderten Brauch eine Erklärung finden läßt, die ihn in den großen Zusammenhang eines beinahe über die ganze Erde verbreiteten Vegetationsritus stellt.

Bei außerordentlich vielen und durchaus nicht nur bei europäischen Völkern findet sich ein zu bestimmten Jahreszeiten, meist im Frühjahr oder Frühlommer, geübter Brauch, der im Kampfe zweier aus den Gemeindemitgliedern gebildeter Parteien gegeneinander besteht. Eine Monographie dieses Brauches in seinen mannigfaltigen Spielarten wäre ein dankenswertes Unternehmen, hier jedoch sollen Vorkommen, Übung und Bedeutung dieses rituellen Kampfes nur soweit dargelegt werden, als

¹ Nun schließt sich auch W. Schubart *Gnomon* II 63 der Deutung Ehelolfs an. Auch für ihn ist der Kampf ein weltlich-historisches Spiel im Rahmen eines religiösen Festes. Schubart betont jedoch mit Nachdruck die Unmöglichkeit, eine derartige Auffassung durch Vergleiche unserem Verständnisse näher zu bringen. „Ich weiß nichts, was man diesem weltlich-geschichtlichen Spiel innerhalb einer heiligen Handlung an die Seite stellen könnte.“

es notwendig ist, um den Rahmen zu erhalten, in den sich der zur Rede stehende hethitische Ritus von selbst einfügt.

In W. Mannhardts klassischem Werke über Baumkulte¹ findet sich zuerst eine Zusammenstellung größeren Umfanges, die Bräuche anführt, bei denen es sich um den Scheinkampf zweier Parteien zu bestimmter Zeit handelt. Zahlreiche Beispiele zeigen, daß derartige Kämpfe für Frankreich, für die Schweiz und für Deutschland zu belegen sind, daß es sich überall um ein Gefecht handelt, das von zwei Gruppen gegeneinander mit allerlei, meist ungefährlichen Waffen ausgefochten wird, daß ferner der Brauch mit großer Übereinstimmung an der Fastnachtzeit, allenfalls auch an der Zeit des Frühsommers haftet und daß endlich sein ursprünglicher Sinn fast durchwegs schon in Vergessenheit geraten ist. Mannhardt stellt nur die Beziehung des Brauches zur Fruchtbarkeit des Feldes fest, verzichtet aber auf eine weitere Erklärung seiner ursprünglichen Bedeutung.

Diese suchte Usener im Abschnitte „Caterva“ seines Aufsatzes „Heilige Handlung“² zu geben. Nach ihm liegen den geschilderten Massenkämpfen ursprünglich Einzelkämpfe zu Grunde, die den Kampf des Sommers mit dem Winter darstellen. Solche Einzelkämpfe, die auch noch ausdrücklich als Kampf zwischen Sommer und Winter bezeichnet werden, finden sich besonders häufig in deutschem Gebiete³, sind jedoch keineswegs auf dieses beschränkt. So bezieht Usener mit Recht die in die attische Apaturiensage verflochtene Erzählung⁴ vom Kampfe des Xanthos und Melanthos, des Blonden und des Schwarzen, hierher, ein Kampf, der seine deutlichen Parallelen in modernen Fastnachtsbräuchen auf dem Balkan findet.⁵ Nach Useners Erklärung, die mit Recht ziemlich ungeteilte Billigung gefunden hat, entwickelte sich nun aus diesem Einzelkampfe das Scheingefecht zweier Parteien, das eine Teilnahme der ganzen Gemeinde an diesem für segenskräftig gehaltenen Ritus ermöglichte. Ob freilich damit auch der Gedanke an eine Reinigung der Gemeinde vor dem neuen Sommer verbunden war, möchte ich bezweifeln. Usener gelangte zu dieser Auffassung offenbar dadurch, daß er den Scheinkampf des makedonischen Heeres, der deutlich mit einem Reinigungsopfer verbunden ist, mit Unrecht hierherbezog.

Useners Aufsatz ergänzt aufs beste Mannhardts Material, indem er vor allem die Belege für unseren Brauch aus dem Altertum vorführt. Da-

¹ Mannhardt *Wald- und Feldkulte* I 548 ff.

² d. *Archiv* VII 1904, 281 = *Kl. Schr.* IV 422.

³ Literatur bei Sartori *Sitte und Brauch* (Handb. d. Volksk. VII/VIII) III. Teil, Lpz. 1914, S. 121.

⁴ Die Stellen in Pauly-Wissowas *R.-E.* s. v. Apaturia I, 2673.

⁵ Literatur bei M. P. Nilsson *N. J.* 27, 1911, 677, Anm. 1.

nach wurden in Rom sowohl als auch in Pompeji, ja sogar im mauretanischen Caesarea derartige Kämpfe oft mit großem Eifer und stets zu bestimmter Zeit ausgefochten. Mit Recht bezeichnet Usener den Brauch als gemeinitalisch. Gleichzeitig erhalten wir wertvolle Belege, die das Vorkommen solcher Katervenkämpfe für das Mittelalter in Italien und Rußland sichern.

Auch dem griechischen Kulturkreis, in dem wir den Einzelkampf bereits antrafen, war unser Ritus in der Form des Massengefechtes keineswegs fremd. Die handlichste Zusammenstellung des Materials gibt M. P. Nilsson.¹ Nach seinen Belegen findet sich der rituelle Scheinkampf im Demeterkult zu Eleusis, ferner als Lithobolie zu Ehren der Vegetationsgottheiten Damia und Auxesia in Troizen und unter dem rätselhaften Namen *Λαύλις* in Argos. Zweifelhaft bleibt, ob die Katagogien zu Ephesus hierher gehören.

Mannhardt, Usener und Nilsson ergänzen sich zu einer umfassenden Übersicht über das Vorkommen unseres Brauches im indogermanischen Kulturkreise. Ohne Vollständigkeit anzustreben, seien hier nur noch die Nachträge von A. Ostheide² für Siebenbürgen und A. Wilhelm³ für Neugriechenland sowie L. Radermachers Beiträge zur Volkskunde aus dem Gebiet der Antike⁴ und ein Aufsatz Clemens⁵ erwähnt, der sich mit dem Gegenstande kurz beschäftigt.

Der Brauch, von dem hier die Rede ist, beschränkt sich in seinem Vorkommen keineswegs auf europäische Völker. Im Bereiche der alten Kulturen finden wir ihn im Berichte Herodots II 63 über rituelle Kämpfe in Papremis im Delta.⁶ Aber auch in neuerer Zeit ist der rituelle Scheinkampf außerhalb Europas in allen Erdteilen nachzuweisen. Schon Mannhardt⁷ hat einen Bericht A. Bastians herangezogen, aus dem wir erfahren, daß unser Brauch in Nepal in einer unserem Frühling entsprechenden Zeit in dem Glauben geübt wurde, daß sein Ausgang die Voraussetzungen für die Fruchtbarkeit des kommenden Jahres schaffe. Befinden wir uns hier noch im Bereiche der indischen, also einer indogermanischen Kultur, so führen uns die Belege J. G. Frazers⁸ zu den Indianerstämmen im Südosten der Vereinigten Staaten, nach Peru, nach Innerasien und China sowie auf Celebes, auf die Tongainseln und zu afrikanischen Stämmen.

¹ Griech. Feste 413 ff. ² d. Archiv X, 1907, 156.

³ d. Archiv XVI, 1913, 630.

⁴ Sitzungsber. d. Ak. d. Wiss. in Wien 187, 3, S. 13 ff.

⁵ d. Archiv XVII, 1914, 139 ff. Reiche Literaturnachweise bes. für germanisches Gebiet finden sich bei P. Sartori a. a. O. passim, s. Register.

⁶ Dazu A. Wiedemann Herodots 2. Buch 1890, 265 f.

⁷ a. a. O. 552, Anm. 4.

⁸ Zu Pausanias II 30, 4.

Fragen wir nach dem Sinne dieses Brauches, dem, wenn irgendeinem, ein Völkergedanke zu Grunde liegt, so finden wir diese Frage bereits mehrfach befriedigend beantwortet:¹ es handelt sich bei den angeführten Bräuchen nicht etwa um eine lediglich symbolische Darstellung, sondern um einen ausgesprochenen Analogiezauber. Alle die angeführten Kämpfe sind zu verstehen als Kampf zwischen den Dämonen des Wachstums mit den ihnen feindlichen der Unfruchtbarkeit, wofür man in nördlicheren Gegenden mit gutem Rechte Kampf zwischen Sommer und Winter sagen kann. Durch die Ausführung dieses Kampfes durch die Gemeinde sollte die Überwindung der wachstumsfeindlichen Dämonen befördert oder geradezu herbeigeführt werden. Deutlich hat sich das Bewußtsein dieses eigentlichen Sinnes an vielen Orten erhalten, so wenn der Schweizer Tschudi von den Scheinkämpfen seiner Landsleute sagt: „sy thunds das jne jr korn dester basz geraten soll“, oder wenn man in Nepal die Fruchtbarkeit des kommenden Jahres vom Ausgang dieser Kämpfe abhängig macht², um nur zwei räumlich weit getrennte Belege aus größerer Anzahl herauszugreifen.

Wenn wir es nun unternehmen, unser hethitisches Ritual in den großen Zusammenhang des geschilderten Vegetationsritus einzureihen, so soll gezeigt werden, daß sich die Übereinstimmung nicht etwa auf eine allgemeine Ähnlichkeit beschränkt, sondern sich gerade auf besonders kennzeichnende Einzelheiten erstreckt. Für diesen Nachweis werden aus dem im vorhergehenden nur grob umrissenen Material mehrere bezeichnende Einzelbräuche heranzuziehen sein.

Vor allem mag es vielleicht auf den ersten Blick befremden, daß der hethitische Kampf, der nach unserer Erklärung ein Vegetationsritus sein soll, ausdrücklich als Kampf der Männer von Hatti mit denen von Maša bezeichnet wird. Hieran hat ja auch Ehelolf seine Deutung unseres Brauches als szenischen Spieles auf historischer Grundlage angeschlossen. Wer jedoch die verschiedenen Erscheinungsformen unseres eben geschilderten Ritus durchgeht, wird in dem historischen Gewande, in dem dieser bei den Hethitern auftritt, eher eine Bestätigung für dessen Auffassung als Vegetationsritus erblicken. Ist es doch eine durchaus nicht vereinzelte Erscheinung, daß unser Brauch, in seiner eigentlichen Bedeutung nicht mehr verstanden, durch ein historisches Aition erklärt oder geradezu als Darstellung einer historischen Begebenheit aufgefaßt wird. Diese Erscheinung findet sich bereits dort, wo der Einzelkampf geübt wird, obwohl man diesen an vielen Orten noch ausdrücklich als Kampf zwischen Sommer und Winter bezeichnet. So wurde der von

¹ Sartori 121, Clemen 145, vorsichtig Nilsson 414.

² Nachweise bei Mannhardt a. a. O.

Usener mit Recht hierher bezogene Kampf zwischen Xanthos und Melanthos durch ein evident junges Aition¹ als Erinnerung an einen Grenzstreit zwischen Attika und Boeotien um Oinoe erklärt und in der Schweiz wird, um ein Beispiel aus der Neuzeit anzuführen, vielfach der zur Rede stehende Kampf im Rahmen des Frühlingsfestes als primitives Tellen-spiel² aufgeführt. Aber — und dies ist für uns wesentlicher — auch Katervenkämpfe werden historisch erklärt. Gleichsam eine Vorstufe zu einer solchen historischen Erklärung stellt es dar, wenn der Scheinkampf zweier Schweizer Gemeinden³ daraus abgeleitet wird, daß die eine Gemeinde den Raub eines Hirten an der anderen rächen wolle. Ein ausgesprochen historisches Aition jedoch liegt uns vor, wenn der durch seinen undeutbaren Namen *Λαύλις* als uralt verbürgte Scheinkampf in Argos nach einer Hesychglosse als *μίμημα τῆς Προίτου πρὸς Ἀκρίσιον μάχης* aufgefaßt wird.⁴ Von besonderer Wichtigkeit sind für unsere Untersuchung Beispiele, die uns die beiden kämpfenden Parteien als Vertreter verschiedener Völkerschaften gedacht zeigen. So werden bei der in Kaschmir, genauer in Gilgit, heimischen Form des Brauches die Führer der beiden kämpfenden Parteien als Rajah und Vezier, diese selbst also als Inder und Moslims gefaßt. Großes Interesse beansprucht im Rahmen unserer Untersuchung auch der Kampf von Nachbarschaften, auf den besonders L. Radermacher⁵ aufmerksam gemacht hat. Sie treten als fest organisierte Verbände gegeneinander auf und ihre Scheingefechte sollen häufig durch eine angenommene historische Grundlage verständlich gemacht werden. Zu Boppard, einer rheinischen Stadt, findet am dritten Montag nach Pfingsten ein Kampf zweier Nachbarschaften statt, deren eine einen Felsen besetzt, den die andere zu erstürmen sucht. Dieses Scheingefecht wird von den Boppardern als Erinnerung an eine Belagerung ihrer Stadt im Jahre 1497 gedeutet, doch hat schon Radermacher dagegen betont, daß das Gefecht einerseits wahrscheinlich älter, andererseits aber mit Bräuchen zu vergleichen sei, die eine solche historische Erklärung nicht zuließen. Radermacher hat a. a. O. auch einen Bericht aus der Stadt Dieslaken herangezogen, der von einer großen, aber unblutigen Schlacht erzählt, die in den Straßen der Stadt zwischen einer „Türkei“ und einer „Ritternachbarschaft“ geschlagen wurde. Eine auffallende Parallele dazu, die für uns auch sonst von Bedeutung ist, findet sich in Parga in Epirus.⁶ Dort wurden noch im 19. Jahrhundert

¹ Nilsson *N. J.* 27, 1911, 675, Wilamowitz *Hermes* 21, 1886, 112, Anm. 2.

² Usener *Heilige Handlung* 312 = *Kl. Schr.* IV 447.

³ Mannhardt a. a. O. 549. ⁴ Vgl. Nilsson *Griech. Feste*, 416.

⁵ *Sitzungsber. d. Ak. d. Wiss. in Wien* 187, 3 S. 13.

⁶ W. Tomaschek *Über Brumalia und Rosalia*, Sitzber. d. Ak. d. Wiss. Wien, phil.-hist. Kl. 60. Bd. 1868, 370 f vgl. Nilsson *N. J.* 27, 678 f.

mit allerlei Mummenschanz die Rosalien gefeiert. Den Höhepunkt des Festes bildete ein Scheinkampf zwischen zwei Gruppen, die als Christen und Türken maskiert waren. Am Ende des Kampfes wurde der Pascha, der die Türken befehligte, gefangen genommen.¹ Mit vollem Rechte erblickt Tomaschek in dem geschilderten Brauche einen auf Türken und Christen umgedeuteten Kampf zwischen Sommer und Winter.

Zeigen uns die angeführten Bräuche zur Genüge, daß die Auffassung der am hethitischen Scheinkämpfe beteiligten Parteien als Männer von Hatti und Mäsa nichts Befremdliches hat, sondern sich im Gegenteil gut mit verwandten Erscheinungen in Einklang bringen läßt, so fördert das zuletzt angeführte Beispiel auch in einem anderen Punkte das Verständnis des Textes, von dem wir ausgingen. Die Entscheidung in dem im hethitischen Ritus ausgetragenen Gefecht ist von vornherein festgelegt: die Männer von Hatti siegen. Ebenso ist auch der Ausgang im epirotischen Scheinkämpfe von vornherein dahin festgelegt, daß die Christen den Sieg über die Türken erringen. Für einen solchen vorbestimmten Ausgang lassen sich noch zahlreiche Belege beibringen, darf er doch für ursprünglich gelten, da er dem eigentlichen Sinne des Brauches als einer Winteraustreibung entspricht. In der Tat sehen wir auch noch, daß dort, wo der Einzelkampf zwischen Sommer und Winter geübt und auch ausdrücklich als solcher verstanden wird, das Ende des Spieles fast durchaus die Flucht des Kämpfers ist, der den Winter darzustellen hat.² Ein schönes Beispiel aus dem Verbreitungsgebiete der Massenkämpfe findet sich in Schweden und Gothland.³ Es zeigt uns gleichzeitig, wie das in Epirus bereits historisch gedeutete Spiel hier noch in einer Gestalt auftritt, die den ursprünglichen Sinn der Begehung klar erkennen läßt. Im Mittelalter ritten am 1. Mai zwei aus jungen Bürgern gebildete Reiterscharen gegeneinander aus. Der Führer der einen Schar war mit einem Pelze und mit Winterkleidern angetan, während der Führer der anderen mit Laub und Blumen geschmückt war. Es kam zum Kampfe, in dem der in den Pelz gekleidete Burscho von seinem Gegner überwunden wurde, obwohl dieser unbewaffnet war. Auch in dem oben herangezogenen Kampfe um den Felsen bei Boppard ist das Ende regelmäßig eine Niederlage der Partei, die den Felsen besetzt hält. Von großem Interesse ist die Ausführung des Brauches in Belling bei Pasewalk.⁴ Hier kämpften die Knechte zu Pferde und die Herren zu Fuß gegeneinander, wobei meistens die Knechte siegten. Also von

¹ Andere Beispiele für die Deutung des im Scheinkampf Unterliegenden als Türken bei Farnell *Cults of the Greek States* V, 235.

² Nachweise bei Sartori 134 Anm. 10.

³ Sartori 179 Anm. 46.

⁴ Sartori 234. Anm. 71.

allem Anfange an verschiedene Ausrüstung, um den Ausgang des Kampfes in einer bestimmten Richtung festzulegen. So verstehen wir es denn, wenn auch in dem hethitischen Ritus, der uns hier beschäftigt, der Ausgang des Kampfes ein für allemal bestimmt ist, ja noch mehr, ich halte es für sicher, daß die von Ehelolf¹ zurückgewiesene Erklärung der verschiedenen Bewaffnung der beiden kämpfenden Parteien die einzig richtige ist: die Bronzewaffen der Leute von Hatti sollten diesen im Kampfe mit den Leuten von Māša mit ihren Rohrwaffen von vorneherein den Erfolg sichern.

Kann nach all dem Gesagten kein Zweifel daran bestehen, daß unser hethitischer Brauch in die Gruppe der weitverbreiteten Scheinkämpfe gehört, so soll nicht verschwiegen werden, daß es auch Scheinkämpfe anderer Art gibt, als die vorstehend geschilderten und daß daher vorher noch die Frage zu erledigen ist, ob unser Ritus nicht dorthin zu stellen sei. M. P. Nilsson² hat gezeigt, daß die Scheinkämpfe bei der Lustration des makedonischen Heeres im Monat Xandikos von Usener fälschlich in die oben geschilderte Gruppe von Vegetationsriten einbezogen wurden. Wir haben es hier ebenso wie beim Kampfe libyscher Jungfrauen am Tritonsee und in gewissem Sinne auch beim Kampf spartanischer Knaben am Platanistas mit rein kriegerischen Riten zu tun, die entweder durch Analogie auf den Ausgang späterer Kämpfe wirken, oder als Orakel diesen Ausgang überhaupt erst kundtun sollten. Nilssons Ausführungen möchte ich hinzufügen, daß wohl auch das agonistische Element im römischen Troiae lusus so zu verstehen ist. Es könnte nun scheinen als bestünde die Möglichkeit, auch den hethitischen Ritus in die Gruppe derartiger kriegerischer Bräuche einzureihen, doch läßt sich eine Beobachtung ins Treffen führen, die eindeutig für die Auffassung unseres Kampfes als Vegetationsritus im vorhin dargelegten Sinne entscheidet. Der Hethitische Scheinkampf endet nämlich nicht nur mit der Besiegung der Leute von Māša, sondern auch damit, daß ein Mann dieser Partei ergriffen und der Gottheit überantwortet wird. Hinter dem letzteren Ausdrucke steht ohne Zweifel ein Menschenopfer. Ob dieses freilich in der Zeit der Niederschrift des Ritus noch tatsächlich dargebracht wurde, läßt sich nicht sagen. Die Festnahme eines bestimmten Kämpfers findet sich nun in den angeführten kriegerischen Bräuchen nicht, sie hätte dort auch kaum einen rechten Sinn, wohl aber ist sie durchaus verständlich und gebräuchlich bei den geschilderten Vegetationsriten, wo wir in ihr die Überwindung und Vernichtung des feindlichen Dämons der Unfruchtbarkeit — des Winters in unseren Gegenden — zu erkennen haben. So endet der oben angeführte epirotische Kampf mit der

¹ a. a. O. 271 Anm. 1.

² Griech. Feste 402 ff.

Festnahme des Paschas, der die Türkenpartei führt, und in dem Gefechte der Bopparder um den Felsen am Eisenberger Wege wird am Ende der Kommandant der unterlegenen Partei symbolisch hingerichtet. Vielfach ist mit dem Scheinkampfe die Verbrennung oder Ertränkung einer Puppe verbunden, die klärlich ein altes Menschenopfer vertritt. Aus einer großen Anzahl von Belegen sei hier eine bei Mannhardt berichtete Form des Brauches in der Schweiz angeführt, bei der eine der beiden kämpfenden Parteien den Chridigladi mitbrachte, eine aus Stroh und Federn gefertigte Puppe, natürlich der Winterunhold, die am Ende des Spieles in den See gestürzt wurde. In christlichen Zeiten tritt der Winterdämon nicht selten als Teufel auf, so in einem ebenfalls bei Mannhardt¹ angeführten Brauche aus Deutschland, bei dem am Ende des Kampfes der Teufel besiegt, gefesselt, auf ein Brett gebunden und als kraftloses Alter weggeschleppt wurde. Derselbe Gedanke, Überwindung und Vernichtung des feindlichen Prinzipes, ein Gedanke, der so vielen Menschenopfern und deren Stellvertretungen zugrunde liegt, er führt auch zum Verständnis der Opferung des Gefangenen am Schlusse des hethitischen Spieles.

Sollte es im vorhergehenden gelungen sein, den im Boghazköi-Text beschriebenen Brauch als Vegetationsritus verständlich gemacht zu haben, so wäre damit auch die Gefahr gebannt, daß die angeblichen *ludi scaenici* der Hethiter in der Behandlung der Ursprungsprobleme des Dramas eine falsche Stellung erhalten. Hierzu sei abschließend eine Betrachtung allgemeinerer Natur gestattet. Es steht außer Zweifel, daß sowohl die Richtung, die durch den Namen Wilamowitz gekennzeichnet ist, als auch jene, für die ich M. P. Nilsson anführen möchte, für die Erschließung des Ursprunges und der Geschichte des Dramas Außerordentliches geleistet hat. Ja noch mehr, man könnte sagen, daß jede der beiden Richtungen für sich allein nur ein unvollständiges Bild hätte geben können und daß sich beide Arbeitsmethoden erst zur Schöpfung einer wirklich umfassenden Geschichte des Dramas von seinen Keimzellen an vereinigen. Und trotzdem stehen scheinbar beide Arbeitsweisen im schärfsten Gegensatze² und Literarhistorie wie Religionsgeschichte vergebend ein Gutteil ihrer Kraft in fruchtlosen Kontroversen. Vielleicht könnte hier die scharfe Durchführung einer auf den ersten Blick wohl pedantisch erscheinenden Scheidung der weiteren Forschung gute Dienste leisten. Es müßte für alle Hinkunft streng unterschieden werden zwischen der Geschichte des Dramas und seiner Prähistorie. Jener gehört alles an, was literarhistorische Forschung über das schöpferische Wirken einzelner Persönlichkeiten zu ermitteln weiß, das die ganze Entwicklung

¹ a. a. O. 551f. ² Vgl. zu dem Gesagten bes. Wilamowitz *N. J.* 29, 472.

der dramatischen Arten bedingt hat, Aufgabe dieser aber ist es, die breite Unterschicht ritueller Begehungen zu schildern, in denen dramatische Ansätze nachzuweisen sind, die freilich aus sich heraus nie Tragödie und Komödie erzeugt hätten, sondern nur erstes Rohmaterial in den Händen genialer Schöpfer bildeten. Wer sich diese Scheidung klar gemacht hat, der wird mich auch recht verstehen, wenn ich sage, daß uns der neue hethitische Text wohl ein ungemein wertvolles Dokument für die prä-historische Schicht der Dramatik darstellt, daß er aber mit ihrer Historie so gut wie nichts zu tun hat.

II. Berichte.

Urchristliche Religion

(1915—1925).

Von Rudolf Bultmann in Marburg.

Vorbemerkung.

Der Reichtum der erschienenen Literatur nötigt von vornherein, auf Vollständigkeit zu verzichten. Zur Ergänzung des folgenden Berichts sei deshalb auf die Berichte über die Jahre 1914—20 verwiesen, die Jülicher in den wissenschaftlichen Forschungsberichten (hrsg. von Hönn) im Hefte über Theologie 1921 S. 27—45 und Windisch in Harvard Theological Review (XV 2, April 1922 S. 115—216) gegeben haben. Vor allem aber muß ich, da mir die ausländische Literatur nur sehr fragmentarisch vorlag, auf Windischs Referate über die englisch-amerikanische Literatur zum Neuen Testament 1914—20 in der Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. XX (1921) S. 69—90 u. S. 147—165 verweisen. — Übrigens habe ich die Grenze nach rückwärts nicht streng gezogen, um gelegentlich forschungsgeschichtliche Zusammenhänge zeigen zu können.

Inhaltsverzeichnis.

- I. Allgemeine Geschichte und Religionsgeschichte des Urchristentums 84.
 - a) Zusammenfassende Darstellungen 84.
 - b) Einzeluntersuchungen 97.
- II. Sprache, Text und Literaturgeschichte 112.
 - a) Sprache 112.
 - b) Text 115.
 - c) Literatur- und Formgeschichte 116.
 - d) Schallanalyse und Kolometrie 121.
- III. Zur Erklärung der einzelnen Schriften des Urchristentums 123.
 - a) Gesamtkommentare 123.
 - b) Literatur zu den synoptischen Evangelien und über Jesus 125.
 - c) Paulus 135.
 - d) Apostolisches und nachapostolisches Zeitalter (außer Paulus und Johannes) 148.
 - e) Johannesevangelien und Johannesbriefe 158.

I. Allgemeine Geschichte und Religionsgeschichte des Urchristentums.

a) Zusammenfassende Darstellungen.

Nachdem die philosophisch orientierte Geschichtsschreibung, die es in F. C. Baur's Werk zu einer großartigen Gesamtauffassung des Urchristentums gebracht hatte, durch die empirische Geschichtsforschung so gut wie abgelöst war, lag das Hauptgewicht der Arbeit am Urchristentum in monographischen Untersuchungen, die sich bald quellenkritischen Studien, bald der Darstellung einzelner Begriffe oder Gestalten zuwandte, bald auch — und zwar in neuerer Zeit — der Untersuchung der religionsgeschichtlichen Zusammenhänge. Wohl gaben die sog. neutestamentlichen Theologien eine zusammenfassende Darstellung; doch enthielten sie kaum mehr als eben eine Zusammenstellung des in der Einzel- forschung Erarbeiteten; und ihre Struktur wurde im wesentlichen durch das freilich zum bloßen Schema gewordene Baur'sche Geschichtsbild bestimmt. In den letzten Jahren hat es nun aber doch nicht an Versuchen gefehlt, auf Grund einer neuen Konzeption ein einheitliches Bild vom Urchristentum und seiner Geschichte zu entwerfen. Diese z. T. bedeutenden Versuche krankten alle an dem Leiden, an dem die Geschichtsforschung unserer Zeit überhaupt leidet: es fehlt ihnen eine systematische Grundanschauung von der Geschichte, und sie sind sich über die gleichwohl in jeder Geschichtsdarstellung liegenden und ihre Begriffe bestimmenden Voraussetzungen, mit denen sie arbeiten, nicht klar. Das Bild ist daher ein buntes und verwirrendes.

Den Charakter einer Zusammenfassung aller Einzelforschungen, namentlich der quellenkritischen, trägt das Werk des zu früh verstorbenen **Johannes Weiß** über das Urchristentum, dessen Vollendung dem Verf. selbst nicht beschieden war.¹ Es ist von seinem Schüler R. Knopf, der auch bald darauf dem Tode erlag, sorgfältig zu Ende geführt worden. In seiner Art, aus der Analyse der Quellen heraus das Geschichtsbild aufzubauen, erinnert es an Weizsäcker's unvergängliches Werk über das apostolische Zeitalter. Für den seit Weizsäcker erreichten Fortschritt in der Quellenanalyse ist die ausführliche Behandlung der literarischen Form der Schriften bezeichnend. So findet sich ein ganzes Kap. über Paulus als Schriftsteller.² Sodann zeigt sich der Fortschritt darin, daß die Erforschung der hellenistischen Religionsge-

¹ Johannes Weiß *Das Urchristentum*: Nach dem Tode des Verf. herausgegeben und am Schlusse ergänzt von Rudolf Knopf. Göttingen 1917, Vandenhoeck u. Ruprecht. X 681 S.

² Vgl. auch den Artikel des Verf.: *Literaturgeschichte des NT* in „Die Religion in Geschichte u. Gegenwart“ IV Sp. 2175—2215.

schichte für das Verständnis des neuen Testaments fruchtbar gemacht wird. Namentlich bei der Paulus-Interpretation werden hellenistische Popularphilosophie, hellenistische Kulte und Spekulationen herangezogen, freilich ohne daß dadurch das herkömmliche Bild in erheblichem Maße umgestaltet würde. In all diesen Fragen enthält das Werk eine Fülle von Anregungen, bringt es freilich noch nicht zu einem abschließenden Bilde. Vor allem aber sei auf die Sorgfalt der literarkritischen Untersuchungen hingewiesen. Wenn diese auch mitunter an einem Übermaß von Scharfsinn und Kombinationsgabe leiden, so ist doch zu begrüßen, daß der Verf. manche Aporien der Literaturgeschichte, namentlich auf dem Gebiet der Paulusbriefe, aufdeckte. Das Werk steht in der neueren Forschung insofern einzigartig da, als es die Darstellung der literarischen und religiösen Entwicklung mit der der äußeren Geschichte des Urchristentums verbindet. Seine Kapitel enthalten 1. die Urgemeinde, 2. die Heidenmission und Paulus, der Missionar, 3. Paulus, der Christ und Theologe, 4. die Missionsgemeinden und die Anfänge der Kirche, 5. die einzelnen Gebiete. Die Ähnlichkeit dieser Disposition mit der von Weizsäcker wird man gleich sehen; vor allem ist hier wie dort die Darstellung des Lebens und der Verkündigung Jesu aus der Geschichte des Urchristentums ausgeschieden.

Dies ist natürlich kein Zufall, sondern beruht auf der Tatsache, deren Tragweite freilich erst in neuester Zeit erkannt und z. B. von Heitmüller oft stark betont worden ist, daß von „Christentum“ erst für die Zeit nach dem Tode Jesu geredet werden kann. Diese Tatsache kommt nun aber zur Geltung in dem bedeutendsten Werke der letzten Jahre, in W. Boussets *Kyrios Christos*.¹ Hier wird zur Anschauung gebracht, daß das Auftreten Jesu nur einer der Faktoren war, die es zur geschichtlichen Erscheinung des Urchristentums und der alten Kirche gebracht haben. Auch bei Bousset ist Jesus von der Darstellung ausgeschlossen, und der Verf. behandelt in den beiden ersten Kap. die palästinensische Urgemeinde, nämlich 1. Jesus, der Messias-Menschensohn im Glauben der palästinensischen Urgemeinde, 2. der Gemeindeglaube und das Bild Jesu von Nazareth in den drei ersten Evangelien. — Die Bedeutung, die dem Auftreten Jesu für die geschichtliche Entstehung des Urchristentums zukommt, wird daran aufgewiesen, daß seine Anhänger, gesammelt durch den Eindruck seiner eschatologischen Verkündigung, sich als die Gemeinde der Endzeit zusammenschließen und ihn als den demnächst wiederkehrenden Menschensohn erwarten.

¹ Wilhelm Bousset *Kyrios Christos*. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus (Forschungen zur Religion u. Literatur des A. u. N. T., N. F. 4). 2. Aufl. Gött. 1921, Vandenh. u. Rupr. XX 394 S.

Die Gemeinschaft der hellenistischen Christen aber, die aus den Paulusbriefen und andern hellenistisch-christlichen Quellen kenntlich wird, zeigt ein völlig anderes Bild: der Glaube an den wiederkehrenden Menschensohn ist völlig zurückgedrängt, bzw. wird mehr und mehr verdrängt durch die Kultus-Religion, die sich um den Kyrios Christos gruppiert. Das bedeutet aber, daß nicht — wie es die traditionelle Geschichtsschreibung auffaßte — eine gerade Entwicklungslinie von Jesus zu Paulus und weiter zu Johannes führt, sondern daß die Geschichte des Urchristentums in zwei streng zu unterscheidende Perioden bzw. Gruppen zerfällt: das palästinensische und das hellenistische Urchristentum. Und für die Entwicklung zur alten Kirche, die der Verf. bis zu Irenäus zeichnet, ist viel weniger Jesus als die Kultfrömmigkeit der hellenistischen Mysterienreligionen und die Mystik des Hellenismus (ihre dualistische Weltanschauung, ihr Spiritualismus und ihre Spekulation) maßgebend gewesen. Symptom ist der Kyriostitel, der in den hellenistischen Gemeinden aufkommt, während die palästinensische Urgemeinde, wie sie keinen Jesus-Kult kennt, Jesus auch noch nicht als den „Herrn“ bezeichnet hat.

Es ist also eigentlich eine ganz neue Religion, die sich im hellenistischen Kult des Kyrios Christos konstituiert hat. Und zwar ist diese nicht als die Schöpfung eines religiösen Genius, etwa des Paulus, zu erklären. Vielmehr zeigen die sorgfältig interpretierten paulinischen Briefe, wie das schon Heitmüller betont hatte¹, daß es schon vor Paulus ein hellenistisches Gemeinde-Christentum gab, in dem der Kyrios Christos kultisch verehrt wurde und Sakramente gespendet wurden, die die Gemeinschaft mit ihm vermittelten. Es schiebt sich also vor die Darstellung des Paulus (Kap. 5) die der heidenchristlichen Urgemeinde (Kap. 4). Die Eigenart des Paulus liegt vor allem darin, daß bei ihm sich auf dem Grunde der Kultusfrömmigkeit der Gemeinden eine spiritualistische, individualistische Mystik erhebt, welcher gegenüber seine Rechtfertigungslehre — nach früherer Auffassung, der freilich schon Wrede widersprochen hatte, das Kernstück seiner Lehre — zu einer apologetischen Theorie herabsinkt, deren er für seine Missionspraxis bedurfte.

Die Frage, wie gleichwohl palästinensisches und hellenistisches Urchristentum zu einer geschichtlichen Einheit verbunden sein konnten und sich als Einheit wußten, wird vom Verf. nicht gestellt und wäre ferner zu untersuchen. Er beschreibt die folgende Entwicklung in der Weise, daß er verschiedene Typen des Christentums auf hellenistischem

¹ Wilhelm Heitmüller *Zum Problem Paulus und Jesus*, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. XIII 1912 S. 320—337.

Boden unterscheidet, je nachdem, wie weit der Mysteriencharakter, Kultusfrömmigkeit, Mystik und (gnostische) Spekulation ausgeprägt ist, oder die Traditionen des hellenistischen Judentums in den christlichen Gemeinden wirken, oder endlich die Gedanken der rationalistischen hellenistischen Aufklärungsphilosophie Einfluß gewinnen. So erscheint dann die Johanneische Frömmigkeit nicht etwa als Gipfelpunkt der Entwicklung, sondern als eine der Gnosis benachbarte Erscheinung (Kap. 5: der Christusglaube der Johanneischen Schriften, Kap. 6: die Gnosis). Die weitere Entwicklung wird unter den Titeln behandelt: Kap. 7: der Christuskult im nachapostolischen Zeitalter, Kap. 8: die Ausgestaltung des Christentums auf Grund des Christus-Kultes und seine verschiedenen Typen, Kap. 9 die Apologeten, Kap. 10: Irenäus.

In dieser Disposition zeigt sich zugleich ein Hauptinteresse des Verf., die Entstehung des altkirchlichen Dogmas nicht aus einer „Hellenisierung“ des Christentums im Sinne der Harnackschen Dogmengeschichte zu erklären, also nicht primär aus dem spekulativen oder philosophischen Bedürfnis der griechischen Christen, sondern als Exponent des Kultus. Die Entwicklung des Kultus geht stets voran, während die Theologie, deren Ergebnis das Dogma ist, wesentlich den Charakter einer nachträglichen Reflexion hat, die die kultische Frömmigkeit sichert und abgrenzt. An der Hand der Geschichte des Christuskults ist also vom Verf. eine ganze Geschichte der urchristlichen Religion gegeben, wenn auch einzelne Gebiete, wie die Frage der Ausbreitung, der Disziplin der Themastellung zufolge außer Betracht bleiben. Ohne alle Frage ist das Werk Boussets, das man als die bedeutendste Erscheinung auf unserm Gebiet seit Harnacks Dogmengeschichte bezeichnen darf und als das erste Werk seit Baur, das aus einer großen Grundkonzeption heraus die Geschichte des Urchristentums beschreibt, in jedem einzelnen wie in seinem leitenden Gedanken für die Forschung in den verschiedensten Richtungen fruchtbar. Aber seine Bedeutung liegt nicht nur in seiner anregenden Wirkung, sondern auch darin, daß es zu festen Ergebnissen geführt hat. Als ein solches ist das von Bousset gezeichnete Geschichtsbild in seinen großen Zügen anzusehen. Der von W. Wrede einst wohl geahnte, von J. Weiß auch dunkel gesehene grundsätzliche Unterschied von palästinensischem und hellenistischem Urchristentum scheint mir unwiderleglich dargetan. Daran wird dadurch nichts geändert, daß die oben erhobene Frage nach der geschichtlichen Zusammengehörigkeit beider gestellt bleibt. Gute Bemerkungen hierzu bringt K. L. Schmidt bei (Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. XXI 1922 S. 277—291); aber sein Nachweis, daß die Mystik schon in der palästinensischen Urgemeinde in eigentümlicher Einheit mit der Eschatologie vorhanden sei, scheint mir nicht geglückt zu sein. Daran wird

auch dadurch nichts geändert, wenn man die Darstellung des Paulus für einseitig oder gar für verzeichnet hält. In dieser Richtung ist die Kritik Edv. Rodhes (ebenda XXII 1923 S. 43—57) gewiß zutreffend, daß einerseits für Paulus Rechtfertigungs- und Gottesgedanke zusammengehören und andererseits Gott und Kyrios für Paulus in der Weise zusammengehören, daß das Bekenntnis zum Kyrios geradezu auch ein Bekenntnis zu Gott ist, der Jesus durch die Auferweckung zum Kyrios gemacht hat. Denn dadurch würde nur die Eigenart des Paulus innerhalb der Entwicklung, in der er steht, deutlicher hervorgehoben.

Die Debatte hat sich im wesentlichen an die Unterscheidung des palästinensischen und hellenistischen Christentums angeschlossen, und Boussets Gegner haben in der Regel nachzuweisen versucht, daß schon die palästinensische Gemeinde die religiöse Verehrung Jesu kannte und ihn als Herrn angerufen hat. M. E. mit Unrecht; doch kann hier die Debatte nicht im einzelnen geschildert werden. Verwiesen sei nur auf die ersten wichtigsten Bestreitungen der Boussetschen These durch Wernle und Althaus¹, denen Bousset noch vor der 2. Aufl. des *Kyrios Christos* geantwortet hat², unterstützt von Heitmüller.³ — Die wichtigste Schrift zur Kritik an Bousset ist die sachliche und sorgfältige Nachprüfung der Boussetschen Thesen, den *Kyrios*-Titel betreffend, von Werner Foerster⁴, die auch eine gute Übersicht über das seither zur Sache Gesagte enthält. Die Ausführungen sind freilich zu unkritisch, namentlich der evangelischen Überlieferung gegenüber, und ihnen mangelt noch die lebendige Anschauung der Religionsgeschichte. Aber im einzelnen hat der Verf. viele gute Beobachtungen gesammelt. Er zeigt mit Recht, daß der Gebrauch des *Kyrios*-Titels in den hellenistischen Religionen begrenzt und differenziert war; dabei hätte es freilich stärker zur Geltung kommen müssen, daß der Gebrauch für Syrien typisch ist und zwar in einem dem ersten hellenistischen Christentum — und das war das syrische! — verwandten Sinne. Auch zeigt er mit

¹ Paul Wernle *Jesus u. Paulus*. Zeitschr. f. Theol. u. Kirche XXV (1915) S. 1—92. Auch separat: Tüb., 1915 Mohr. 92 S. — Paul Althaus *Unser Herr Jesus*. Neue kirchl. Zeitschr. 1915 S. 439—457 u. 513—545.

² Wilh. Bousset *Jesus der Herr*. Nachträge u. Auseinandersetzungen (Forsch. z. Rel. u. Lit. des A. u. N. T., N. F. 8). Gött. 1916, Vandenh. u. Rupr. 96 S. — Vgl. außerdem Bousset in Ztschr. f. d. neutest. Wiss. XV (1914). S. 141—162.

³ Wilh. Heitmüller *Jesus u. Paulus*, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche XXV (1915) S. 156—179. Vgl. ders. *Die Bekehrung des Paulus*, ebenda XXVII (1917) S. 136—153.

⁴ Werner Foerster *Herr ist Jesus*. (Neutest. Forsch. II 1). Gütersl. 1924, Bertelsm. 272 S.

Recht, daß der Kyriostitel bei Paulus in bestimmten Zusammenhängen auftritt, und daß sich mit ihm der Dienstgedanke verbindet. Ferner ist richtig, daß eine ausdrückliche Charakterisierung eines Gottes als Kultgottes mit dem Kyrios-Titel in der Tat offenbar nicht beabsichtigt ist, aber daneben bleibt doch bestehen, daß die als Kyrios bezeichnete Gestalt eine göttliche ist und kultisch verehrt wird, so daß mindestens indirekt der Kyriostitel die Kultgottheit charakterisiert. Auch ist der Kyriostitel ja nur ein Symptom; und Boussets Hauptthese, daß statt einer eschatologischen Gemeinde im hellenistischen Christentum eine Kultgemeinde begegnet, ist vom Verf. nicht genügend gewertet. Endlich ist sein Versuch, den christlichen Kyriostitel aus dem profanen Sprachgebrauch zu verstehen, so daß Kyrios einfach gleichnishaft Jesus als Herrn bezeichnet, völlig verfehlt; dabei wird es ihm natürlich leicht, den hellenistischen Sprachgebrauch als gradlinige Fortsetzung des palästinensischen zu verstehen! Das eigentliche religionsgeschichtliche Problem ist also von dem Verf. doch nicht gesehen.

Eine andere kritische Frage an Bousset aber sei noch angedeutet: das hellenistische Christentum ist bei ihm zu einheitlich gezeichnet. Insbesondere stellt es sich sowohl auf Grund von Boussets eigenen z. T. älteren Forschungen über die Gnosis, wie auf Grund der neuen, nachher zu besprechenden Arbeiten Reitzensteins heraus, daß das syrische Christentum einer besonderen Untersuchung bedarf und als ein besonderer Typus zu charakterisieren ist. Auch die Stellung des Johannes-evangeliums dürfte dann deutlicher werden, als es bei Bousset der Fall ist.

Endlich aber sei darauf hingewiesen, daß das ganze Geschichtsbild Boussets geleitet ist von einem Religionsbegriff, nach dem sich das religiöse Leben wesentlich im Kultus und in den verschiedenen Formen der Erlebnisfrömmigkeit bis zur Mystik hin abspielt; d. h. Bousset sieht den Menschen in der Geschichte wesentlich als psychisches Subjekt. Seine Betrachtung ist deshalb grundsätzlich die psychologische, wie sie für die gegenwärtige religionsgeschichtliche Forschung überhaupt charakteristisch ist. Es läßt sich aber wohl fragen, ob z. B. eine grundsätzlich psychologisch orientierte Analyse des Paulus dessen geschichtlicher Bedeutung gerecht werden kann, und ob nicht etwa der sachliche Gehalt des paulinischen Schrifttums eine andere Art der Betrachtung fordert, so daß neben der Boussetschen Geschichtsrekonstruktion auch andere ihr Recht behalten würden.

Daß es nicht unangemessen ist, solche Fragen nach den grundsätzlichen Voraussetzungen des Historikers zu stellen, zeigt das Buch von **Bernoulli, Johannes der Täufer und die Urgemeinde**¹, das die

¹ Carl Albrecht Bernoulli *Johannes der Täufer und die Urgemeinde*. (Die Kultur des Evangeliums I). Leipz. 1918, Der neue Geist Verlag. 504 S.

Geschichte des Urchristentums der psychoanalytischen Forschung unterwirft, weil, wie der Verf. sagt, das Urchristentum als Stoff für die Wissenschaft nichts anderes bedeutet als „psychische Komplexe.“ Einem solchen Buche gegenüber läßt sich offenbar ein Urteil gar nicht auf Grund etwa der Diskussion literarkritischer Fragen gewinnen, weil die Interpretation von vornherein durch eine bestimmte Einstellung der Geschichte gegenüber geleitet ist, die vorher diskutiert werden müßte. Indessen habe ich hier nur zu berichten und nicht die Auseinandersetzung zu führen. Das vorliegende Buch ist als erster Band eines groß angelegten Werks über die „Kultur des Evangeliums“ gedacht. Es hat auf die Forschung bisher leider wenig gewirkt, wohl nicht nur wegen seiner seltsamen Thesen, sondern besonders auch wegen seines schwerfälligen oder barocken Stils; es verdiente aber m. E. größere Beachtung.

Der Verf. faßt das Urchristentum als eine Massenbewegung, einen religiösen Laienaufstand auf, dessen Ursprünge schon vor Jesus liegen in der eschatologischen Bewegung innerhalb des Judentums. Diese wird von dem Täufer Johannes zusammengefaßt in seiner Taufpredigt; seine Taufe ist ein unmythisches und unmagisches Sakrament, das „Aichzeichen, eingebrannt auf die Gehirnrinde des Taufempfängers, die Präventivzuversicht und Freisprechungsgewähr auf das nahende Endgericht, die rechtsgiltige, gerichtsnotorische Urkunde, auf den Inhaber lautend.“ Die faktische Wirkung des Täufers aber ist eine große Panik, eine Bewegung erregter Massen, die die Taufe als Bußkur betrachten. Das Christentum nun entsteht durch den Umschlag der Depression in Euphorie, wie es denn ein „fundamentales psychisches Faktum ist, daß bei akuter Sprengung des seelischen Gleichgewichts ungebrochene oder jedenfalls unzerstörte seelische Kraft ihr Bewußtsein im Wellenrhythmus auswechselt, zwischen Berg- und Talzuständen und dabei in Sturmbe-
wegung unberechenbar aus depressiven Reue- und Verzweiflungsstadien empor geworfen wird in die überlichtete Gefühlslage übermenschlicher Seligkeit und Wunschlosigkeit.“ Für diesen Umschlag ist weniger Jesus verantwortlich (dessen Personalproblem als die „infantile Regression“ charakterisiert wird, „zu der sich eine unerhört heroische Individuation des Typus inversus getrieben sah“) als vielmehr Petrus. Die eigentliche Entstehung des Christentums ist das Pfingstereignis, ein „akuter Anfall bei einer geistigen Epidemie“; hier kombinieren sich die Johannestäufer und die Petrusleute; die Taufe wird zum christlichen Sakrament, und „die Zerknirschung getaufter Büsser und die Jubelstimmung frohlockender Jesusenthusiasten waren hier in diesem neuen vermehrten und verbesserten Taufvorgang vereinigt, d. h. gleichmäßig berücksichtigt und in ihren Interessen vertreten . . . Der Weihekreis der Taufe belegte nun

beide Hemisphären des menschlichen Gemütslebens, Trauer und Freude, Unglück und Glück, Furcht und Mut — nicht so sehr im Sinne des Gegensatzes, als der Ergänzung und Auswechslung.“

Die Entstehung von christlicher Überlieferung, Kult und Theologie, die Gemeindebildung und die Propaganda, die Erscheinung des Paulus, — alles wird der eigentümlichen Betrachtung des Verf. unterworfen. Ich nehme an, daß sein scharfsinniges Werk in der deutschen Forschung ein Unikum bleiben wird, aber ich hebe hervor, daß es nicht nur Anlaß zur Besinnung auf die Voraussetzungen einer religionsgeschichtlichen Analyse gibt, sondern auch im einzelnen manches Bedeutsame enthält; z. B. macht die starke Betonung der Bedeutung der Täufersekte und der Person des Petrus auf bisher vernachlässigte Momente aufmerksam. Anderes scheidet freilich vollkommen an der willkürlichen Quellenbenutzung.

Um die Bedeutung der grundsätzlichen Einstellung zu charakterisieren, weise ich wenigstens kurz auf die Skizze des Urchristentums (in das hier auch die Verkündigung Jesu einbezogen ist) in Troeltschs großem Werk, die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen hin.¹ Im Unterschied von den mehr oder weniger dilettantischen Versuchen, das Urchristentum als ein Produkt der Wirtschaftsgeschichte zu erklären, wird von Troeltsch das Urchristentum, sofern es als ein Ergebnis allgemeiner soziologischer Motive erscheint, dargestellt. Und zwar fragt er zuerst nach der spezifischen soziologischen Idee, die das Urchristentum als religiöse geschichtliche Erscheinung in sich enthält und von der aus es sich als religiöse Gemeinschaft konstituiert; und sodann nach dem Verhältnis dieser soziologischen Bildung zu den andern soziologischen Gebilden der Geschichte, innerhalb derer das Christentum seine Entwicklung erlebte. Die spezifische soziologische Idee des Christentums ist durch seinen religiösen Individualismus und Universalismus gegeben, die ihre Einheit durch die Bezogenheit auf den Gott der Liebe erhalten. Erscheint die göttliche Sphäre in der Verkündigung Jesu und in der ältesten Gemeinde als rein jenseitige, so wird in den paulinischen Gemeinden der im Kult verehrte und in seinen pneumatischen Wirkungen als gegenwärtig gespürte Christus der Beziehungspunkt, an dessen Stelle dann im Frühkatholizismus die organisierte Bischofskirche mit ihrer konkreten Tradition tritt. Je mehr das soziologische Beziehungsmoment eine weltliche Größe wird, desto mehr tritt nun das Problem des Verhältnisses des Christentums zu den weltlichen Ordnungen hervor. Der leitende Gedanke des Troeltschschen

¹ Ernst Troeltsch *Ges. Schriften I. Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tüb. 1912, Mohr. XVI 994 S.

Werkes ist der, daß von seinem Ursprung her das Christentum infolge seiner grundsätzlichen Gleichgültigkeit gegen alle weltlichen Ordnungen die Möglichkeiten einer konservativen und einer revolutionären Haltung in sich trägt, was beides schon im Neuen Testament hervortritt. An eine Reform bzw. Gestaltung der Welt von der religiösen Idee her ist hier so wenig gedacht wie in der weiteren Entwicklung bis zum Calvinismus.

Kurz wenigstens sei hier auch auf die knappe und dabei mit großer Gestaltungskraft entworfene und durch eingefügte Quellenstücke anschaulich gemachte Darstellung **Hans v. Sodens** hingewiesen, die die Entstehung der christlichen Kirche schildert.¹ Wie der Verf., einen richtigen Gedanken Baur's festhaltend, als Hauptproblem die Auseinandersetzung der neuen Religion mit dem Judentum empfindet, so läßt er andererseits die wesentlichen Fragestellungen und Erkenntnisse von Bousset und Troeltsch zur Geltung kommen. Sein eigentliches Interesse ist es, die Entwicklung verständlich zu machen, die aus den Anfängen, aus der Fülle der geistigen Motive und aus der Spannung der Gegensätze, zur einheitlichen geschichtlichen Größe der altkatholischen Kirche führte. Deshalb steht im Vordergrund die Entstehung der kulturellen Ausdrucksformen der geistigen Bewegung, die Entstehung der Literatur, des Dogma, des Kultus, der Organisation. — Auch auf die 1925 erschienene 2. Aufl. von **H. Achelis**, *das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten*, sei aufmerksam gemacht.² Das religionsgeschichtliche Problem ist hier nicht eigentlich ins Auge gefaßt. Vielmehr ist das Hauptinteresse des Verf. die innerchristliche Entwicklung, die Gemeindeverhältnisse, Organisation und Kultus. Die Schlichtheit und Anschaulichkeit der Schilderung ist hervorzuheben wie die Bezugnahme auf das archäologische Material, der die Ausstattung des Buches mit ausgezeichneten Bildtafeln entspricht.

Kommt man von den oben charakterisierten großen Werken zu dem umfangreichen Werk des Berliner Historikers **Ed. Meyer**, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, so erstaunt man, wie wenig sein Verf. von den aktuellen Problemen der Forschung berührt ist.³ Sein Werk stellt wieder einen älteren Typus dar und kommt insofern dem

¹ Hans von Soden *Geschichte der christl. Kirche I. Die Entstehung der christlichen Kirche*. (Aus *Natur u. Geistesw.* 690). Leipz. 1919, Teubner. 138 S.

² Hans Achelis *Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten*. 2. Aufl. Mit 20 Tafeln. Leipz. 1925, Quelle u. Meyer. XVI 343 S.

³ Eduard Meyer *Ursprung und Anfänge des Christentums*. I. Die Evangelien. II. Die Entwicklung des Judentums und Jesus von Nazareth. III. Die Apostelgeschichte und die Anfänge des Christentums. Stuttg. 1921, 1923, Cotta. XII 340, VII 462, X 660 S.

Buche von Joh. Weiß nahe, als bei ihm breite quellenkritische Untersuchungen mit schildernden Geschichtsdarstellungen wechseln. Die kritischen Analysen der Quellen enthalten ohne Zweifel viele treffenden Beobachtungen. Die wenigsten davon sind freilich neu; und wenn der Verf. auch nicht verpflichtet war, die neutestamentliche Forschung in vollem Umfang zu kennen, so hätte ein geringeres Maß von Selbstbewußtsein und Sicherheit des Behauptens doch besser dem geringen Maß des Originellen oder Haltbaren seiner „Ergebnisse“ entsprochen. Der erste Band enthält im wesentlichen eine kritische Analyse der synoptischen Evangelien; er führt zu keinen weiteren Ergebnissen, als sie in einem früheren Stadium der Forschung auch schon erreicht waren, und eine teilweise originelle Hypothese über die Quellen des Markusevangelium fügt nur zu früheren fragwürdigen Hypothesen eine neue gleicher Art. Denn der Verf. zieht weder die Konsequenzen aus der von Wrede, Wellhausen u. a. gewonnenen Erkenntnis, daß die synoptische Überlieferung ursprünglich aus Einzelstücken bestand, die durch redaktionelle Arbeit in verschiedenen Schichten verbunden sind, so daß jede Analyse, die die Vorgeschichte des Stoffes herausarbeiten will, mit der Scheidung von Redaktion und Traditionsstoff in den Evangelien beginnen muß, — noch macht er sich modern formgeschichtliche Arbeiten zunutze, die die Geschichte des Traditionsstoffs nach stilgeschichtlichen Gesichtspunkten untersuchen. Er beachtet ferner nicht den inneren Zusammenhang, in dem die Geschichte der evangelischen Überlieferung von Anfang an mit der Geschichte des Glaubens der Gemeinde steht; und er setzt sich nicht gründlich mit Boussets Nachweis vom Unterschied des palästinensischen und hellenistischen Christentum auseinander, was sich schon bei der Beurteilung der Evangelien, aber erst recht in den späteren Ausführungen rächt.

Der zweite Band, der als der beste bezeichnet werden darf, bringt eine Geschichte des jüdischen Volks und seiner Religion von der Zeit der persischen Fremdherrschaft bis zu der Zeit des Herodes. Die Darstellung der politischen Geschichte ist im wesentlichen vom Gesichtspunkt des Seleukidenreiches aus gegeben, und die geschichtliche Bedeutung der Katastrophe dieses Reiches wird deutlich: sie ist zugleich die Katastrophe des Hellenismus im kontinentalen Asien. Die Entstehung des jüdischen Kleinstaates, die sich innerhalb dieser Katastrophe vollzieht, ist eine Episode „in der großen weltgeschichtlichen Tragödie der Zertrümmerung des Seleukidenreiches und des Untergangs der hellenistischen Kultur in den weiten Gebieten des Orients.“ Im Unterschied von der Lebendigkeit der Darstellung der politischen Entwicklung ist die der religionsgeschichtlichen Entwicklung der Kompliziertheit der Probleme nicht angemessen und entspricht nicht dem

Stände der Forschung, wie er durch die Arbeiten Cumonts, Boussets, Reitzensteins u. a. erreicht ist. Die Charakteristik des Parsismus, dessen Einfluß auf das Judentum anerkannt wird, ist schematisch und einseitig; das Problem des syrischen Synkretismus, der heidnischen und jüdischen Gnosis und des hellenistischen Judentums (Philo!) ist gar nicht erkannt. Das Bild Jesu, das im letzten Kapitel gezeichnet wird, ist ganz im Sinne des rationalistischen Moralismus des Verf. gezeichnet, der auch sonst in seinem Werke vielfach hervortritt, vor allem in der Auffassung des Paulus.

Der dritte Band bringt nach einer quellenkritischen Analyse der Apostelgeschichte, über die ähnliches zu sagen wäre wie über die Untersuchungen des ersten Bandes, eine Darstellung der Entwicklung bis zu den Anfängen der katholischen Kirche, die eigentlich nur eine Aneinanderreihung einzelner Skizzen ist. Den Konzeptionen von Bousset und Troeltsch gegenüber erweist sich der Mangel an synthetischer Kraft deutlich. Die Frage, was dann eigentlich der geschichtliche Gehalt und Ertrag des Urchristentums gewesen sei, oder worin eine einheitliche Entwicklungslinie sichtbar sei, richtet man vergebens an den Verf. Eine gewisse Einheit wird dadurch erzielt, daß ein großer Teil der Darstellung sich um das Problem der Auseinandersetzung des Paulus mit den Uraposteln, bzw. des Heiden- und Judentums dreht; d. h. das alte Problem beherrscht die Darstellung, das einst in F. C. Baur's Geschichtsbild den Mittelpunkt abgab, aber ohne daß bei dem Verf. eine systematische Durchdringung des Problems wie einst bei Baur vorhanden wäre; kein Wunder, wenn der Verf. den Paulus wesentlich als den lebensklugen Diplomaten und Politiker sieht! Troeltschs glänzende Darstellung der soziologischen Entwicklung ist einfach ignoriert; von der Bedeutung der Kultusfrömmigkeit und ihren Wirkungen auf Gemeinschafts- und Lehrbildung, wie Bousset sie gezeichnet hatte, erhält man keinen Eindruck. Kurz man muß sagen, daß ein Historiker, der für die Geschichte der politischen Bewegungen, der Verfassungen, der Wirtschaft einen spezifischen Blick hat, an einen geistesgeschichtlichen Stoff geraten ist, dem er nicht gewachsen ist. Was verschlägt ein etwaiger Gewinn, den der Verf. für die Erkenntnis der Chronologie bietet, gegenüber der Unkenntnis der religionsgeschichtlichen Probleme, wenn etwa — in ganz antiquierter Weise — für die christliche Gnosis im wesentlichen ein Mann — der Samaritaner Simon — verantwortlich gemacht wird; oder wenn als der Hellenismus, der für das Urchristentum bedeutsam wurde, nur die hellenistische Popularphilosophie, Stoa oder platonisierende Stoa verstanden wird!

Eine Skizze seiner grundsätzlichen Auffassung des Urchristentums gibt K. Holl unter der Frage, wodurch das Christentum den Sieg über

die anderen vom Osten in den Westen vordringenden Religionen errungen habe, als deren eine es sich doch für die religionsgeschichtliche Betrachtung zunächst darstelle¹. Der Grund seines Sieges kann weder seine Begünstigung durch den Staat noch seine Aufnahmefähigkeit, die Hoheit seiner Sittenlehre oder sein Bund mit der Bildung gewesen sein, sondern letztlich nur seine Eigenart, die es von seinen Konkurrenten unterscheidet. Diese Eigenart aber liegt in seinem Gottesbegriff. Das Christentum nämlich ist insofern Erlösungsreligion, als es einen Gott lehrt, der die Sünde vergibt, und als es auf den Satz von der Vergebung durch Gott eine neue Sittlichkeit begründet: „Die verzeihende Güte bezwingt, indem sie zugleich ermutigt und beschämt.“ Dieser Gottesbegriff der Verkündigung Jesu sei auch der des Paulus, den Holl in starkem Gegensatz gegen Bousset charakterisiert: Das Kreuz Christi ist für Paulus die Offenbarung der Vergebung Gottes, und auf diese baut sich eine neue Sittlichkeit, die als die Wirkung des Geistes gedacht ist. Diese Gedanken sind ja an sich keine neuen; aber mit Recht stellt der Verfasser sie wieder in den Vordergrund. Seine These, daß Paulus das Christentum nicht dem Hellenismus ausgeliefert hat, sondern es vor dem Untergang im Hellenismus bewahrt hat, scheint mir völlig richtig zu sein; denn ich glaube, daß Bousset in der Tat den Paulus viel zu sehr im Lichte der hellenistischen Gemeindefrömmigkeit gesehen hat. Aber freilich scheint mir, daß Holl den Eindruck seiner Thesen selbst sehr schwächt teils durch Ignorierung wesentlicher Stücke der Überlieferung, teils durch unnötige Polemik. Das Bild der Predigt Jesu und Pauli ist doch eine recht schematische Abstraktion, indem Holl nicht berücksichtigt, daß die Botschaft von Gottes Vergebung als die Verkündigung eines eschatologischen Geschehens erfolgt ist, und weder versucht er eine schärfere Interpretation des Sinnes der urchristlichen Eschatologie, noch reflektiert er über die eigentümliche Verflochtenheit dieser Eschatologie in kosmologische Spekulationen. Lag dem Verfasser in seiner kurzen Skizze auch nur daran, die Grundgedanken Jesu und Pauli herauszustellen, so mußte m. E. die Polemik gegen Forscher wie Bousset und Reitzenstein zurückhaltender sein, die das große Verdienst haben, die Gesamtentwicklung des Urchristentums als religionsgeschichtliche Erscheinung in entscheidenden Punkten verständlich gemacht zu haben, die die Bedeutung der Gemeinde als geschichtsbildenden Faktor ebenso richtig erkannt haben, wie die Bedeutung bestimmter Mythenkreise und kosmologischer wie anthropologischer Vorstellungen, und die damit die Voraussetzungen für das Verständnis der Begrifflichkeit des Neuen

¹ Karl Holl *Urchristentum und Religionsgeschichte* (Studien des apologet. Seminars 10). Gütersloh 1925, Bertelsmann. 48 S.

Testaments weithin erst erschlossen haben. Die Abgrenzung des Urchristentums gegen die hellenistischen Religionen ist deshalb bei Holl nicht durchweg zutreffend. — Die Bemerkungen des Verfassers aber über die Geschichte der evangelischen Tradition zeigen, daß er der Arbeit auf diesem Gebiet fernsteht und methodische Grundsätze, die anderer Literatur gegenüber ihr Recht haben, vorschnell auf ein Gebiet anwendet, mit dem es seine eigenen Schwierigkeiten hat.

Endlich sei hier auf zwei Schriften hingewiesen, deren Verdienst vor allem in der Klärung der Begriffe besteht, in denen die urchristliche Religion in ihrem Wesen zu erfassen ist. Zunächst auf das Buch von M. Dibelius, *Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum*.¹ Seine Absicht ist zwar nicht die Geschichte des Urchristentums zu beschreiben, sondern in der religiösen Krisis der Gegenwart zur Klarheit zu führen durch eine Besinnung auf die übergeschichtlichen Elemente des Christentums an der Hand einer Betrachtung seines Ursprungs und gewisser Ausblicke auf seine Entwicklung. Die Themastellung, die zwischen Geschichtlichem und Übergeschichtlichem unterscheidet, knüpft in gewissem Sinne an den Rationalismus und ältere philosophische Traditionen an und lehnt so indirekt jede idealistische Geschichtsauffassung ab, nach der der Geist, das Ewige, nirgends anders als in der Geschichte wirklich ist. Als Übergeschichtliches versteht der Verfasser nun freilich nicht wie der Rationalismus allgemeine Vernunftwahrheiten, sondern ein spezifisch religiöses Leben, das als das „neue Sein“, als unmittelbares, schöpferisches Leben, oder (im Anschluß an R. Otto) als numinose Verhalten, als das Sein des „Heiligen“ charakterisiert wird. In diesem Sinne sucht der Verfasser sowohl die eschatologische wie die sittliche Verkündigung Jesu zu interpretieren; und man muß jedenfalls anerkennen, daß diese Interpretation, die über die Konstatierung und Beschreibung bloßer zeitgeschichtlicher Phänomene hinaus will und den letzten Sinn der geschichtlichen Erscheinungen erfassen möchte, grundsätzlich ihr Recht hat; ob sie wirklich von einem haltbaren Geschichtsbegriff ausgeht, bezweifle ich, habe ich aber hier nicht zu diskutieren. Hervorheben aber muß ich rühmend, daß hier aus modernster Geistigkeit heraus und mit gründlicher Beherrschung des Materials und feinsten Vertrautheit mit den Methoden der Forschung wieder ein Bild des Urchristentums entworfen wird, das in gewissem Sinne Troeltschs Gedanken fortführt und dabei auf einer originellen Konzeption beruht. Die geschichtliche Bewegung besteht nämlich nach dem Verständnis des Verfassers darin, daß das ursprüng-

¹ Martin Dibelius *Geschichtliche und übergeschichtl. Religion im Christentum*. Göttingen 1926, Vandenh. u. Rupr. 173 S.

liche religiöse Erleben und Leben, sobald es Sache einer geschichtlichen Gemeinschaft wird und mit einer Tradition belastet wird, „verweltlicht“. Das aber liegt in der Natur der Sache; denn Religion, die eine Macht in Menschen sein will, enthält in sich die Spannung, daß sie einerseits die Welt flieht, um mit Gott allein zu sein, daß sie aber andererseits ein Weltverhältnis sucht. Das Verdienst des Verfassers besteht nun neben seinem Versuch, durch sorgfältige Interpretation das ursprüngliche religiöse Leben bei Jesus und Paulus herauszustellen, darin, daß er zeigt, wie das Christentum auf den einzelnen Lebensgebieten verweltlicht; das wird an der Entwicklung der urchristlichen Literatur, des Dogmas, der kirchlichen Organisation und der christlichen Ethik illustriert. Ich bin freilich der Meinung, daß alles in eine unrichtige Beleuchtung gerät, da der Weltbegriff des Verfassers nicht eigentlich der religiöse, sondern der romantische ist, nach dem „Welt“ = Kultur ist. Aber in gewissem Sinne ist ja freilich auch nach religiösem Verständnis die Kultur „Welt“ (vgl. Troeltsch). Vor allem aber läßt sich nicht verkennen, daß das konstruktive Verfahren des Verfassers auch für das Verständnis des einzelnen fruchtbar ist; sein knappes und inhaltreiches Buch ist jedenfalls eine der feinsten Leistungen der letzten Zeit.

Ähnlich ist die zweite hier zu nennende Schrift zu beurteilen, Ernst Lohmeyers Untersuchung des Begriffs der religiösen Gemeinschaft.¹ Der Verfasser will „an dem konkreten Tatbestande der urchristlichen Gemeinschaft die sachlichen Motive aufzeigen, die ihr Gefüge binden, und wiederum die Bedingungen jedes religiösen Gemeinschaftsgedankens an jenem Tatbestande erläutern“. Die Auseinandersetzung mit den Gedankengängen des Verfassers kann ich hier nicht aufnehmen, sondern nur seine Schrift begrüßen als einen energischen Versuch, den Tatbestand der neutestamentlichen Religion durch sachliche Fragestellung aus der Distanz der alles relativierenden Geschichtsbetrachtung in die Aktualität einer wirklich kritisch-historischen Diskussion zu bringen.

b) Einzeluntersuchungen zur Geschichte und Religion des Urchristentums.

Die wichtigsten hier zu besprechenden Veröffentlichungen betreffen das im engeren Sinne religionsgeschichtliche Problem des Urchristentums, d. h. sein Verhältnis zu den Religionen, Kulturen, Mythologien und Spekulationen des hellenistischen Synkretismus. Dafür sei zuerst auf die reichhaltige und solide Stoffsammlung hingewiesen, die C. Clemen unter dem Titel „Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen

¹ Ernst Lohmeyer *Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft* (Wissenschaftl. Untersuchungen III). Leipz. 1925, Teubner. 86 S.

Testaments“ in zweiter völlig neubearbeiteter Auflage vorgelegt hat.¹ Das Material ist in zwei Gruppen geordnet, indem in einem allgemeinen Teile neutestamentliche „Anschauungen“ (Die Lehre von den göttlichen Wesen, die sittlichen und die eschatologischen Anschauungen) und „Einrichtungen“ (wozu der Verfasser auch die Sakramente rechnet) vorgeführt werden, für die eine Abhängigkeit aus heidnischen Religionen oder philosophischen Systemen zur Diskussion steht, während ein zweiter Teil die einzelnen in Frage kommenden Stellen bzw. Abschnitte der neutestamentlichen Schriften der Reihe nach durchgeht. Zu einer eigentlichen Diskussion kann es bei dieser Anordnung nicht kommen; sie bleibt fast immer auf den Einzelfall beschränkt, wo der Verfasser vorsichtig die Möglichkeiten erwägt. Eine wirkliche Darstellung der religionsgeschichtlichen Problematik enthält das Buch nicht und neue Wege weist es in keiner Richtung. Aber es ist ein glänzendes Nachschlagewerk und ist besonders ausgezeichnet durch die umfassende Berücksichtigung der ausländischen Literatur.

Auf ein anderes der orientierenden Übersicht dienendes Werkchen sei nur kurz hingewiesen, auf die „Neutestamentliche Zeitgeschichte“ von **W. Staerk**, deren 2. Aufl. (von 1912) in durchgesehenem Neudruck erschienen ist.² Die beiden Bändchen geben in der Tat einen praktischen Überblick über die weltgeschichtlichen Verhältnisse (Staat, Verwaltung, religiöse Kultur und Sprache), die für die Zeit des Neuen Testaments Voraussetzung sind, wie über die politische Geschichte und die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter.

Was die Religion des Judentums betrifft, so fehlt es an besonders bedeutsamen Einzeluntersuchungen. Ein zusammenhängender, das religionsgeschichtliche Problem scharf beleuchtender Überblick, der auch im Einzelnen manche wichtigen Hinweise gibt, findet sich in **G. Hölschers** Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion.³ Die durch Schechter 1910 zum erstenmal unter dem Titel „Fragments of a Zadokite Work“ publizierte rätselvolle jüdische Schrift hat zwar eine umfangreiche Debatte hervorgerufen, die aber zu keinem gesicherten Ergebnis geführt hat. Nicht einmal ob die Schrift vor- oder nachchrist-

¹ Carl Clemen *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*. Die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen. 2. Aufl. Gießen 1924, Töpelmann. 440 S.

² W. Staerk *Neutestamentliche Zeitgeschichte*. I Der histor. u. kulturhistor. Hintergrund des Urchristen. II Die Religion des Judentums im neutest. Zeitalter. 2. Aufl., durchges. Neudruck (Samml. Göschen). Berlin 1920, de Gruyter & Co. 179 u. 151 S.

³ Gustav Hölscher *Geschichte der israelitischen u. jüdischen Religion* (Sammlung Töpelmann I die Theologie im Abriß 7). Gießen 1922. Töpelmann. XVI 267 S.

lich ist, ist entschieden. Ed. Meyer freilich setzt sie mit großer Energie in die vorchristliche Zeit um 170 und zieht daraus weittragende Konsequenzen für die Literatur- und Religionsgeschichte. Diese Datierung dürfte freilich die allerunwahrscheinlichste sein. Den Text hat **W. Staerk** in deutscher Übersetzung veröffentlicht und ihm Anmerkungen und ein Verzeichnis der dazu erschienenen Literatur beigegeben.¹ Was die Publikation von jüdischen Quellen betrifft, so ist **G. Kittels** leider noch nicht abgeschlossene Übersetzung und Kommentierung von Sifre zu Deuteronomium zu nennen.²

Von **Joach. Jeremias** erschienen zwei nützliche Studien kulturgeschichtlicher Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte unter dem Titel *Jerusalem zur Zeit Jesu*.³ Die Nachrichten, vor allem natürlich des Josephus und der rabbinischen Tradition, über Gewerbe, Handel und Fremdenverkehr sind sorgfältig gesammelt. Es ist immerhin für die Interessen der urchristlichen Kreise charakteristisch, daß aus den christlichen Quellen von der umfangreichen Bautätigkeit in Jerusalem und von Bedeutung des Kunstgewerbes so gut wie nichts zu ersehen ist. Der rein religiöse Charakter der urchristlichen Gemeinschaft, ihre Uninteressiertheit an allen sozialen und wirtschaftlichen Fragen wird durch eine solche kulturgeschichtliche Untersuchung indirekt illustriert. Direkte Bedeutung für die Erforschung der religionsgeschichtlichen Zusammenhänge und die Entwicklung der Gemeinde haben dagegen die Nachweise über den Fremdenverkehr. Zum Verständnis mancher Einzelheiten, namentlich der synoptischen Überlieferung, dient die Untersuchung über „Reich und Arm“, in der z. B. die Nachrichten über Gastmähler und soziale Fürsorge (Almosen) gesammelt wird. — Bei Gelegenheit dieses Themas sei wenigstens im Vorbeigehen auf das feine Büchlein von **E. Lohmeyer**, „Soziale Fragen im Urchristentum“ hingewiesen, in dem ein Bild von den wirtschaftlichen und sozialen Grundlagen der griechisch-römischen Welt zur Zeit des Hellenismus und des römischen Imperiums gegeben wird und dabei das Judentum besondere Behandlung erfährt.⁴ Auf diesem Hintergrund wird dann das Urchristentum hinsichtlich seiner Stellung zur Welt behandelt, zum Teil im Anschluß an Troeltsch, aber mit umfassenderer Kenntnis der Quellen

¹ **W. Staerk** *Die jüdische Gemeinde des Neuen Bundes in Damaskus*. Übersetzung der von Schechter veröffentlichten Geniza-Texte mit Noten (Beitr. z. Förd. christl. Theol. XXVII 3). Gütersl. 1922, Bertelsm. 98 S.

² **Gerhard Kittel** *Sifre zu Deuteronomium*. Stuttg. seit 1922, Kohlhammer.

³ **Joachim Jeremias** *Jerusalem zur Zeit Jesu*. Kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutest. Zeitgeschichte. I die wirtschaftl. Verhältnisse. II die sozialen Verhältnisse, Reich u. Arm. Leipz. 1923/24, Pfeiffer. 98 u. 64 S.

⁴ **Ernst Lohmeyer** *Soziale Fragen im Urchristentum* (Wissensch. u. Bildung 172). Leipz. 1921, Quelle u. Meyer. 136 S.

und in selbständiger Modifikation bzw. Weiterführung der Thesen Troeltschs.

Ein durch glänzende Sachkunde, durch Reichtum des Inhalts und durch seine Abbildungen ausgezeichnetes Buch ist das Werk des Palästina-Forschers **G. Dalman**, „Orte und Wege Jesu“, das schon seine dritte Auflage erlebt hat.¹ Für das topographische und archäologische Studium des neutestamentlichen Palästina ist das Buch unentbehrlich. Für das Verständnis der neutestamentlichen Schriften ist der Ertrag dieser Forschung freilich viel geringer, als der Verfasser ihn einschätzt. Das Wirken Jesu und die eschatologische Gemeinde seiner Anhänger sind so wenig mit den Interessen des Volkstums und seines alltäglichen Lebens verknüpft, daß eine Schilderung der topographischen und kulturellen Zustände kaum mehr als indirekt und gelegentlich die urchristliche Literatur erläutern könnte. Als Ergänzung zu Dalmans Werk kann das reiche und schöne Bildermaterial angesehen werden, das mit historischen und beschreibenden Erläuterungen **G. Landauer** herausgegeben hat. Eine ausgezeichnete Sammlung, die landschaftliche und archäologische Aufnahmen, besonders auch solche aus dem orientalischen Volksleben enthält.²

Für die Religion des Judentums aber haben nun auch die Untersuchungen eine wesentliche Bedeutung, die als die bedeutsamsten der letzten Jahre für die Erforschung der religionsgeschichtlichen Zusammenhänge des Urchristentums zu bezeichnen sind. Sie liegen in der Richtung der mit Reitzensteins Poimandres 1904 und Boussets Hauptproblemen der Gnosis 1907 begonnenen Forschungen, deren weitere Verfolgung zu ungeahnten Ergebnissen geführt hat. Sind dabei auch neue Fragen in verwirrender Fülle aufgetaucht, so daß die Forschung in gewisser Weise an einem neuen Anfang steht, so haben sich doch manche geschichtlichen Zusammenhänge neu erschlossen, und auf manche dunklen Erscheinungen ist überraschendes Licht gefallen. Es handelt sich um die Erkenntnis, daß gewisse in der altkirchlichen Gnosis auftauchende Spekulationen ein viel höheres Alter haben, als ihre literarische Bezeugung zunächst erwarten ließ; daß ihnen ein uralter Erlösungsmythos zu Grunde liegt, in dem soteriologische (eschatologische) mit kosmologischen (und anthropologischen) Spekulationen eng verbunden sind. Es ist der Mythos vom Urmenschen oder vom erlösten Erlöser. Der Grundgedanke setzt ein dualistisches Weltbild voraus: die göttliche Lichtwelt und die Finsternis des Chaos stehen ein-

¹ Gustav Dalman *Orte u. Wege Jesu* (Schriften des deutsch. Palästina-Instituts I) mit 52 Abb. u. Plänen. 3. Aufl. Gütersloh 1924, Bertelsm. VIII 427 S.

² Georg Landauer *Palästina*. 300 Bilder. Einleitung von Sven Hedin. Mit ausführlich beschreibendem Text. München 1925, Meyer und Jessen. X 242 S.

ander gegenüber. Durch ein dramatisches Ereignis, sei es ein tragischer Fall oder ein kriegerisches Unternehmen, ist ein Teil der Lichtwelt in die Finsternis hinabgezogen worden. Der himmlische Urmensch nämlich, der auf irgend eine Weise in die Finsternis hinabstieg, ist von ihr überwältigt, gefangen und zerteilt worden. So wurde es möglich, daß im Bereiche des Chaos ein Kosmos entstand, in welchem die zersplitterten Lichtteile gewissermaßen das bindende oder gestaltende Element sind, das die dämonischen Mächte eifersüchtig festhalten; denn werden die Lichtteile gesammelt und befreit, steigt der Urmensch wieder zur Lichtwelt empor, so fällt der Kosmos zusammen zum Chaos der Finsternis. Die in der Materie (der Finsternis) gefangenen Lichtteile sind aber nichts anderes als die Menschenseelen, deren Heimat das Licht ist; jede von ihnen trägt so gewissermaßen verborgen den Urmenschen in sich. Ihnen bringt ein Gesandter aus der Lichtwelt Offenbarung über ihren Ursprung und ihre Heimat, und indem er sie über die Himmelsreise der Seelen belehrt und ihnen dafür die nötigen Weihen (Sakramente) mitteilt, ermöglicht er ihnen, nach dem Tode zur Lichtwelt emporzusteigen. Der Gesandte selbst ist eine Parallelgestalt zum Urmenschen; auch er gilt in seiner irdischen Erscheinung als gefangen und bedrängt, so daß auch für ihn der Emporstieg aus dieser Welt, in der er unerkannt und verkleidet (um die dämonischen Mächte zu täuschen) weilte, als Erlösung erscheint: er ist der erlöste Erlöser. Und wie die Seele ein Abbild des Urmenschen ist, so erkennt sie auch im Gesandten ein Ebenbild ihrer selbst.

Der Beweis für das in vorchristliche Zeit zurückreichende Alter dieses Mythos ist ein indirekter. Er liegt im Prinzip darin, daß eine Menge Quellen aus nachchristlicher Zeit, in denen Fragmente dieser Spekulation erscheinen oder eine bis dahin rätselhafte Terminologie und Begriffsbildung auftritt, sofort sowohl in sich verständlich werden wie auch in ihrem historischen Zusammenhang begreiflich werden, wenn der entwickelte Mythos als Hintergrund vorausgesetzt wird. Das sind nicht nur die christlich-agnostischen Systeme und die Spekulationen der Mandäer und Manichäer, sondern auch gewisse Partien der apokryphen Apostelakten, die Oden Salomos, die ignatianischen Briefe und ebenso die hermetische Literatur, ja auch schon Schriften des Neuen Testaments wie der Epheserbrief und das Johannesevangelium, selbst gewisse Gedanken der Paulusbriefe. Voll verständlich werden nun die berühmten christologischen Ausführungen Phil. 2, 6 ff., von dem Gottwesen, das auf die Erde kam, indem es Sklavengestalt annahm und dann erhöht wurde, oder der 1. Kor. 2, 6 ff. angedeutete Gedanke, wie die Welt-Archonten den Herrn der Herrlichkeit aus Kreuz brachten, weil sie ihn nicht erkannten, und so ihren eigenen Untergang herbeiführten. Licht fällt jetzt auch auf die rätselhafte Gestalt des „Menschensohns“

in der urchristlichen Überlieferung und in der jüdischen Apokalyptik, in der offenbar Züge jenes Urmenschenmythos, losgelöst von seinem ursprünglichen Zusammenhang, übernommen sind. Damit ist zugleich auf eine Spur hingewiesen, an der der Erlösungsmythos schon in vorchristlicher Zeit sichtbar wird. Es sei noch erwähnt, daß endlich auch der Ursprung des Gedankens der Höllenfahrt deutlich wird. Die Welt jenes Mythos ist die zweigeteilte Welt des Lichtes und der Finsternis, und der descensus des Gesandten ist seine Erdenfahrt. Der Gesandte bringt aber nicht nur den Lebenden Offenbarung und Erlösung, sondern auch den schon Gestorbenen. Diese halten sich aber, der Weltanschauung des Mythos entsprechend, nicht in einer Unterwelt (einem Hades) auf, sondern zwischen Himmel und Erde, da sie auf dem Wege der Himmelsreise von dämonischen Mächten in der Luft (bzw. in der Gestirnwelt) festgenommen und gefangen gehalten werden. Diese Toten befreit der Gesandte (soweit sie dessen würdig sind) bei seinem ascensus. Sobald der Mythos in die christliche Anschauung übernommen wurde, in der zufolge jüdischer Tradition der Aufenthaltsort der Toten sich unter der Erde befindet (die Weltanschauung rechnet hier ja mit drei Etagen: Himmel, Erde, Unterwelt), mußte zu dem descensus des Gesandten auf die Erde ein weiterer descensus in die Unterwelt hinzugefügt werden: die Höllenfahrt Christi. Nun ist auch voll verständlich, warum namentlich in der christlich-liturgischen Tradition die Schilderungen der Höllenfahrt Christi den ascensus-Schilderungen so stark verwandt sind.¹

Ich habe das Ergebnis der im folgenden zu nennenden Forschungen in großen Zügen im voraus charakterisiert, um den Überblick zu erleichtern. Zunächst ist nun zu sagen, daß der Fortschritt zum großen Teil dem Umstand zu verdanken ist, daß umfangreiches Quellenmaterial neu entdeckt bzw. neu erschlossen wurde. Zu den neuen Funden gehört eine eigentümliche apokryphe christliche Schrift, die zum erstenmal 1910 durch **C. Schmidt** und **I. Wajenberg** unter dem Titel „Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung“ veröffentlicht wurde, übersetzt aus dem Aethiopischen und Koptischen und mit umfangreichem Kommentar und Exkursen versehen.² Eine leicht zugängliche Übersetzung ist jetzt erfreulicher Weise von **W. Duensing**

¹ Vgl. **W. Bousset** *Zeitschr. f. d. neutest. Wiss.* XIX (1919/20) S. 50—66 und **Joseph Kroll** *Beiträge zum Descensus ad inferos*. Verzeichn. d. Vorl. an d. Akad. Braunschweig (1922/23) 1922.

² **Carl Schmidt** *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung*, ein kathol.-apostol. Sendschreiben des 2. Jahrh., nach einem koptischen Papyrus etc. Übersetzung des äthiopischen Textes von **Isaak Wajenberg**. (Texte u. Unters. 43). Leipz. 1919, Hinrichs. 732 u. 83 S.

herausgegeben worden.¹ Die Schrift gibt sich als ein von den zwölf Aposteln verfaßter katholischer Brief (*epistula apostolorum*) und enthält Mitteilungen über Jesu Wunderwirken auf Erden, Offenbarungen über seine göttliche Natur, seinen Herabstieg auf die Himmelswelt und seine Weissagungen. Die Entstehungszeit ist vielleicht noch die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Die Heimat ist vielleicht Kleinasien, vielleicht Agypten; doch läßt sich das noch nicht entscheiden.

Von höchstem Interesse sind die Funde an Manichäischer Literatur, die teils in den Turfan-Fragmenten bestehen, die auf den Expeditionen nach Ost-Turkestan entdeckt wurden, teils in einer 1908 in chinesischer Übersetzung in China gefundenen manichäischen Lehrschrift. Während die Turfan-Fragmente bisher nur zerstreut wesentlich in den Veröffentlichungen der Berliner Akademie seit 1904 durch F. W. K. Müller und A. v. Le Coq publiziert sind, ist der Chinesische Traktat 1911 durch Chavannes und Pelliot in französischer Übersetzung zugänglich gemacht worden. Hierüber wie über die bis 1922 dazu erschienene Literatur sowie auch über die Mandäer und endlich über die Forschungen Reitzensteins berichtet H. Gressmann in der Zeitschrift für Kirchengeschichte, N. F. III u. IV (1922) S. 178—191 bzw. S. 154—180 in zwei Aufsätzen, die auch sehr wesentliche eigene Beiträge enthalten.

Die neu erschlossenen Quellen sind die bis dahin teils schwer, teils gar nicht zugänglichen Schriften der Mandäer, einer gnostischen Taufsekte, deren Ursprung umstritten ist, die ihre Existenz aber bis in die Gegenwart in der Gegend des unteren Euftrat gefristet hat. Das große Verdienst, ihre Schriften der wissenschaftlichen Arbeit zugänglich gemacht zu haben, hat M. Lidzbarski. 1905 erschien das Johannesbuch der Mandäer im Urtext, dem 1915 die mit Einleitung und Kommentar versehene Übersetzung folgte. 1920 veröffentlichte Lidzbarski in Text und Übersetzung die mandäischen Liturgien des Qolastā („Quintessenz, Auslese“) und der Oxforder Sammlung, ebenfalls mit einer bedeutsamen Einleitung. 1925 endlich erschien übersetzt und erklärt das Ginzā (der Schatz), und damit liegen alle bedeutsamen mandäischen Schriften vor.² Über die Überlieferung der mandäischen Literatur

¹ Hugo Duensing *Epistula apostolorum*. Nach dem äthiop. u. kopt. Texte (Kleine Texte f. Vorl. u. Übungen 152). Bonn 1925, Marcus u. Weber. 42 S.

² *Das Johannesbuch der Mandäer*. Von Mark Lidzbarski. I Text. II Einleitung, Übersetzung, Kommentar. Gießen 1905, 1915, Töpelm. 292 u. XXXII 265 S. — *Mandäische Liturgien*, mitgeteilt, übersetzt u. erklärt von Mark Lidzbarski (Abhandl. d. Kgl. Ges. d. Wiss. zu Gött., phil.-hist. Kl., N. F. XVII 1). Berlin 1920. Weidmann, XXVI 295 S. — *Ginza. Der Schatz oder das große Buch der Mandäer*. Übers. u. erkl. von M. Lidzbarski (Quellen der Religionsgesch., Gruppe 4). Göttingen, Vandenh. u. Rup., Leipz. 1925, Hinrichs. XVIII 619 S.

orientieren Lidzbarskis Einleitungen. Für die religionsgeschichtliche Bedeutung ist in unserm Zusammenhang seine auch von Reitzenstein akzeptierte These hervorzuheben, daß der Ursprung der Mandäer in vorchristlicher Zeit liegt. Die Mandäer waren ursprünglich eine heterodoxe jüdische Taufsekte am Jordan, wahrscheinlich keine andere als die Sekte Johannes des Täufers, der nach urchristlicher Überlieferung auch Jesus getauft hat. Die Argumente, die sich teils auf Schrift und Sprache, teils auf die Terminologie und bestimmte Vorstellungen beziehen, kann ich hier nicht wiederholen; ich zweifle nicht am Recht der These Lidzbarskis. Ihre Bedeutsamkeit sei nur an einem Punkte illustriert. Die Mandäer nennen sich Nāṣōrāer, also mit demselben Namen, der in der christlichen Überlieferung Jesus beigelegt wird. Jesu Bezeichnung als Naṣoraios kann ebensowenig wie seine talmudische Bezeichnung als Noṣri von seinem (wirklichen oder angeblichen) Heimatsort Nazareth abgeleitet werden. Alle sprachlichen wie sachlichen Rätsel lösen sich, wie Lidzbarski zeigt, wenn als zugrunde liegendes Wort das hebräische Noṣrim bzw. das aramäische Naṣeraja angesehen wird, das in der Bedeutung „Beobachter, Observanten“ die Bezeichnung jener Taufsekte war. Jesus dürfte den Beinamen Naṣoraios eben deshalb erhalten haben, weil er aus dem Kreis der Observanten hervorgegangen ist. Die christliche Überlieferung hat die Erinnerung daran in der Erzählung von der Taufe Jesu durch Johannes festgehalten. Es werden aber auch manche andern Stücke der evangelischen Überlieferung unter dieser Voraussetzung deutlich.

Reitzenstein hatte schon 1904 im Poimandres den Mythos vom Urmenschen gefunden und von den geschichtlichen Zusammenhängen des Mythos und seiner Bedeutung manches gesehen. Der Untersuchung charakteristischer anthropologischer und soteriologischer Begriffe des Urchristentums, namentlich des Paulus waren seine hellenistischen Mysterienreligionen 1910 zum guten Teil gewidmet gewesen. Sie sind 1920 in zweiter Auflage erschienen, und in ihr kommt das Studium der mandäischen und manichäischen Texte zur Geltung¹; damit aber hat er die Möglichkeit gewonnen jene grundlegenden Begriffe aus dem Zusammenhang mit dem Erlösungsglauben des Urmenschen-Mythos zu verstehen. Er ist der Meinung, daß dieser Erlösungsglaube in der Form einer Mysterienreligion verbreitet gewesen ist. Es wäre im Interesse dieser Frage wichtig, ihn im Unterschied von andern Mysterienreligionen, wie Osiris- und Attismysterien scharf zu erfassen, damit sein Charakter von dem letztlich auf Vegetationskulte zurückgehenden und

¹ Richard Reitzenstein *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*. 2. Aufl. Leipzig 1920, B. G. Teubner. VIII 268 S.

den Zusammenhang mit diesen immer noch verratenden Mysterien deutlich abgehoben wird. Im Gegensatz dazu sucht R. möglichst die gemeinsamen Züge aller im Hellenismus verbreiteten Mysterienreligionen herauszustellen. Auch wäre zu wünschen, daß gerade der von R. vernachlässigte Mithraskult besonders untersucht würde; denn seine Heimat ist ja die gleiche wie die von R. für den Erlösungsglauben vermutete: der Iran.

Ich glaube, daß Reitzenstein darin völlig recht hat, die Existenz jenes vorchristlichen Urmenschen-Mythos und Erlösungsglaubens zu behaupten, d. h. daß seine und seiner Mitarbeiter oben charakterisierten Ergebnisse die Grundlage für die weitere Forschung bilden. Zur Diskussion steht freilich noch die andere Frage, nach dem Ursprung dieses Mythos und Glaubens. Hier scheint mir R. auch darin recht zu haben, daß sowohl der dualistische Aufriß der Kosmologie und Anthropologie wie manche Einzelheiten auf iranischen Ursprung weisen. Aber die genauere Analyse, welchen Beitrag die babylonische Gestirnreligion und der pantheistische Zauberglaube Ägyptens geliefert haben (vgl. Greßmann a. a. O. III 183), ist ebenso noch zu leisten wie die Untersuchung, welche Bedeutung Syrien, dessen Religionsgeschichte fast noch ganz im Dunkel liegt, gehabt hat. Zweifellos ist Syrien eine der bedeutsamsten Stätten für den hellenistischen Synkretismus überhaupt wie auch für die Entwicklung der christlichen Religion gewesen. Syrien dürfte die Stätte gewesen sein, auf der die Vermittlung des „iranischen“ Mythos sowohl für das Judentum wie für das Christentum erfolgt ist. Nach früheren Studien in verschiedenen Zusammenhängen hat Cumont in seinen *Études syriennes* einen wichtigen Anfang der Arbeit gemacht.¹ Im Zusammenhang damit müßten aber die jüdischen und judenchristlichen Taufsekten aufs neue gründlich untersucht werden.

Von den verschiedenen Arbeiten Reitzensteins, die den iranischen Ursprung des Erlösungsglaubens und seines Mythos nachweisen wollen, seien zunächst genannt: Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen² Literatur und: Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung.³ Kann die erste Abhandlung m. E. auch den Nachweis für die Existenz einer iranischen Gottheit „Seele“ nicht erbringen, so enthält sie doch für die Geschichte

¹ Franz Cumont *Études syriennes*. Paris 1917, Picard. XI 379 S.

² Richard Reitzenstein *Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur* (Sitzungsb. d. Heidelb. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1917. X). Heidelberg, Winter 1917. 111 S. mit 2 Tafeln.

³ Rich. Reitzenstein *Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung* (Sitzungsb. d. Heidelb. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1919. XII). Heidelberg, Winter 1919. 98 S.

des Erlösungsglaubens und die Sichtung des Materials Wesentlichen. Von großer Bedeutung für die literarkritische Analyse der mandäischen Überlieferung ist die zweite Abhandlung; sie bringt namentlich für die Geschichte der Höllen- bzw. Himmelfahrt wertvolle Aufschlüsse; dagegen halte ich den Nachweis, daß gewisse Stücke der evangelischen Literatur (also nicht nur Termini oder Vorstellungen!) auf eine mandäische, vor dem Jahre 70 verfaßte Apokalypse zurückgehen, nicht für gelungen.

Eine weiterführende Zusammenfassung aller bisherigen Ergebnisse hat Reitzenstein in seinem Buche *Das iranische Erlösungsmysterium* vorgelegt.¹ Es ist gleichbedeutsam für die Analyse und Interpretation manichäischer wie mandäischer Texte, wengleich sich seine bestimmtere Bezeichnung gewisser manichäischer Texte als Totenmessen nicht wird halten lassen (vgl. Greßmann a. a. O. IV 161—165). Der oben bezeichnete indirekte Nachweis für die frühe chronologische Ansetzung des Erlösungsglaubens und seines Mythos wird hier mit m. E. sicheren Argumenten vorgetragen und sein Einfluß auf christliche (Paulus) wie jüdische Literatur (Apokalyptik und Philo) deutlich gezeigt. Auch wird der iranische Ursprung jenes eigentümlichen Gedankens erwiesen, daß die Seele von ihrem himmlischen Ebenbilde erlöst wird; wie denn überhaupt der letzte Ursprung des Manichäismus in der iranischen Religion mir ganz zweifellos zu sein scheint. Auch für die mandäische Religion dürften iranische, durch Syrien vermittelte Einflüsse schon im Ursprung maßgebend gewesen sein, und zwar betreffen diese die Vorstellung vom Aufstieg der Seele. Babylonische bzw. chaldäische Einflüsse sind hier dazugekommen. Über die Verbindung iranischer und chaldäischer Elemente, speziell über die Verbreitung und Bedeutung des Mithrakultes vgl. die Ausführungen von Greßmann a. a. O. IV 170—181. Auf den reichen Inhalt des Buches kann ich hier nicht weiter eingehen; Weinreich hat in seinem Bericht über die Gesamtantike und griechische Religion teilweise schon die von R. untersuchte Geschichte der Aion-Vorstellung, die aus iranisch-chaldäischer Spekulation stammen dürfte, hervorgehoben in Band XXIII dieses Archivs (1925) S. 119; dort ist auch S. 118 A. 2 auf einige andere Aufsätze Reitzensteins hingewiesen, in denen er dem Ursprung des Erlösungsglaubens weiter nachgegangen ist. Ebenso ist dort S. 119 A. 3 das zum Teil gegen Reitzenstein gerichtete Buch von O. G. v. Wesendonk, *Urmensch und Seele in der iranischen Überlieferung*, genannt, in dem die obengenannte Aufgabe der Analyse iranischer und nichtiranischer Ele-

¹ Rich. Reitzenstein *Das iranische Erlösungsmysterium. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*. Bonn 1921, Marcus & Weber. XII 272 S. — Vgl. auch *Zeitschr. f. d. neutest. Wiss.* XX (1921) S. 1—23.

mente aufgenommen ist. Darüber aber wird in diesem Archiv an anderer Stelle berichtet werden; ich kann hier nur noch andeuten, weil es in den Bezirk der urchristlichen Religionsgeschichte nicht mehr hineingehört, daß Reitzenstein in seinem Aufsatz, Gedanken zur Entwicklung des Erlöserglaubens, unter dem Eindruck einer merkwürdigen Verwandtschaft iranischer und indischer Spekulation den Ursprung der entscheidenden kosmologischen und anthropologischen Gedanken im Indischen sucht. In teilweiser Korrektur und Ergänzung der Anschauungen Reitzensteins hat Luise Troje in ihrem Buch *Die Dreizehn und die Zwölf im Traktat Pelliot*, aus der Analyse des chinesisch-manichäischen Traktats den Ursprung entscheidender Gedanken in der indischen Sankya-Philosophie nachzuweisen versucht.¹

Einige Arbeiten, die im Zusammenhang mit Reitzensteins Forschungen stehen, werden unten beim Bericht über die johanneische Literatur noch genannt werden. Hier sei noch darauf hingewiesen, daß die von Ed. Norden verfolgte Geschichte der Idee des göttlichen Kindes, dessen Geburt dem Volke bzw. der Welt das Heil bringt, mit der von Reitzenstein untersuchten Aionvorstellung in Zusammenhang steht.² Norden sucht den Ursprung jener Idee im ägyptischen Gottkönigsdrama, in dem auf den irdischen König übertragen wird, was der Mythos von Horus, dem göttlichen Kinde, erzählt. Mir scheint freilich, daß der entscheidende Gedanke, nämlich der Gedanke der Weltperioden, nicht aus Ägypten, sondern nur aus iranisch-chaldäischer Spekulation stammen kann. Auf verwandte Literatur wie W. Weber, *Der Prophet und sein Gott*, hat Weinreich in seinem Bericht S. 120, 1 schon hingewiesen; da das alttestamentliche Material von Norden wie von Weber kaum berücksichtigt ist, füge ich noch die lehrreiche Abhandlung von Hans Schmidt *Der Mythos vom wiederkehrenden König im Alten Testament* hinzu³ und mache auf die Norden gegenüber teils kritische, teils ergänzende Untersuchung von W. A. Heidel *Vergils Messianic Expectations* (*American Journ. of Philology* XLV 3; p. 205—237, 1924) aufmerksam, deren Verfasser gerade den Gedanken der Periodenspekulation verfolgt, die Idee des Neujahrs (und damit des christlichen Weihnachtsfestes) beleuchtet und auch eine Reihe neutestamentlicher

¹ Luise Troje *Die Dreizehn und die Zwölf im Traktat Pelliot* (Dogmen in Zahlenform). Ein Beitrag zu den Grundlagen des Manichäismus (Veröffentl. d. Forschungsinstit. f. vergl. Religionsgesch. a. d. Univ. Leipzig III 1). Leipzig 1925, Pfeiffer. 174 S.

² Eduard Norden *Die Geburt des Kindes*. Geschichte einer religiösen Idee (Studien der Bibl. Warburg III). Leipzig 1924, B. G. Teubner. 172 S.

³ Hans Schmidt *Der Mythos vom wiederkehrenden König im Alten Testament* (Schriften der hessischen Hochschulen, Univ. Gießen 1925 I). Gießen 1925, Tüpelmann. 36 S.

Stellen (bes. Joh. 7, 37) zu erklären versucht. Während Weber das christliche Material nur kurz streift, hat Norden die Geburtsgeschichte Jesu im Lukasevangelium eingehend untersucht und ihre Motive auf graeco-ägyptische Theologie zurückzuführen versucht, ohne daß freilich das Ergebnis einleuchtend wäre.

Zeigen alle diese Forschungen, daß die Mythologie, in der der urchristliche Glaube die Bedeutung der geschichtlichen Erscheinung Jesu für die eigene religiöse Existenz zum Ausdruck brachte, ihren Ursprung in alter orientalischer Mythologie und Spekulation hat, so ist keiner der genannten Forscher auf den Gedanken gekommen, die geschichtliche Gestalt Jesu in Mythos aufzulösen, und ernsthafte Forschung wird schwerlich je Anlaß haben, das zu tun. Mit unverminderter Energie aber tritt seit langem der Karlsruher Philosoph **A. Drews** für die These der Ungeschichtlichkeit Jesu ein. Er hat sie in seinem kommentarartigen Werke über das Markusevangelium ausführlich zu beweisen unternommen, indem er das alte Verfahren von D. Fr. Strauß mit modernen astral-mythologischen Theorien kombiniert.¹ Das Alte Testament und der Sternhimmel gelten als die Quellen, aus denen die gläubige Gemeinde ihr Bild vom Leben Jesu geschöpft hat. Die Gestalt Jesu ist nichts anderes als die alte mythische Gestalt einer orientalischen Erlösergotttheit, die in mystischen Geheimsekten eines gnostischen Judentums kultisch verehrt und dann als geschichtliche Gestalt der jüngsten Vergangenheit angesehen wurde. Der Bericht des Markusevangeliums wird nun so interpretiert, daß der Jahreslauf der Sonne durch die Tierkreisbilder den Rahmen für die einzelnen Erzählungen in ihrer Reihenfolge gegeben hat, während das Einzelmaterial der Erzählungen wesentlich aus dem Alten Testament stammt. Ist auch zuzugeben, daß Drews' kritische Fragen zu manchen, oft allzu gutgläubig hingenommenen Stücken der Tradition ihr Recht haben, so ist doch seine Interpretation völlig unmöglich, schon deshalb, weil er eine literarkritische Analyse des Markus ganz außer acht läßt und über den literargeschichtlichen Prozeß der Traditionsbildung gar nicht reflektiert und deshalb unbekümmert z. B. redaktionelle Stücke und Traditionsgut völlig schematisch gleich behandelt, weil er auch alle stilgeschichtlichen Kriterien, die die Herkunft eines Berichts verraten können, ganz unberücksichtigt läßt. Endlich vermag er weder eine positive Anschauung von der Gemeinschaft zu geben, in der sich der von ihm konstruierte Prozeß vollzogen hat, noch irgend eine Analogie zu einem solchen astral-mythologischen Roman nachzuweisen, wie es nach seiner Meinung das Markus-

¹ Arthur Drews *Das Markusevangelium als Zeugnis gegen die Geschichtlichkeit Jesu*. Jena 1921, Diederichs. 326 S.

evangelium ist. Drews' ältere Schriften über die Petruslegende und die Christusmythe sind 1924 in völlig umgearbeiteten Ausgaben erschienen und außer ihnen ein neues Werk über Die Entstehung des Christentums aus dem Gnostizismus.¹ Petrus ist danach so wenig historisch wie irgendeiner der zwölf Jünger, die der Verfasser einfach auf die zwölf Tierkreiszeichen zurückführt. Petrus speziell ist „nur eine Verdoppelung und Vermenschlichung des persischen Petros oder Mithra, der so in die Evangelien hineingelangt ist“. Was diese wie die übrigen Arbeiten des Verfassers betrifft, so sei ihm gerne, wie er wünscht, eingeräumt, daß er sich die Sache nicht leicht gemacht hat. Auch hat er darin recht, daß der Stand der Überlieferung es nicht zuläßt, ein „Leben Jesu“ zu schreiben. Das hat freilich die Forschung auch ohne ihn erkannt, und was sie erarbeitet hat, um den literarischen Prozeß der Evangelienbildung und den religionsgeschichtlichen Prozeß der Glaubensbildung zu begreifen (zumal die Erkenntnis von der Existenz einer vorchristlichen jüdischen Gnosis), wird vom Verfasser gerne aufgegriffen, um in ebenso leichtsinnigen wie phantastischen und wahrhaft dilettantischen Kombinationen seine Konstruktion zu errichten. Zu bewundern ist, wie der Fleiß des Verfassers, nur die Schnelligkeit, mit der er alle neuen Quellen (Oden Salomos, Mandäer) wie Forschungen (Lidzbarski, Reitzenstein, Greßmann) nach seinem Schema verarbeitet. —

In gewisser Weise hat Drews einen Bundesgenossen erhalten in H. Raschke.² Dieser geht von der richtigen Beobachtung aus, daß in der evangelischen wie in anderer religiöser Überlieferung manche Namen oder Sätze einen durch Etymologie zu erschließenden allegorischen Sinn haben, also irgendeine Anspielung etwa auf historische Verhältnisse enthalten. Dementsprechend findet nun der Verfasser im Markusevangelium durchgehend Anspielungen auf geographische Orte, und der Grundriß des Evangeliums erscheint ihm als ein topographischer. Die Geschichte Jesu, die der Evangelist erzähle, sei in Wahrheit nichts anderes als die Geschichte der christlichen Mission in Palästina, und der Evangelist verarbeite nicht geschichtliche Erinnerungen oder Quellen, sondern erfinde alles selbst. Ob es einen Menschen Jesus gegeben hat? Jedenfalls ist aus dem Markusevangelium darüber nichts zu entnehmen! — Der Verfasser arbeitet nach einem Rezept, mit großem Scharfsinn

¹ Arthur Drews *Die Petruslegende*. 3.—5. Tausend, völlig umg. Aufl. Jena 1924, Diederichs. 79 S. — Ders. *Die Christusmythe*, völlig umg. Ausg. Ebenda 1924. 239 S. — Ders. *Die Entstehung des Christentums aus dem Gnostizismus*. Ebenda 1924. 389 S.

² Hermann Raschke *Die Werkstatt des Markusevangelisten*. Eine neue Evangelientheorie. Jena 1924, Diederichs. 330 S.

zwar, aber mit ebenso großer Blindheit für alle andern Gesichtspunkte, die bei einer Interpretation ihr Recht verlangen. Ich kann nur finden, daß er seinen Gedanken selbst ad absurdum führt durch die grotesken Einzelinterpretationen, und ich glaube ihm auch seine andere These nicht, daß das Markusevangelium das Evangelium des Marcion gewesen sei.

Hat sich die Forschung in den letzten Jahren unter dem Einfluß der neuen Entdeckungen mehr mit der Frage nach dem orientalischen Ursprung gewisser für das Urchristentum wie für den hellenistischen Synkretismus wichtiger Gedanken beschäftigt, so ist doch die Frage der Begriffsbildung in der hellenistischen religiösen oder religionsphilosophischen Literatur (mit Einschluß der jüdischen und christlichen) nicht unerörtert geblieben. Vor allem ist wieder an Reitzensteins hellenistische Mysterienreligionen zu erinnern. Die systematische begriffsgeschichtliche Bearbeitung der hermetischen Literatur, deren Texte jetzt in einer neuen, freilich in der Rekonstruktion recht gewaltsam verfahrenen Ausgabe von Scott vorliegen, war 1914 in J. Krolls Buche, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, in Angriff genommen worden; freilich sind hier die hermetischen Schriften viel zu sehr als geistige Einheit behandelt und ist die griechisch-philosophische Tradition zu einseitig hervorgehoben. Weiter führt Boussets Analyse in seiner Rezension Krolls in den *Gött. Gel. Anzeigen* 1914, S. 697 bis 755. Dagegen läßt sich das nachgelassene Werk **Heinricis** *Die Hermes-Mystik und das Neue Testament* kaum als eine Förderung der Forschung bezeichnen.¹ Die literarische und begriffsgeschichtliche Analyse ist dürftig, und der Vergleich mit dem Neuen Testament höchst einseitig und schematisch. Den Einfluß christlicher Gedanken auf die uns vorliegenden hermetischen Texte erwägt H. Windisch in einem Aufsatz über Urchristentum und Hermesmystik (*Theol. Tijdschr.* 1918 S. 186—240).

Für die Geschichte des Gnosis- und Pneumabegriffs wie der anthropologischen Begriffe überhaupt hatte **Reitzenstein** schon in den hellenistischen Mysterienreligionen wertvollste Beiträge geliefert. Diese Untersuchungen sind in einer bestimmten Richtung fortgeführt in seinem aufschlußreichen Werk über die *Historia Monachorum* und *Historia Lausiaca*.² Abgesehen von den kritischen und stil-

¹ Georg Heinrici *Die Hermes-Mystik und das Neue Testament* (Forschungsinstitut f. d. vergl. Religionsgesch. I 1). Leipzig 1918, Hinr. XXII 242 S.

² Richard Reitzenstein *Historia Monachorum und Historia Lausiaca*. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker (Forsch. z. Rel. u. Lit. des A. u. N.T. N.F. 7). Gött. 1916, Vandenh. & Rupr. VI 266 S.

geschichtlichen Untersuchungen über die Mönchsliteratur ist hier die geschichtliche Fortsetzung der Gnosis- und Pneuma-Anschauungen aus hellenistischer Philosophie und Mysterienvorstellungen in die christliche Anschauungswelt dargestellt und damit zugleich ein wesentlicher Beitrag zur Geschichte der altchristlichen Askese und ihrer Terminologie gegeben. Den ersten Band einer Geschichte der frühchristlichen Askese, der die Askese in der Umgebung des werdenden Christentums behandelt, hatte **H. Strathmann** schon 1914 veröffentlicht.¹ Reitzenstein richtet gegen ihn in dem eben genannten Buch manche kritische Bemerkungen. In der Tat ist Strathmanns Buch nur eine Materialsammlung, in der freilich manches Wichtige (wie Porphyrios ad Marcellam) fehlt. Der Verfasser gibt einen schematisch abgeteilten Überblick über die Askese in der Frömmigkeit des Judentums und über die Religionen wie die philosophisch-religiösen Strömungen der römisch-hellenistischen Welt unter dem Gesichtspunkt der Askese. Es mangelt dabei an der Zurückführung der asketischen Gebote auf die Grundanschauungen und an dem Eingehen auf die Geschichte dieser Grundanschauungen wie der Terminologie.

Von **Bousset** liegen zwei in diesem Zusammenhang zu nennende Arbeiten vor, deren eine erst nach seinem Tode erschienen ist, beide über Komposition und Charakter der *Historia Lausiaca* handelnd, die eine in den *Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl.* 1917, S. 173 bis 217; die andere in der *Zeitschr. f. d. neutest. Wiss.* XXI (1921) S. 81—98. Vor allem hat Bousset in unendlich mühseliger Arbeit die komplizierte Überlieferung der *Apophthegmata patrum* zu entwirren sich bemüht, und die Frucht dieser Arbeit liegt in einem nach dem Tode des Verfassers erschienenen Werke vor, in dem die Geschichte der Sammlung der Mönchsgeschichten gezeichnet und ein Ausblick auf die literarische und religionsgeschichtliche Bedeutung der *Apophthegmata* gegeben wird.² Hinzugefügt sind in dem Werke eine Untersuchung der Überlieferungen der *Vita Pachomii* und *Euagriusstudien*, die die Abhängigkeit des *Euagrius* von *Origenes* nachweisen. Bei der Benutzung des Werkes ist des Verfassers Aufsatz über die Textüberlieferung der *Apophthegmata patrum* in der *Harnack-Festgabe* hinzuzuziehen.³

¹ H. Strathmann *Geschichte der frühchristlichen Askese bis zur Entstehung des Mönchtums*. I die Askese in der Umgebung des werdenden Christentums. Leipzig 1914, Deichert. XIII 344 S.

² Wilhelm Bousset, *Apophthegmata*. Textüberlieferung und Charakter der *Apophthegmata Patrum*. Zur Überlieferung der *Vita Pachomii*. *Euagriusstudien*. Tübingen 1923, Mohr. VIII 341 S.

³ *Festgabe für A. v. Harnack*. S. 102—116. Tübingen 1921, Mohr. Vgl. auch Th. Hermann *Ztschr. f. d. neutest. Wiss.* XXIII (1924) S. 102—109.

Das für die Geschichte des so wichtigen Pneuma-Begriffs bedeutsame Buch von **Leisegang** über den Heiligen Geist ist im Bericht von Weinreich schon besprochen worden.¹ Die an sich für den Erforscher des Urchristentums willkommene breite Behandlung des Philon ist leider stark dadurch beeinträchtigt, daß der Verfasser die Analysen Philonischer Schriften in Boussets Buch über den jüdisch-christlichen Schulbetrieb in Alexandria und Rom (1915) nicht berücksichtigt hat. — Die Bedeutung Ägyptens für die Entwicklung der hellenistischen und christlichen Pneumavorstellungen wird gut illustriert durch zwei kleine Schriften von **Fr. Preisigke**.² Man wird sagen dürfen, daß im *πνεῦμα*-Begriff des Hellenismus alte animistische Vorstellungen und die Vorstellungen primitiven „Machtglaubens“ mit philosophischer Tradition verbunden sind. Hat Leisegang reichlich einseitig die letzteren verfolgt, so bieten Preisigkes Hefte reiches Material für den Nachweis, daß sich die Vorstellung vom Pneuma als einer zauberhaften „Macht“, einem geheimnisvollen göttlichen Fluidum, die uns im Hellenismus begegnet, bis in die alte ägyptische Religion zurückverfolgen läßt.

II. Sprache, Text und Literaturgeschichte.

a) Sprache.

Einen kurzen Abriß über die Sprache des Neuen Testaments gibt **R. Knopf** in seiner Einführung in das Neue Testament, in der 2. Auflage von Lietzmann bearbeitet.³ Eine Übersicht über die Literatur ist dort gegeben, und ich hebe nur wichtigere neue Erscheinungen hervor und bemerke zugleich, daß Windisch über die neueste englisch-amerikanische Literatur zur Sprache des Neuen Testaments berichtet hat a. a. O. XX (1921) 73—75. Von der englisch-amerikanischen Literatur sind namentlich Robertsons großes Werk *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of historical Research* und das von Moulton und Milligan herausgegebene Lexikon *The Vocabulary of the New Testament illustrated from the Papyri* (seit 1914) dem deutschen Forscher unentbehrlich.

¹ Hans Leisegang *Der Heilige Geist*. Das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen. I 1 die vorchristlichen Anschauungen und Lehren vom Pneuma und der mystisch-intuitiven Erkenntnis. Leipzig 1919, B. G. Teubner. VI 267 S.

² Friedrich Preisigke *Vom göttlichen Fluidum nach ägyptischer Anschauung*. Ders. *Die Gotteskraft der frühchristlichen Zeit* (Papyrus-Institut Heidelberg 1 u. 6). Berlin 1920 u. 1922, de Gruyter & Co. 63 u. 40 S.

³ Rudolf Knopf *Einführung in das Neue Testament* (Samml. Töpelmann I 2). 2. Aufl. unter Mitwirkung von Hans Lietzmann bearbeitet von Heinrich Weinl. Gießen 1923, Töpelmann. XXV 406 S.

In Deutschland ist die ausgezeichnete Bearbeitung der Blaßschen Grammatik des neutestamentlichen Griechisch durch A. Debrunner 1921 in 5. Aufl. erschienen.¹ Die das Lietzmansche Handbuch zum Neuen Testament einleitende neutestamentliche Grammatik von Radermacher hat 1925 ihre 2. Aufl. erlebt.² Wie sie ursprünglich nicht als Buch gedacht war, das nach den üblichen grammatischen Kategorien sämtliche Fälle des neutestamentlichen Sprachgebrauches anführt, sondern als Einführung in die sprachgeschichtlichen Probleme der Koine, in der das Neue Testament steht, so hat sie diesen Charakter in der neuen Auflage behalten. Jedoch ist nunmehr das neutestamentliche Material vollständiger eingearbeitet, so daß das Buch jetzt als Nachschlagewerk brauchbar wäre, wenn es solider gearbeitet wäre.

Der Mangel an einem guten Wörterbuch zum Neuen Testament, das das reiche Material der Papyri und Inschriften ebenso wie die neueren Forschungen verarbeitet hätte, war in Deutschland längst schmerzlich empfunden, da Ebelings Wörterbuch, von andern Fehlern abgesehen, trotz seiner Materialsammlung fast nicht zu gebrauchen ist wegen seiner unmöglichen Abkürzungstechnik. Das Wörterbuch von Preuschen genügte vor allem deshalb nicht, weil es auf die Mitteilung des fremden Materials verzichtete; und daß aus ihm noch ein Taschenwörterbuch ausgezogen wurde, das nur als Nachschlage-Vokabular für Schüler benutzbar ist, ist wohl nur mit dem Hinweis auf die wirtschaftlichen Verhältnisse zu rechtfertigen, die den Studierenden die Anschaffung eines wissenschaftlich brauchbaren Lexikons nicht gestatteten. Jetzt aber erscheint das große Preuschensche Lexikon in 2. Aufl. vollständig neu bearbeitet von W. Bauer.³ Außer dem Neuen Testament ist wie in der ersten Auflage auch die übrige urchristliche Literatur aufgenommen, während die sog. hebräischen Äquivalente mit Recht fortgefallen sind. Vor allem aber ist das reiche Material der neuen lexikalischen Forschungen mit großer Sorgfalt eingearbeitet worden. Hat der Verfasser auch bewußt darauf verzichtet, den Aufbau der einzelnen Artikel nach den Gesichtspunkten der Bedeutungsgeschichte zu geben, weil dazu die Vorarbeiten noch nicht genügend gefördert sind, so ist doch das Lexikon in der vorliegenden Gestalt zweifellos nicht nur das brauchbarste, das wir besitzen, sondern wird auf lange

¹ Albert Debrunner *Friedrich Blaß' Grammatik des neutest. Griechisch.* 5. Aufl. Göttingen 1921, Vandenh. u. Rupr. XVIII 336 S.

² Ludwig Radermacher *Neutestamentliche Grammatik* (Handbuch zum N. T. 1). Tübingen 1925, Mohr. VIII 248 S.

³ *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N. T. u. der übrigen urchristl. Literatur* von Erwin Preuschen. 2. Aufl. völlig neu bearb. von Walter Bauer. Gießen seit 1925, Töpelmann.

Zeit hinaus allen billigen Anforderungen genügen. — Natürlich tut auch das in Weinreichs Bericht S. 49f. angezeigte Wörterbuch von Preisigke dem Erforscher des Urchristentums vortreffliche Dienste.¹

Eine allgemeine Einführung in die sprachliche Verwandtschaft des Neuen Testaments mit der volkstümlichen Koine, **Deißmanns Licht vom Osten**, ist 1923 um manche Beigaben bereichert erschienen. Sein Wert liegt in der reichlichen Mitteilung von Texten, die sorgfältig übersetzt und kommentiert sind.²

Hier sind aber auch die Untersuchungen zu nennen, die sich um das spezielle Problem der Sprache der Synoptiker bzw. der Sprache Jesu bemühen. Über dieses Problem handelt **Fr. Schultheß** in einem Büchlein, in dem er die sprachlichen Verhältnisse in Palästina kurz skizziert und die Möglichkeiten zur Feststellung der galiläisch-aramäischen Volkssprache, in der Jesus gesprochen haben muß, erörtert.³ In einem nach seinem Tode in der Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. XXI (1922) S. 216—235 und 241—258 veröffentlichten Aufsatz behandelt er die Frage der Aramaismen in den Synoptikern in starkem Gegensatz gegen Wellhausen. An schriftliche aramäische Quellen glaubt er nicht, schätzt dagegen den Einfluß der LXX hoch ein. Nach dem Tode des Verfassers erschien auch seine Grammatik des christlichen palästinensischen Aramäisch.⁴ — Im Gegensatz zu Schultheß will **G. Dalman** sich, um die Sprache Jesu zu erfassen, nicht auf das christliche und samaritanische, sondern auf das jüdische Aramäisch stützen.⁵ Und es ist vielleicht kein Fehler, wenn er Jesus stark in die Nähe der Rabbinen rückt, wengleich Jesu Verhältnis zum Rabbinismus umfassender hätte erörtert werden sollen. Der Verfasser gibt, ausgerüstet durch seine glänzenden sprachlichen und archäologischen Kenntnisse, nach einer Einleitung über „Die drei Sprachen“ Jesu, eine Reihe von Untersuchungen über die Themata: Jesus in der Synagoge von Nazareth, die bessere Gerechtigkeit als Erfüllung des Gesetzes, das Paschamahl und das Kreuz; von diesen ist die Abhandlung über das Paschamahl die wichtigste.

¹ Friedrich Preisigke *Wörterbuch der griech. Papyrusurkunden mit Einschluß der griech. Inschriften, Aufschriften, Ostraka, Mumienbilder usw. aus Ägypten*. Heidelberg seit 1924, Selbstverlag.

² Adolf Deißmann *Licht vom Osten*. Das N.T. u. die neuentdeckten Texte der hellenist.-röm. Welt. 4. Aufl. Tübingen 1923, Mohr. XVIII 447 S.

³ Friedrich Schultheß *Das Problem der Sprache Jesu*. Zürich 1917, Schultheß u. Co. 57 S.

⁴ Friedrich Schultheß *Grammatik des christl.-paläst. Aramäisch*, herausg. von E. Littmann. Tübingen 1924, Mohr. XVI 159 S.

⁵ Gustaf Dalman *Jesus-Jeschua*. Die drei Sprachen Jesu. Jesus in der Synagoge, auf dem Berge, beim Passamahl, am Kreuz. Leipzig 1922, Hinrichs. IV 222 S.

b) Text.

Über den Stand der textkritischen Forschung kann hier nicht im einzelnen berichtet werden. Ich kann nur, unter Verweis auf den in der Einführung von Knopf gegebenen Überblick, kurz einige allgemein orientierende Werke nennen. Auf katholischer Seite erschien das *Handbuch der neutestamentlichen Textkritik* von **H. J. Vogels**, der sich durch zahlreiche Arbeiten um die Textgeschichte des Neuen Testaments verdient gemacht hat.¹ Innerhalb der protestantischen Forschung ist die 4. Auflage von E. Nestles Einführung in das Griechische Neue Testament erschienen, die aber in der Bearbeitung von **E. v. Dobschütz** zu einem ganz neuen Buch geworden ist, und zwar zu einem pädagogisch vortrefflich angelegten.² Aus Nestles mit gelehrtem Material überlasteten und unpraktisch disponierten Buch ist eine wirkliche Einführung geworden. Sie stellt im ersten Teil die Textgeschichte dar und behandelt im zweiten die Textkritik, deren Materialien übersichtlich dargestellt werden, und deren Methode an der Hand einzelner Beispiele entwickelt wird. — Eine auch für Laien zu lesende Geschichte des neutestamentlichen Textes hat **A. Pott** geschrieben.³ Die Stärke der ansprechenden Darstellung ist die Illustrierung der Probleme durch Einzelbeispiele. Der Standpunkt des Verfassers ist im Gegensatz zu seinem Lehrer H. v. Soden der, daß die zahlreichen Abweichungen vom kanonischen Text, die sich in der syrischen und westlichen Überlieferung finden, nicht auf die Redaktion Tatians zurückgehen, sondern den vorkanonischen Text repräsentieren.

Als ein Beispiel der Bemühung um ein besonders kompliziertes textkritisches Problem sei hier **Zahns** Herausgabe der Apostelgeschichte des Lukas deshalb angeführt, weil das Buch zur Besprechung eingegangen ist.⁴ Das Problem der doppelten Textrezension der Apostelgeschichte löst Zahn in der Nachfolge von Blaß bekanntlich so, daß er die sog. westliche Rezension für den wider Willen des Verfassers veröffentlichten Entwurf erklärt, auf dem die ältesten lateinischen und orientalischen Übersetzungen beruhen. Auf Grund der ver-

¹ Heinrich Joseph Vogels *Handbuch der neutestamentlichen Textkritik* (Lehrb. z. Gebrauch beim theol. u. phil. Studium). Münster 1923, Aschendorff. XI 255 S.

² Ernst von Dobschütz *Eberh. Nestles Einführung in das Griechische N. T.*, 4. Aufl. völlig umgearb. 12*. Göttingen 1923, Vandenh. u. Rupr. 160 S. mit 20 Handschr.-Tafeln.

³ August Pott *Der Text des N. T. in seiner geschichtlichen Entwicklung* (Aus Natur- u. Geistesw. 134). 2. Aufl. Leipzig 1919, B. G. Teubner. 116 S. mit 8 Tafeln.

⁴ Theodor Zahn *Die Urausgabe der Apostelgeschichte des Lucas* (Forschg. z. Gesch. d. neutest. Kanons IX). Leipzig 1916, Deichert. 401 S.

zweigten lateinischen Überlieferung stellt Zahn nun zuerst den ältesten lateinischen Text her, dem dann die Rekonstruktion seiner griechischen Vorlage folgt. Ist diese Herstellung und damit jene Hypothese so lange unbegründet, als sich nicht der Nachweis der Überlieferungsgeschichtlichen wie sachlichen Zusammengehörigkeit der Varianten, auf denen die Rekonstruktion beruht, führen läßt, und ist die Hypothese außerdem von anderen Schwierigkeiten gedrückt, so ist doch das Verdienst des Verfassers die Zusammenstellung des Textes der altlateinischen Überlieferung.

c) Literatur- und Formgeschichte.

Die Literaturgeschichte des Neuen Testaments wird herkömmlich unter dem Titel der „Einleitung“ behandelt, unter welchem Titel übrigens zugleich Text- und Kanongeschichte berücksichtigt zu werden pflegen. Von solchen Einleitungen sind hier zwei kurze, den Charakter des Grundrisses tragende Darstellungen zu nennen. Die bei aller Knappheit gründliche und gut orientierende Einleitung des katholischen Neutestamentlers **Sickenberger** hat ihre 3. und 4. Aufl. erlebt.¹ Von Interesse ist, daß der Verf. bei den einzelnen kritischen Fragen die Entscheidungen der päpstlichen Bibelkommission mitteilt. Auch die Einleitung von **Appel** ist als gut unterrichtendes Buch zu rühmen²; der Verf. berichtet mit großer Objektivität und mit reichlichen Literaturnachweisen über den Stand der kritischen Fragen. Die Textgeschichte ist freilich — im Unterschied von Sickenberger — recht dürftig behandelt. — Auch **R. Knopfs** Einführung³ enthält eine Übersicht über die urchristliche Literaturgeschichte, die freilich in ihrer Knappheit die Probleme nicht genügend hervortreten läßt, dagegen den Vorzug hat, auch die außerkanonische urchristliche Literatur mit zu behandeln. Als eine vorzüglich orientierende Darstellung der gesamten urchristlichen Literaturgeschichte ist auch **Stählins** Beitrag zu der von W. Schmid herausgegebenen Geschichte der Griechischen Literatur von W. v. Christ hervorzuhellen.⁴

Eine neue Phase in der Erforschung der urchristlichen Literatur ist in der Behandlung der neutestamentlichen Schriften unter formgeschichtlichen Gesichtspunkten zu erblicken. In der Evangelienforschung verband sich die formgeschichtliche Betrachtung mit der in

¹ Joseph Sickenberger *Kurzgefaßte Einleitung in das N. T.* (Herders theol. Grundriese). 3. u. 4. Aufl. Freiburg 1925, Herder. XIV 148 S.

² Heinrich Appel *Einleitung in das N. T.* Leipz. 1922, Deichert. VIII 258 S. s. S. 112.

⁴ Otto Stählin *Die altchristliche griechische Literatur* (Sonderdruck aus W. v. Christs Geschichte d. griech. Literatur II, 2; 6. Aufl. München 1924, Beck. S. 1105—1502).

Wredes Messiasgeheimnis (1901) geforderten, von P. Wendland in seiner Geschichte der urchristlichen Literaturformen (1912) angebahnten und von Wellhausen in seinen die Synoptiker betreffenden Schriften grundsätzlich durchgeführten literarkritischen Scheidung zwischen der redaktionellen Arbeit der Evangelisten und des von ihnen verarbeiteten Überlieferungstoffes. Das Hauptergebnis der früheren Forschung war die sog. **Zweiquellen-Hypothese** gewesen, d. h. die Anschauung, daß das Markusevangelium das älteste der Synoptiker ist und daß es (wahrscheinlich in einer etwas ursprünglicheren Gestalt) den beiden andern Evangelisten als Quelle vorgelegen hat. Als zweite Quelle aber benutzten diese eine aus ihnen zu rekonstruierende Sammlung von Sprüchen Jesu, gewöhnlich Logienquelle genannt, die sie in verschiedener Weise mit dem Markustext zusammenarbeiteten. Außerdem stand dem Matthäus und Lukas noch andere Tradition zur Verfügung, deren Herkunft nicht nachweisbar war. Die sich nunmehr ergebende Aufgabe, die hinter den ältesten erreichbaren Quellen (Markus und Logienquelle) liegende Geschichte der Tradition zu rekonstruieren, wurde in der Regel so angegriffen, daß man durch literarkritische Analyse die „Quellen“ des Markus (die man als literarisch feste Größen ansah, z. B. als Grundschrift einen Ur-Markus) herauszuarbeiten versuchte, wie es z. B. J. Weiß (das älteste Evangelium 1903), E. Wendling (Ur-Marcus 1905; die Entstehung des Marcusevangeliums 1908) und W. Haupt (Worte Jesu und Gemeindeüberlieferung 1913) und neuerdings noch Ed. Meyer in seinem oben (S. 92 ff.) besprochenen Werk versuchten. Andere versuchten gar, unter Abweisung der Zweiquellen-Hypothese, aus einem der beiden andern Evangelien eine Grundschrift zu rekonstruieren, wie Fr. Spitta (die synoptische Grundschrift in ihrer Überlieferung durch das Lukasevangelium 1912) und neuerdings noch in Verbindung mit der Markus-Analyse O. Procksch.¹ Verwandt mit solchen Versuchen ist auch das Verfahren Wilhelm Bussmanns, der zwar die Zweiquellen-Hypothese in gewisser Weise anerkennt, aber der Meinung ist, daß nicht das Markusevangelium die Geschichtsquelle am besten erhalten habe, sondern Lukas.² Dem Matthäus habe sie in einer galiläischen Bearbeitung vorgelegen, während sie bei Markus in der jüngsten, nämlich in römischer Bearbeitung vorliege. Andererseits versuchte man die Überlieferungsgeschichte durch eine genauere Rekonstruktion und Analyse der Logienquelle zu erhellen wie A. Harnack (Sprüche und Reden Jesu 1907), W. Haupt (in der eben genannten

¹ Otto Procksch *Petrus u. Johannes bei Markus u. Matthäus*. Gütersl. 1920, Bertelsm. VII 315 S.

² Wilhelm Bussmann *Synoptische Studien. I. Zur Geschichtsquelle*. Halle 1925, Buchhandl. d. Waisenhauses. VIII 240 S.

Schrift) und der katholische Gelehrte **Th. Soiron**, dessen Buch, die *Logia Jesu*, einer besonderen Hervorhebung wert ist.¹ Er leugnet die Existenz einer schriftlichen Logienquelle zwar m. E. mit Unrecht, aber indem er schon formgeschichtliche Gesichtspunkte anwendet, gelingt es ihm, jedenfalls den Prozeß der mündlichen Tradition der Herrenworte bis zu einem gewissen Grade verständlich zu machen. Auch das mit sachlicher Behandlung der kritischen Fragen und pädagogischem Geschick geschriebene Buch des katholischen Gelehrten **H. J. Cladder** über *Unsere Evangelien* ist zu nennen.² Der Verf. sucht nicht nur die literarischen Beziehungen der Evangelien untereinander zu klären, sondern auch in die Vorgeschichte der Evangelienliteratur einzudringen.

Das wesentliche Ergebnis der Arbeiten Wellhausens nun war ein doppeltes: einmal die Erkenntnis, daß das Urelement der Überlieferung die Einzelstücke (Sprüche oder kleine Geschichten) sind, während die Zusammenfügung durchweg sekundäre Redaktionsarbeit ist. Es ist also höchstens von relativer Bedeutung, den Markus (oder die Logienquelle) auf verschiedene Quellenschriften zurückführen zu können. Auch hinter diesen liegt ja die Tradition der Einzelstücke. Und die Hauptaufgabe ist es, zunächst überhaupt die Einzelstücke aus der redaktionellen Arbeit der Evangelisten herauszuschälen. Sodann erkannte Wellhausen, daß der Prozeß der Traditionsgeschichte nur im Zusammenhang mit der Geschichte der urchristlichen Gemeinde zu verstehen ist, denn deren Interessen sind es, die den Stoff ausgewählt, geformt und auch zum Teil produziert haben.

Das Verdienst, jene erste Aufgabe der Scheidung zwischen Tradition und Redaktion umfassend, systematisch und scharfsinnig durchgeführt zu haben, gebührt **K. L. Schmidt**.³ Das Ergebnis seines Buches war die gesicherte Erkenntnis, daß der ganze aus topographischen und chronologischen Notizen bestehende Rahmen der Geschichte Jesu, also alles, was die einzelnen Episoden verknüpft, redaktionelle Arbeit der Evangelisten ist, wobei Schmidt nur die Leidensgeschichte ausnehmen will. Der überlieferte Aufriß des Lebens Jesu, mit dem die traditionellen Darstellungen des Lebens Jesu arbeiten, ist also keine Geschichte.

¹ Thaddäus Soiron *Die Logia Jesu* (Neutest. Abhandl. VI 4). Münster 1916, Aschendorf. VI 174 S.

² Hermann J. Cladder *Unsere Evangelien. I. Zur Literaturgeschichte der Evangelien*. Freiburg 1919, Herder. VII 260 S.

³ Karl Ludwig Schmidt *Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung*. Berlin 1919, Trowitzsch u. Sohn. XVIII 322 S. — Vgl. auch den Aufsatz desselben Verf.: *Der geschichtl. Wert des lukanischen Aufrisses der Geschichte Jesu*, Theol. Studien u. Kritiken 1918. S. 277—292.

Jene zweite Aufgabe, den Prozeß der Traditionsgeschichte positiv zu beschreiben, war von Dibelius schon gleichzeitig in Angriff genommen worden, und zwar in Verbindung mit der richtigen und weittragenden Erkenntnis, daß nach der literarischen Form der Traditionsstücke zu fragen und die Überlieferungsgeschichte also zugleich eine Gattungsgeschichte sei. Er hat eine erste glänzende Durchführung in seiner Arbeit über die Formgeschichte des Evangeliums gegeben, in der er versucht, den evangelischen Traditionsstoff und seine Formen aus den Bedürfnissen der Gemeinde zu erklären.¹ Am Anfang steht bei ihm die Predigt als Äußerung des Gemeindelebens; auf sie führt D. die sog. Paradigmen zurück, wie er eine in ihrer Form sich abgrenzende Gruppe von Geschichten bezeichnet, deren Pointe ein Jesuswort ist. Auf die „Erzähler“ in der Gemeinde führt er die „Novellen“, wesentlich Wundergeschichten, zurück, die in ihrer „weltlichen“ Form ein fortgeschritteneres Stadium der Gemeindeentwicklung verraten. Die Paränese endlich ist das Motiv der Spruchsammlungen. Die Geschichte der Sammlung des Stoffes wird trefflich behandelt und zumal der Einfluß des Mythos für die Entstehung der Komposition des Markusevangeliums nachgewiesen.

Verfährt Dibelius wesentlich konstruktiv, so habe ich mich in meinem Buch über die Geschichte der synoptischen Tradition bemüht, analytisch vorzugehen.² Im Grundsätzlichen bin ich mit Dibelius wesentlich einig, auch in vielen einzelnen Urteilen. Ich habe den synoptischen Stoff, vor allem den Redenstoff, vollständiger behandelt und mich dabei bemüht, nicht nur die einzelnen Gattungen herauszuarbeiten, sondern auch ihre Geschichte deutlicher zu erkennen durch die Berücksichtigung der Gesetze des Tradierens in volkstümlichen Überlieferungen. Mein Hauptunterschied von Dibelius ist der, daß ich die formgeschichtliche Betrachtung nicht in der Weise wie er isoliere, sondern sie nur Hand in Hand mit der Sachgeschichte treiben kann. Deshalb steht bei mir die Analyse der Tradition in engstem Zusammenhang mit der Analyse der Schichten der urchristlichen Religion, d. h. also ich suche die Geschichte der synoptischen Tradition bis zur Abfassung der Evangelien zugleich unter der Frage nach dem Unterschied des palästinensischen und hellenistischen Urchristentums zu verstehen. Einen kurzen Abriss meiner Auffassung habe ich in dem Heftchen über die Erforschung der synoptischen Evangelien gegeben.³

¹ Martin Dibelius *Die Formgeschichte des Evangeliums*. Tübingen 1919, Mohr. VI 108 S.

² Rudolf Bultmann *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. (Forsch. z. Rel. u. Lit. des A. u. N. T., N. F. 12). Gött., Vandenh. u. Rupr. 1921. 242 S.

³ Rudolf Bultmann *Die Erforschung der synoptischen Evangelien*. (Aus der Welt der Religion 4). Gießen 1925, Töpelmann. 36 S.

Seither sind eine Reihe weiterer formgeschichtlicher Untersuchungen erschienen, die ich, soweit sie mit dem bisher Ausgeführten in unmittelbarem Zusammenhang stehen, an dieser Stelle bespreche, auch wenn sie begrenzte Probleme behandeln. In einer Abhandlung über die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte hat **K. L. Schmidt** die Evangelienbildung in Analogie gestellt zu volkstümlichen Traditionsbildungen, die sich an geschichtliche oder sagenhafte Persönlichkeiten anschließen, wie Apollonius von Tyana, Franz von Assisi, der große Maggid der chassidischen Bewegung, Dr. Faust.¹ Die Analogien sollen die Evangelien als zur Kleinliteratur gehörige Volksbücher und Kultlegenden verstehen lehren. Ganz geklärt scheinen mir die Begriffe noch nicht zu sein; denn der Begriff eines kultischen Volksbuchs ist mir höchst fragwürdig.

Die Überlieferung der Leidensgeschichte hat **Bertram** der formgeschichtlichen Analyse unterworfen und dabei gezeigt, wie die Leidensgeschichte aller Evangelisten kein historischer Bericht ist, sondern kultische Erzählung.² Ist der Nachweis, daß es sich um Berichte handelt, die von der Frömmigkeit der Kultusgemeinde aus zu verstehen sind, auch zweifellos geglückt, so leiden des Verf. Ausführungen doch unter einem unpräzisen Begriff von Kultus und unter der Vorstellung, daß es eine besondere kultgeschichtliche Methode gäbe, während es sich doch einfach um Formgeschichte handelt, wobei allerdings die Einsicht fundamental ist, daß die Form, um die es sich hier handelt, ihren hauptsächlichsten Ursprung im Kultus hat.

Über die synoptischen Streitgespräche handelt eine Monographie von **Albertz**, die im einzelnen manche fruchtbaren Beobachtungen, namentlich über die literarischen Sammlungen von Streitgesprächen, enthält.³ Die Untersuchung ist leider von der Tendenz gedrückt, möglichst viel von den überlieferten synoptischen Streitgesprächen für „echt“ zu halten. Er nennt das: die Gespräche auf ihren „Sitz im Leben“ zurückführen, wobei er einen m. W. von Gunkel geprägten Terminus mißverstehet. Denn als formgeschichtlicher Terminus bedenkt der „Sitz im Leben“ nicht eine einzelne Begebenheit als Ursprung eines einzelnen Berichts, sondern den geschichtlichen Ort, der einer literarischen Gattung zukommt. Wie hier finden sich beim Verf. leider auch sonst Mißverständnisse der eigentlich formgeschichtlichen Aufgabe.

¹ *Eucharisterion*, H. Gunkel dargebracht 2. (Forsch. z. Rel. u. Lit. des A. u. N. T., N. F. 19, 2). Gött. 1923, Vandenh. u. Rupr. S. 50—134. Auch separat erschienen.

² Georg Bertram *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult*. (Forsch. z. Rel. u. Lit. des A. u. N. T., N. F. 15). Gött. 1922, Vandenh. u. Rupr. 108 S.

³ Martin Albertz *Die synoptischen Streitgespräche*. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Urchristentums. Berlin 1921, Trowitzsch u. Sohn. VIII 166 S.

Dies Urteil ist leider auch über **Faschers** Buch über die formgeschichtliche Methode zu fällen.¹ Es gibt freilich einen guten Überblick über Vorläufer der formgeschichtlichen Forschung und orientiert vielfach mit berechtigter Kritik über die Arbeiten von Dibelius, Albertz, Bertram, K. L. Schmidt und mir. Aber der Verf. hat den Begriff der Formgeschichte bzw. der Gattung nicht im eigentlichen Sinne verstanden, wenn er den Zusammenhang der Gattung mit der allgemeinen Geschichte übersieht. Die literarische Form ist weder etwas Zufälligkeit noch etwas bloß Ästhetisches, sondern sachgemäße Gestalt bestimmter historischer Lebensäußerungen, so daß also Formgeschichte nicht von Sachgeschichte zu lösen ist, worauf eben jener Terminus „Sitz im Leben“ hinweisen will.

Endlich ist hier auf einen Abschnitt in **Boussets** nachgelassenem Werk über die *Apophthegmata patrum* hinzuweisen, in dem er den Prozeß der Entstehung, Überlieferung und Sammlung der Mönchsanekdoten schildert und diesen Prozeß mit der Entstehungsgeschichte der synoptischen Evangelien vergleicht.² Die formgeschichtliche Erforschung dieser Entstehungsgeschichte erhält so eine schöne Bestätigung und wird auch im einzelnen durch manche Analogien bereichert.

d) Schallanalyse und Kolometrie.

Ist die Anwendung der formgeschichtlichen Betrachtung auf das Neue Testament fraglos ertragreich gewesen und wird sie ihre Fruchtbarkeit noch weiter bewähren, so bin ich sehr skeptisch, ob eine andere neue Methode, die der Schallanalyse, die der Leipziger Germanist **Sievers** und seine Schüler auch auf das Neue Testament ausgedehnt haben, es zu diskutablen Ergebnissen bringen kann. 1918 erschien die schallanalytische Untersuchung des Galaterbriefs von dem Sievers-Schüler **W. Schanze**³, der eine ganze Reihe verschiedener Stimmen im Galaterbrief feststellte. Da wir Neutestamentler wohl alle nicht die Möglichkeit haben, uns mit der schallanalytischen Methode vertraut zu machen, um ein solches Ergebnis nachzuprüfen, waren wir darauf angewiesen, das Ergebnis an dem zu messen, was die Methoden der eigenen Arbeit erkennen ließen, und das bedeutete eine völlige Ablehnung des Ergebnisses. Was die Methode leisten könne, suchte

¹ Erich Fascher *Die formgeschichtl. Methode*. Eine Darstellung und Kritik. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des synoptischen Problems (Beihefte zur Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 2). Gießen 1924, Töpelm. IV 236 S.

² s. S. 111.

³ *Das Neue Testament schallanalytisch untersucht*. 1. Stück: der Galaterbrief, hrsg. von Wolfg. Schanze. Leipz. 1918, Hinrichs. 35 S. 2. Aufl. ebenda 1919. XVI u. 12 S.

Lietzmann dadurch festzustellen, daß er den Schallanalytikern einen aus verschiedenen Quellen und einigen eigenen Zusätzen komponierten Text vorlegte.¹ Das Ergebnis war völlig negativ, aber Sievers bestritt energisch das Recht dieses Experiments von der Voraussetzung aus, daß ein so konstruierter Text keine wirkliche Analogie zu den geschichtlich überlieferten Texten bilde.² Dies vermag ich nun so wenig wie Lietzmann in seiner Entgegnung³ einzusehen. Zwar liegt es mir fern zu bestreiten, daß die schallanalytische Methode auf fruchtbaren Voraussetzungen und Beobachtungen beruhe. Daß sie aber zu brauchbaren Ergebnissen geführt habe oder auch nur in ihrem jetzigen Stadium führen könne, glaube ich nicht. Wie kann ihre Arbeit zuverlässig sein, wenn das Ergebnis der Analyse von allen Minuzien des Textes abhängt, wo doch unsere Texte so unsicher sind! Ehe es möglich ist, ihre Arbeit in Beziehung zu der allgemein üblichen Methode literarkritischer Analyse zu setzen, kann ich mir von ihr nichts versprechen. Jedenfalls kann die Tatsache nicht imponieren, daß die Schallanalyse mit experimentellen Mitteln arbeitet; denn ein eigentliches Experiment ist ja nur dort möglich, wo der zu untersuchende Vorgang rein konstruierbar ist, wo der Experimentierende alle Bedingungen übersieht. Das aber ist auf dem Gebiet der Geschichtswissenschaft gerade nicht der Fall. So macht es mir auch gar keinen Eindruck, wenn gewisse Ergebnisse der letztveröffentlichten Arbeit von Sievers⁴ mit denen meiner eigenen literarkritischen Analyse merkwürdig übereinstimmen; denn im Gegensatz dazu stehen ganz eklatante Differenzen. Übrigens sind die Ergebnisse, die in der genannten Arbeit mitgeteilt werden, merkwürdig genug, um angeführt zu werden. In der Apokalypse unterscheidet der Verf. außer dem durchlaufenden Grundstock des Werkes neun Stimmen. Eine derselben gehört einem redigierenden Bearbeiter des ganzen Werkes, der seine Tätigkeit auch am Grundstock des Johannesevangeliums ausgeübt hat, und der der *περὶ βύτερος*, der Verfasser von 2. u. 3. Joh., ist. Die Stimme dagegen, auf die der Grundstock des Joh.-Evg. zurückgeht, findet sich auch 1. Joh. 1,1—4,12 und weiter nicht nur in gewissen Partien aller Synoptiker, sondern auch in einigen Zitaten in den Paulus-

¹ *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 1919, S. 223—229, 401—419.

² *Das N. T. schallanalyt. unters. 2. Stück: II. Lietzmann und die Schallanalyse*. Eine Kritik und eine Selbstkritik. 1921. 48 S.

³ H. Lietzmann *Schallanalyse und Textkritik*. 37 S. Tüb. 1922, Mohr. Vgl. auch die wesentlich skeptische Äußerung von A. Jülicher, Protestant. Monatshefte 1920. S. 41—56. Positiver urteilt G. Kittel, Theol. Literaturblatt 43 (1922). S. 1—8, 17—22.

⁴ Ed. Sievers *Die Johannesapokalypse klanglich untersucht und herausgegeben*. (Abhandl. der phil. hist. Kl. der Sächs. Ak. d. Wiss. Band XXXVIII Nr. 1). Leipz. 1925, Hirzel. 64 S.

Briefen. Sie ist die des Zebedaiden Johannes, von dem also der Apokalyptiker Johannes und der Presbyter (Johannes) zu unterscheiden sind. Die Aufzeichnungen des „Urjohannes“ (des Zebedaiden) haben den Verfassern der Evangelien und der Paulusbriefe noch unverstümmelt vorgelegen!

Nach ganz andern Grundsätzen arbeitet der hier endlich noch zu nennende Roland Schütz.¹ Er vertritt die Anschauung, daß, wie in der hellenistischen Poesie und Prosa der kolometrische Satzbau herrscht, so auch im Neuen Testament weithin der parallele Bau der Satzglieder nachweisbar sei. Ich glaube, daß der Verf. einen richtigen Gedanken, der in der Tat für Textkritik und Exegese bedeutsam ist, verfolgt, daß er aber nicht genügend zwischen den verschiedenen Formen des Parallelismus differenziert, und daß seine bisherigen Untersuchungen durch eine genauere Analyse der verschiedenen Stilarten weiter ausgebaut werden sollten.

III. Zur Erklärung der einzelnen Schriften des Neuen Testaments.

a) Gesamtkommentare.

Von deutschen Kommentarwerken, die das ganze Neue Testament umfassen, sind außer dem alten kritisch-exegetischen Kommentar von H. A. W. Meyer, von dem in den letzten Jahren nur der Jakobus- und der 2. Korintherbrief in neuer Bearbeitung erschienen sind, Zahns Kommentar zum Neuen Testament und Lietzmanns Handbuch zum Neuen Testament zu nennen. Beide Werke sind fast zum Abschluß gekommen; im Lietzmannschen Handbuch stand bis 1925 nur noch die Erklärung der Apokalypse aus, während in Zahns Kommentar schon ihre erste Hälfte erschienen war. Außerdem sind in beiden Werken verschiedene Bände in neuen Auflagen erschienen, worüber im einzelnen unten zu berichten ist. Das Lietzmannsche Handbuch hat zudem eine höchst erfreuliche Erweiterung erfahren, indem als „Ergänzungsband“ ein Kommentar der „Apostolischen Väter“ erschienen ist, der die Didache, die beiden Klemensbriefe, den Barnabasbrief, die Ignatianen und den Hirten des Hermas umfaßt. Auch davon wird unten die Rede sein. Der Wert der einzelnen Bände der genannten Werke ist natürlich verschieden. Beide Werke sind voneinander dadurch unterschieden, daß der Zahnsche Kommentar in ausführlicher Erörterung

¹ Roland Schütz *Der parallele Bau der Satzglieder im Neuen Testament und seine Verwertung für die Textkritik und Exegese.* (Forschgen. z. Relig. u. Lit. d. A. u. N. T., N. F. Heft 11). Göttingen 1920, Vandenh. u. Rupr. 27 S. — Derselbe *Die Bedeutung der Kolometrie für das N. T.*, Zeitschr. f. d. neuest. Wissensch. XXI (1922) S. 161—184.

und zusammenhängender Darstellung den Text interpretiert, während die Kommentare des Lietzmannschen Handbuchs glossatorisch angelegt, aber mit zahlreichen Exkursen ausgestattet sind. Geht der Zahnsche Kommentar wesentlich in den alten Bahnen einer den logischen Zusammenhang des Textes sorgfältig untersuchenden Exegese, und beruht er dabei auf einer konservativen Beurteilung der kritischen Probleme, so ist das Lietzmannsche Handbuch mit seiner reichen Darbietung des philologischen und religionsgeschichtlichen Materials und mit seiner kurzen Markierung der kritischen, vor allem der literargeschichtlichen Fragen zweifellos das beste Orientierungsmittel, das wir heute besitzen. Indem die eigentlich interpretierenden Ausführungen möglichst knapp gehalten sind, läßt es dem Leser zugleich ein großes Maß der Freiheit eigener Arbeit und eigener Auffassung.

Hinzuweisen ist auch darauf, daß das in erster Linie für Laien bestimmte Werk „Die Schriften des Neuen Testaments, neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt“, das Joh. Weiß in der 1. und 2. Auflage herausgegeben hatte, 1917/18 in dritter verbesserter und vermehrter Auflage erschienen ist, nunmehr herausgegeben von W. Bousset und W. Heitmüller.¹ Die von J. Weiß geschriebenen Erklärungen der Synoptiker und der Apokalypse sind von den beiden Herausgebern bearbeitet worden. — In dritter verbesserter und vermehrter Auflage erschien auch die Praktische Auslegung des Neuen Testaments für Prediger und Religionslehrer von F. Niebergall.² Das Buch „sucht die Verbindung zwischen der historisch-kritischen Exegese und der Darbietung des neutestamentlichen Gedankengehaltes herzustellen, wie sie im Gottesdienst, im Unterricht und in der Seelsorge zu geschehen hat.“ Indem der Verf. dabei nach religionspsychologischer Methode verfährt, gibt er auch dem Exegeten dienliche Hinweise für die Interpretation des Textes. Neuerdings erscheint eine Übersetzung des Neuen Testaments mit kurzen Erklärungen von O. Holtzmann³, von dem die erste Lieferung, die drei Synoptiker enthaltend, vorliegt. Das Werk will nicht der Wissenschaft dienen, sondern der Lektüre von Pfarrern und Religionslehrern. Das Verhältnis von rein exegetischen und kritischen Bemerkungen ist mir nicht recht klar

¹ *Die Schriften des N. T. neu übersetzt u. für die Gegenwart erklärt.* Von Joh. Weiß etc. In 3. Aufl. hrg. von W. Bousset u. W. Heitmüller. 4 Bde, Gött. 1917/18, Vandenh. u. Rupr. VI 511 mit synopt. Tafeln; 460, 318, 319 u. Register: 120 S.

² Friedrich Niebergall *Praktische Auslegung des N. T. für Prediger und Religionslehrer.* 3. Aufl. Tüb. 1923, Mohr. VII 662 S.

³ Oskar Holtzmann *Das N. T. nach dem Stuttgarter griech. Text übersetzt u. erklärt.* 1. Lieferg., Bogen 1—21. Gießen 1925, Töpelmann.

geworden, und die sprachlichen Erläuterungen sind oft gar zu dürftig. Aber ein Urteil wird erst möglich sein, wenn das ganze Werk vorliegt. — Über die katholische Exegese orientiert man sich gut aus dem Bonner Handkommentar zum Neuen Testament, der seit 1919 abgeschlossen ist.

b) Synoptische Evangelien und Literatur über Jesus.

Eine Gruppe von Werken über die Synoptiker ist oben im Zusammenhang der formgeschichtlichen Forschung besprochen worden. Aus der Fülle der übrigen Publikationen kann hier nur eine Auswahl genannt werden. Zu den älteren Markus- und Matthäuskomentaren im Zahnschen Kommentarwerk (von denen **Zahn** Matthäus 1922 in 4. Aufl. erschien) und im Lietzmannschen Handbuch kamen in den letzten Jahren Zahns Bearbeitung des Lukas¹ und **Klostermanns** Lukas-Kommentar (unter Mitwirkung von H. Gressmann) heraus. Es ist hervorzuheben, daß der letztere sich vor den Klostermannschen Kommentierungen des Markus und Matthäus durch größere Reichhaltigkeit auszeichnet und den Charakter eines gut orientierenden und zuverlässigen Handbuches hat.²

Eine wesentliche Bereicherung hat die Evangelienforschung durch den **Strack-Billerbeck**schen Kommentar zum N. T. erfahren, dessen erste beide bis 1925 erschienene Bände die Evangelien und Acta enthalten und für ihre Erklärung ein umfangreiches Material aus der rabbinischen Literatur in deutscher Übersetzung zusammentragen.³ Das Parallelenmaterial, das sowohl für sprachliche, terminologische, form- und begriffsgeschichtliche wie für religionsgeschichtliche Forschung bedeutsam ist, macht das Werk zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel, wenn die Fülle des Stoffes auch nicht in jeder Hinsicht gesichtet und durchgearbeitet ist. Speziell zur Bergpredigt hat **P. Fiebig** ein reiches Parallelenmaterial aus rabbinischen Texten gesammelt⁴; die Urtexte sind hier zugleich mit der Übersetzung publiziert und mit Anmerkungen versehen. Da Fiebig im Unterschied von Strack-Billerbeck

¹ Theodor Zahn *Lukas* (Kommentar zum N. T. III). 3. u. 4. Aufl. Leipz. 1920, Deichert. VI 774 S.

² Erich Klostermann *Lukas* (Handbuch zum N. T. II S. 359—612). Tüb. 1919, Mohr.

³ *Kommentar zum N. T. aus Talmud u. Midrasch.* Von Hermann L. Strack u. Paul Billerbeck. I. Das Evang. nach Matth. II. Das Evang. nach Markus, Lukas u. Johannes u. die Apostelgesch. München 1922, 1924, Beck. VIII 1055 u. VIII 867 S.

⁴ P. Fiebig *Jesu Bergpredigt*. Rabbinische Texte zum Verständnis der Bergpredigt, ins Deutsche übersetzt, in ihren Ursprachen dargeboten und mit Erläuterungen und Lesarten versehen. (Forschungen zur Rel. u. Lit. des A. u. N. T., N. F. 20). Göttingen 1924, Vandenh. u. Rupr. 82 S.

mehr zusammenhängende Texte gibt, hat seine Sammlung neben jenem Werk ihren selbständigen Wert und ist namentlich für formgeschichtliche Fragen brauchbarer. Eine weitere Sammlung, die vor allem auch dem letzteren Zweck dient, hat P. Fiebig neuerdings vorgelegt in einem Buch über den Erzählungsstil der Evangelien¹, in dem er rabbinische Parallelen zu Herrenworten, speziell zu Gleichnissen, zu evangelischen Apophthegmen und zu Lobsprüchen bzw. Gebeten beibringt.

Auch **K. Bornhäuser** hat verschiedene Untersuchungen zur Erklärung der Evangelien aus der rabbinischen Literatur veröffentlicht, die ihren Schwerpunkt freilich nicht in der Beibringung des Parallelenmaterials haben, sondern in der exegetischen Erörterung der evangelischen Texte.² Da der Verf. diese weniger mit Hilfe des rabbinischen Materials als nach der Methode rabbinischer Exegese interpretiert, scheint er mir die eigentliche Aufgabe historischer Interpretation verfehlt zu haben. — Übrigens sei hier noch einmal auf die Untersuchungen zur Sprache Jesu (s. o. S. 114) hingewiesen.

Eine populäre, knapp gehaltene Erklärung der Bergpredigt hat **Weinell** geschrieben, die vor allem ihren religiösen Gehalt herausarbeitet und ihn durch Konfrontierung mit andern Dokumenten sittlichen und religiösen Menschentums charakteristisch beleuchtet.³ Mir scheint dabei freilich die Eschatologie zu kurz zu kommen, abgesehen davon, daß ich in der Echtheitsfrage skeptischer denke. Für instruktiver halte ich Weinells Büchlein über die Gleichnisse Jesu⁴, das außer der Übersetzung der Texte eine formgeschichtliche und literarkritische Behandlung der Gleichnisse Jesu enthält und Jesus als Gleichnisdichter charakterisiert. — Eine Einzelheit aus der Bergpredigt, die Seligpreisung der Friedensbringer, hat **H. Windisch** (Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. XXIV 1925 S. 240—260) in einen großen religionsgeschichtlichen Zu-

¹ P. Fiebig *Der Erzählungsstil der Evangelien im Lichte des rabbinischen Erzählungsstils untersucht*. (Untersuchungen zum N. T. 11). Leipzig 1925, Hinrichs. 162 S.

² Karl Bornhäuser *Das Wirken des Christus durch Taten u. Worte*. (Samml. wissensch. Monographien II). 2. Aufl. Gütersl. 1924, Bertelsm. IX 315 S. Ders. *Die Bergpredigt*. Versuch einer zeitgenössischen Auslegung (ebenso III). 197 S. Ebenda 1923. Vgl. auch: Ders. *Die Gebeine der Toten*. Ein Beitrag zum Verständnis der Anschauungen von der Totenaufstehung zur Zeit des N. T. (Beitr. z. Förd. christl. Theol. XXVI 3). Ebenda 1921. — Ders. *Zeiten und Stunden in der Leidens- u. Auferstehungsgeschichte. Zum Petrusbekenntnis u. zur Hohenpriesterfrage* (ebenso XXVI 4). Ebenda 1921. 82 S.

³ Heinrich Weinell *Die Bergpredigt*, ihr Aufbau, ihr ursprüngl. Sinn u. ihre Echtheit, ihre Stellung in der Religionsgeschichte u. ihre Bedeutung für die Gegenwart. (Aus Natur u. Geistesw. 710). Leipz. 1920, Teubner. 116 S.

⁴ Ders. *Die Gleichnisse Jesu*. Zugleich eine Anleitung zu einem quellenmäßigen Verständnis der Evangelien (ebenda 46). 4. Aufl. Ebenda 1918. 120 S.

sammenhang gestellt. — Für die Gleichnis-Interpretation hat **H. Gressmann** einen wertvollen Beitrag geliefert (Abhandl. d. Berl. Akad. 1918, phil.-hist. Kl. Nr. 7), indem er das Motiv der Geschichte vom reichen Mann und armen Lazarus in der jüdischen Tradition verfolgt und letztlich auf ein ägyptisches Märchen zurückführt.

Eine nützliche Studie über das Markusevangelium legt **M. Werner** vor.¹ Mit Recht widerlegt er die Meinung, daß das Markusevangelium unter dem Einfluß paulinischer Theologie stehe. Die Arbeit bringt es aber nicht zu befriedigenden positiven Ergebnissen, weil der Verf. die neueren traditionsgeschichtlichen Forschungen nicht verwertet und nicht zwischen den Schichten des Evangeliums, vor allem zwischen dem Traditionsmaterial und der Redaktionsarbeit des Evangelisten, unterscheidet. — Über den literarischen Charakter des Lukas-Evangeliums enthält **V. O. Janssens** Dissertation wertvolle Bemerkungen², die aber teils durch Verwertung der neueren formgeschichtlichen Arbeiten, teils durch Ausdehnung der Untersuchung auf die Apostelgeschichte des Lukas zu vervollständigen wären. Über die Lieder in der Kindheitsgeschichte Jesu bei Lukas hat **H. Gunkel** in der Festgabe für Harnack gehandelt mit dem Ergebnis, daß die beiden Lieder eschatologische Hymnen gewesen sind, wahrscheinlich jüdischen Ursprungs, die der Evangelist mit geringen Änderungen übernommen hat.³

Andere Einzeluntersuchungen führen zur Leben-Jesu-Literatur hinüber. In der Festschrift für Bonwetsch⁴ versucht **R. Seeberg** in ganz phantastischen Ausführungen für Jesu Mutter arische Abstammung zu erweisen mit Benutzung der jüdischen Pantherasfabel. Demgegenüber stellt **J. Leipoldt** mit Recht fest, daß die Frage nach der rassenmäßigen Abstammung Jesu eine gleichgültige ist gegenüber der Tatsache, daß Form und Inhalt der Gedanken Jesu durchaus jüdische Eigenart zeigen, und daß das, was ihn über das Judentum hinausführt, nicht auf hellenistischen Einflüssen, sondern auf seiner Individualität beruht.⁵

Das Thema und die Motive der Geburtsgeschichte Jesu kommt in den oben (S. 107) genannten Untersuchungen über die Geburt des Heilbringers bzw. über das göttliche Kind zur Verhandlung. Hier sei

¹ Martin Werner *Der Einfluß paulinischer Theologie im Markusevangelium*, Eine Studie zur neutestamentlichen Theologie. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutest. Wissensch. 1). Gießen 1923, Töpelmann. 216 S.

² Vincent Otto Janssen *Der literarische Charakter des Lukasevangeliums*. Diss., Jena 1917.

³ Festgabe für A. v. Harnack. Tübingen 1921, Mohr. S. 43—60.

⁴ Theologische Festschrift für G. N. Bonwetsch. Leipzig 1918, Deichert, S. 13—24.

⁵ Johannes Leipoldt *War Jesus Jude?* (N. T. u. Religionsgesch. 2). Leipz. 1923, Deichert. 74 S. mit 3 Abbild.

ein Hinweis hinzugefügt auf **Franz Bolls** Aufsatz über den Stern der Weisen in der Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. XVIII (1917/18) S. 40—48. — Auf die hellenistische Mystik führt **H. Leisegang** die Erzeugung Jesu durch das *πνεῦμα* zurück, während er in dem bei der Taufe über Jesus kommenden Geist die Muttergottheit einer alten Göttertrias erkennen will.¹ Die Taufe Jesu behandelt eine interessante religionsgeschichtliche Untersuchung **H. Gressmanns** über die Sage von der Taufe Jesu und die vorderasiatische Taubengöttin in diesem Archiv XX (1920/21) S. 1—40, 323—359.

Für die Geschichte der Auslegung der Versuchungsgeschichte Jesu liefert einen nützlichen Beitrag das Buch **P. Ketters**, während des Verf. eigene Interpretation der Versuchungsgeschichte allzusehr von seinem katholisch-dogmatischen Standpunkt beeinträchtigt ist.² Als das Thema der Versuchungsgeschichte sucht unter Beibringung religionsgeschichtlichen Materials **S. Eitrem** das Problem Jesus und die Magie nachzuweisen³ in einer Abhandlung, der von Fridrichsen noch wichtige traditionsgeschichtliche Bemerkungen nachgefügt sind.

Eine lebhafte Debatte hat sich an das Messiasbekenntnis des Petrus und den Lobpreis des Petrus angeschlossen. **A. Dells** Aufsatz in der Zeitschr. f. neutest. Wissensch. XV (1914) S. 1—49 hatte Matth. 16, 17—19 als ein Erzeugnis der an der Petrusgestalt schaffenden Volksphantasie mit dem Hinweis auf die in den Worten enthaltene Mythologie nachweisen wollen. Ihm gegenüber war **O. Immisch** ebenda XVII (1916) S. 18—26 für die Geschichtlichkeit des Wortes eingetreten mit dem Versuch, es aus der Eigenart der geographischen Lokalität zu erklären. Dell hatte demgegenüber ebenda S. 27—32 seine frühere Ansicht behauptet. Andererseits hatte **A. v. Harnack** in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie 1918 S. 637—654 auf Grund des mutmaßlichen Tatian-Textes (nach Ephräm) aus dem Komplex der Verse Nr. 18 a ausgeschieden und den Rest als eine an Petrus gerichtete Weissagung erklärt, die dem Petrus verheiße, er werde nicht sterben. Mit Recht wehren sich **J. Sickenberger** (Theol.

¹ Hans Leisegang *Pneuma Hagion*. Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griech. Mystik. (Veröffentl. d. Forschungsinst. f. vergl. Religionsgesch. a. d. Univ. Leipz. Nr. 4.) Leipz. 1922, Hinrichs. VI 150 S. Hier auch einige m. E. verfehlte Untersuchungen über die Geist- und Feuer taufe Matth. 3, 11, über die Sünde gegen den heiligen Geist, über das Zungenreden und über die erste Seligpreisung. Der Wert des Buches liegt in dem beigebrachten Material für die hellenistische *πνεῦμα*-Vorstellung.

² Peter Ketter *Die Versuchung Jesu nach dem Berichte der Synoptiker*. (Neutest. Abhandlungen VI 3). Münster 1918, Aschendorff. XVII 140 S.

³ S. Eitrem *Die Versuchung Christi*. Mit Nachwort von A. Fridrichsen Christiania 1924, Grondahl u. Sons. 37 S.

Revue XIX 1920, S. 1—8) und S. Euringer (Festgabe für Erhard 1922 S. 141—179) dagegen, den Satz von der Kirchengründung aus dem Text auszuschalten und dafür den Tatian-Text in Anspruch zu nehmen. In der Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. XX (1921) S. 165—169 wies K. G. Goetz eine rabbinische Parallele zu Mt 16, 18 nach, die die Übertragung eines rabbinischen Wortes auf Petrus wahrscheinlich macht.

Ich selbst habe in einem Aufsatz über die Frage nach dem messianischen Bewußtsein Jesu und das Petrusbekenntnis in der Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. XIX (1919/20) S. 165—174 die Worte Jesu an Petrus als alte aramäische Überlieferung und Schöpfung der Urgemeinde nachzuweisen versucht und dabei die ganze Szene des Petrusbekenntnisses als alte Ostergeschichte aufgefaßt.¹ Dieser Nachweis stand im Zusammenhang mit der Fortführung der Ansicht Wredes, daß der historische Jesus sich nicht für den Messias gehalten habe, daß vielmehr der Glaube an seine Messianität erst in seiner Gemeinde erwachsen sei. Der Widerlegung dieser Ansicht ist W. Mundles Aufsatz in der Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. XXI (1922) S. 299—311 gewidmet. Das im Zusammenhang mit dieser Frage stehende Problem des „Messiasgeheimnisses“ im Markusevangelium ist ebenda XXII (1923) S. 122—140 von El. Bickermann in einem vortrefflichen Aufsatz nach formgeschichtlichen Gesichtspunkten erörtert worden.

Eine Andeutung Ed. Meyers in seinem oben besprochenen Werke aufnehmend, hat A. v. Harnack die Verklärungsgeschichte Jesu untersucht.² Während Wellhausen und andere in ihr eine in das Leben Jesu zurückverlegte Auferstehungsgeschichte sahen, hält v. Harnack sie für den zuverlässigen Bericht einer Petrusvision, die Petrus kurz nach der (von v. Harnack ebenfalls für geschichtlich angesehenen) Szene des Petrusbekenntnisses erlebte, und meint, daß diese Vision eine der wichtigsten Voraussetzungen für die Ostervision des Petrus gewesen sei. Eine völlig andere Analyse der Verklärungsgeschichte gibt E. Lohmeyer in der Zeitschr. f. d. neuest. Wissensch. XXI (1922) S. 185—215. Er meint, daß der Markusbericht die Kombination zweier Legenden sei, einer aus jüdischen eschatologischen Erwartungen erwachsenen Messiasgeschichte und einer hellenistischen Christusepiphanie.

¹ Vgl. auch die interessanten Versuche von F. Kattenbusch, Matth. 16, 17—19 als echte Jesus-Worte zu verstehen, in der Festgabe A. v. Harnack dargebracht. Tübingen 1921, Mohr. S. 143—172 und in Theol. Studien u. Kritiken 1922, S. 96—131.

² Adolf v. Harnack *Die Verklärungsgeschichte Jesu, der Bericht des Paulus (1. Kor. 15, 3 ff.) und die beiden Christusvisionen des Petrus*. Sitzungsber. d. Berl. Ak. 1922 VII S. 62—80.

Zu den Wundern Jesu ist in der oben genannten Festschrift für Bonwetsch (S. 25—47) ein kleiner Beitrag von **A. Titius** erschienen, der mit Hilfe moderner psychiatrischer Erkenntnisse die evangelischen Berichte von Jesu Dämonenaustreibungen verstehen will. Der Verfasser übersieht dabei freilich, daß die Mittel höchstens ausreichen, den Stil solcher Geschichten verständlich zu machen, nicht aber die Geschichtlichkeit der einzelnen Berichte zu beurteilen. Das gleiche gilt für die umfassenderen Versuche von **H. Rust**, die neutestamentlichen Visionen und Weissagungen auf Grund psychologischer Erforschung der okkulten Phänomene zu erklären. Seine Schriften enthalten interessantes modernes Material; er sucht alles Wunderbare durch den Rekurs auf das Unbewußte zu verstehen.¹ Dagegen hat mit voller Einsicht in den Sinn formgeschichtlicher Forschung **A. Fridrichsen** eine erfolgreiche Untersuchung über die Wunder in der christlichen Tradition vorgelegt, in der er vor allem den „Sitz im Leben“, d. h. den Ursprung der Wunderüberlieferung in bestimmten Interessen der Gemeinde nachweist und weiter die Debatte über Jesu Wunder aufzeigt und die eigentümliche Schwierigkeit, die für die Gemeinde aus der Wunderfrage erwuchs.² — Einen kleinen Beitrag zu den Wundergeschichten lieferte **Hedwig Jahn** (Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. XXIV 1925 S. 155—158) durch den Nachweis, daß das Herablassen des Kranken durch das Dach Mark. 2, 4 auf ein exorzistisches Motiv zurückgeht.

Reichlich wenig hat sich die Forschung mit der Passionsgeschichte beschäftigt. In Betracht kommen außer Bertrams „kultgeschichtlicher“ Analyse (s. o. S. 120) die betreffenden Abschnitte in den genannten literar- und formgeschichtlichen Untersuchungen. Ein Aufsatz von **K. L. Schmidt** in der Christlichen Welt XXXII (1918) Sp. 114—116 behandelt die literarische Eigenart der Leidensgeschichte Jesu. Von Einzeluntersuchungen seien genannt: **M. Dibelius**, Herodes und Pilatus (Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. XVI 1915 S. 113—126) und sein Beitrag zur Baudissin-Festschrift über die alttestamentlichen Motive in der Leidensgeschichte des Petrus- und des Johannesevangeliums.³ **Marg. Plath**

¹ Hans Rust *Wunder der Bibel: I. Die Visionen des N. T. III. Die Weissagungen im N. T.* (Die Okkulte Welt Nr. 67/70 u. 129). Pfullingen ohne Jahreszahl, Baum. 82 u. 44 S. — Zwei vom okkultischen Standpunkt aus verfaßte Hefte von Georg Sulzer über die leibliche Auferstehung und über die Besessenheitsheilungen Jesu (Leipzig 1920 u. 1921, Mutze. 25 u. 52 S.) verdienen kaum der Erwähnung.

² Anton Fridrichsen *Le problème du miracle dans le christianisme primitif* (études d'hist. et de phil. relig. publiées par la fac. d. théol. protest. de l'univ. de Strasbourg, fasc. 12). Strasb. et Paris 1925, Librairie Istra. 126 S.

³ Abhandlungen zur semit. Religionskunde u. Sprachwissenschaft für W. Graf Baudissin S. 125—150. Gießen 1918, Töpelmann.

untersuchte das Interesse der urchristlichen Gemeinde an den Judas-erzählungen (Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. XVII 1916 S. 178—188). Schlatter behandelte das Herrenwort Luk. 22, 36—38.¹ Es enthält nach seiner Meinung die Anweisung an die Jünger, sich durch das Schwert vor Meuchelmördern zu schützen, wenn nach Jesu Tode der Bruch der Synagoge mit den Christen erfolgt sein wird.

Der Gegenstand verschiedener Untersuchungen ist das letzte Mahl Jesu. Hatte R. Otto (Christl. Welt 1917 Sp. 246—249) dies Mahl für die Feier des Kiddusch am Vorabend des Pascha erklärt, so widersprach P. W. Schmiedel (Protestantische Monatshefte 1917 S. 225—239) mit dem Hinweis, daß die Kiddusch-Feier am Vorabend des Pascha erst nach der Zerstörung Jerusalems eingeführt worden sei. — Ähnlich wie früher Jülicher versucht K. Goetz das letzte Mahl Jesu als Gleichnishandlung zu verstehen, in der Jesus seine Person als Speise und Trank für seine Jünger darbietet.² — Während sodann L. von Sybel (Theol. Stud. u. Krit. 1923 S. 116—124) nachwies, daß die Einsetzungsworte des Abendmahls im Bericht der Synoptiker ein Fremdkörper seien und daß sie auf Paulus zurückgehen³, will R. Eisler (Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. XXIV 1925 S. 161—192), gestützt auf jüdisches Material, nicht nur ihre Echtheit nachweisen, sondern sogar zeigen, daß auch die Rede vom Lebensbrot Joh. 6 auf echte Jesusworte zurückgeht; seine Ausführungen sind gehaltreich, konstruieren aber allzu gewaltsam. Demgegenüber ist die Solidität Dalmans in dem oben (S. 114) erwähnten Aufsatz zu rühmen.

Mehr Interesse ist den Auferstehungsgeschichten zugewendet worden. Zwar Spittas phantasievolle Rekonstruktion der Osterereignisse wird kaum jemanden überzeugen.⁴ Eine wichtige Analyse aber des Auferstehungskerygmas von 1. Kor. 15, 3—8 enthält K. Holls Abhandlung über den Kirchenbegriff des Paulus (Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1921 S. 920—947). Seine Analyse wurde von v. Harnack in dem oben genannten Aufsatz über die Verklärungsgeschichte fortgeführt. Im Zusammenhang mit den übrigen Auferstehungsberichten hat M. Albertz

¹ Adolf Schlatter *Die beiden Schwerter* (Beitr. z. Förd. christl. Theol. XX 6). Gütersl. 1916, Bertelsm. 75 S.

² K. G. Goetz *Das Abendmahl eine Diatheke Jesu oder sein letztes Gleichnis?* (Unters. z. N. T. 8). Leipz. 1920, Hinrichs. 90 S.

³ Vgl. auch L. v. Sybels Aufsatz über die Salbungen in der Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. XXIII 1924 S. 184—193. Der Verf. will zeigen, daß die Geschichte von der Sünderin Luk. 7 eine Umdichtung der Salbungsgeschichte Mark. 14 ist.

⁴ Friedrich Spitta *Die Auferstehung Jesu*. Gött. 1918, Vandenh. & Rupr. 113 S.

jenen Abschnitt einer wertvollen formgeschichtlichen Untersuchung unterworfen in der Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. XXI (1922) S. 259—269 In größerem Maßstabe ist endlich die formgeschichtliche Analyse durchgeführt in dem sorgfältigen und bei einer gewissen Einseitigkeit fruchtbaren Buch von **L. Brun** über die Auferstehung Christi.¹ In einem höchst anregenden Aufsatz in der Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. XXIII (1924) S. 281—292 behandelt **El. Bickermann** das Motiv des leeren Grabes, das durch religionsgeschichtliche Parallelen als Korrelativ zum Motiv der Entrückung nachgewiesen wird. Markus habe den üblichen Entrückungsbeweis auf die Auferstehung übertragen, obwohl Entrückungs- und Auferstehungsgeschichten prinzipiell verschieden sind. Im Anschluß an den genannten Aufsatz von Albertz hat **W. Michaelis** in den Theologischen Blättern IV (1925) Sp. 101—109 die Überlieferung der Himmelfahrtsgeschichte im Zusammenhang mit der Auferstehungsüberlieferung behandelt. Er zeigt mit Recht, daß die ursprüngliche Bedeutung der „Himmelfahrtsgeschichte“ act. 1 darin besteht, daß sie als Abschiedsszene die letzte Erscheinung des Auferstandenen ist und insofern zu den Ostergeschichten gehört, wie denn L. Brun sie auch mit diesen zusammen behandelt hat.

Wenden wir uns zusammenfassenden Darstellungen des Lebens und der Lehre Jesu zu, so ist zunächst zu bemerken, daß der Streit um die geschichtliche Existenz Jesu immer noch für manche das Interesse nicht verloren hat. Die Schriften von A. Drews sind oben (S. 108f.) genannt. Das oberflächliche Buch von G. Brandes über die Jesus-Sage ist kaum der Erwähnung wert.² Energischer prüft **Ed. Hertlein** die christlichen und außerchristlichen Quellen, um auf die Frage: Was wissen wir von Jesus? zu antworten: Nichts! „die Frage, ob er nicht wenigstens existiert habe, nimmt sich daneben lächerlich, nein: kläglich aus“.³ Den Angreifern gegenüber lassen sich auch immer wieder Verteidiger der Geschichtlichkeit Jesu hören. So von katholischer Seite **Franz Meffert**⁴ in populärer Form auf Grund reicher Belesenheit mit lehrreichen kritischen Referaten. Auf protestantischer Seite entspricht dem etwa das Büchlein von **Joh. Leipoldt**, das die in Frage kommenden Mythen auf die Eigenart ihrer Frömmigkeit untersucht und sie mit der christlichen Verkündigung von Jesus konfron-

¹ Lyder Brun *Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung*. Oslo 1925, Aschehøng u. Co. (Für Deutschland: Gießen, Töpelmann.) 97 S.

² Georg Brandes *Die Jesus-Sage*. Berlin 1925, ReiB. 155 S.

³ Eduard Hertlein *Was wissen wir von Jesus?* Ohne Verlags- und Jahresangabe. 39 S.

⁴ Franz Meffert *Die geschichtliche Existenz Jesu* (Apologet. Tagesfragen III). M.-Gladbach 1921, Volksvereins-Verlag. 212 S.

tiert.¹ Auch **Mehlhorn** beginnt seine Schrift über Wahrheit und Dichtung im Leben Jesu² mit einer Verteidigung der Geschichtlichkeit Jesu, indem er im übrigen gebildete Laien zum kritischen Verständnis der Evangelien anleiten will. Das Büchlein enthält das typische liberale Jesusbild, das mit viel Psychologisieren und Postulieren gezeichnet wird. Eine eingehende Kritik der Bestreiter der Geschichtlichkeit Jesu gibt in einer höchst instruktiven Schrift **H. Windisch** zugleich mit einem Überblick über die verschiedenen Auffassungen von Jesus in der Gegenwart.³ Über den heutigen Stand der Leben-Jesu-Forschung orientiert auch ein Artikel von **E. v. Dobschütz** in Zeitschr. f. Theologie u. Kirche N. F. V (1924), S. 64—84.

Fr. Loofs will in der Antwort auf die Frage: Wer war Jesus Christus? zeigen, daß es nicht möglich ist, das Leben Jesu als rein menschliches zu verstehen, und daß ihm gegenüber die Geschichtswissenschaft nicht das letzte Wort habe, sondern durch das Verständnis des Glaubens zu ergänzen sei.⁴ Wenn er das durch den Nachweis begründet, daß die geschichtliche Forschung es eben zu keinem einheitlichen und glaubhaften Bild Jesu bringe, so heißt das m. E. doch „apologetische Feigen lesen von skeptischen Disteln“, wenn der Verf. auch dies Urteil Harnacks nicht gelten lassen will. Ein Roman, dessen Phantasie immerhin durch den Einblick in die zeitgeschichtlichen und geographischen Verhältnisse geleitet ist, ist das Leben Jesu von **J. Lepsius**.⁵ In dem aufgeklärten bürgerlichen Moralismus und einer gewissen sentimental Romantik des Buches wirken Motive der Aufklärung wie **Renans** nach.

Im Unterschied hiervon liegt in **Wernles** Jesus eine eindrucksvolle Schilderung der Persönlichkeit und der Verkündigung Jesu auf dem Grunde strengen kritischen Verständnisses der Quellen vor.⁶ Die Problematik, die in Jesu Predigt durch die Verknüpfung der religiösen Botschaft mit zeitgeschichtlich beschränkten Vorstellungen gegeben ist, kommt zu starkem Ausdruck, und man darf dies Buch als einen Höhe-

¹ Johannes Leipoldt *Sterbende und auferstehende Götter*. Ein Beitrag zum Streite um A. Drews' Christumythe (N. T. u. Religionsgesch. 2). Leipz. 1923, Deichert. 84 S. mit 4 Abbild.

² Paul Mehlhorn *Wahrheit und Dichtung im Leben Jesu*, 3. Aufl. (Aus Natur u. Geisteswelt 137). Leipz. 1919, Teubner. 130 S.

³ Hans Windisch *De tegenwoordige stand van het Christusprobleem*, 2. Aufl. Assen 1925, van Gorcum en Comp. 75 S.

⁴ Friedrich Loofs *Wer war Jesus Christus?* (deutsche Neubearbeitung des Buches: What is the truth about J. Chr.?). Halle 1922, Niemeyer. 255 S.

⁵ Johannes Lepsius *Das Leben Jesu*. Potsdam 1917/18, Tempelverlag. 2 Bde. 382 u. 379 S.

⁶ Paul Wernle *Jesus*. 2. Abdruck. Tübingen 1916, Mohr. XV 386 S.

punkt der liberalen Jesusforschung bezeichnen. Man wird freilich fragen müssen, ob in dieser Darstellung das Vertrauen zu den Quellen nicht noch zu groß ist, und ob das Verständnis der Predigt Jesu nicht zu stark bestimmt ist durch die Religiosität eines wesentlich ethisch gerichteten Idealismus. Eine eigentliche Leben-Jesu-Darstellung ist innerhalb der historisch-kritischen Forschung nicht mehr geschrieben worden und kann nach Lage der Dinge nicht mehr geschrieben werden. Die Forschung muß sich damit begnügen, einzelne Probleme seines Auftretens zu erörtern und auf Grund der neuen quellenkritischen wie religionsgeschichtlichen Untersuchungen den Gehalt seiner Verkündigung zu erfassen. Auch ein Bild seiner Persönlichkeit zu entwerfen, reichen die kritisch verstandenen Quellen nicht aus. Freilich haben solche Versuche noch kein Ende genommen.

In zwei Werken behandelt **A. Frövig** das Selbstbewußtsein und Sendungsbewußtsein Jesu.¹ Der Verf. will sich in grundsätzlicher Anerkennung der Kritik nur auf Markus und die Spruchquelle berufen. Als gesichert erscheint ihm zunächst Jesu Tätigkeit als Lehrer und Wundertäter. Aber schon darin erweise sich, daß Jesus über das Maß eines jüdischen Lehrers hinausrage und von überprophetischem Bewußtsein erfüllt sei. So liegen denn nach der Meinung des Verf. auch keine Bedenken mehr vor, ihm das Messiasbewußtsein zuzuschreiben. In der zweiten Studie hat der Verf. diese Gedanken weiter ausgebaut durch Auseinandersetzung mit der Formgeschichte, durch eine religionsgeschichtliche Orientierung über das Sendungsbewußtsein und vor allem durch eine eigentümliche Deutung des Geistesbesitzes Jesu. — All das geht m. E. über das hinaus, was bei der Beschaffenheit der Quellen zu sagen möglich ist.

In einer anderen Lage ist hier natürlich die katholische Forschung, für die etwa **Sickenbergers** Christus nach den vier Evangelien² charakteristisch ist. Neuerdings ist die geschmackvolle und in der Erörterung der kritischen Probleme sachliche Darstellung von **A. Reatz** erschienen³, die in manchen Punkten der protestantischen liberalen Jesusauffassung merkwürdig nahekommt. — In dieser Situation fühlt sich aber auch noch der englische Bischof **A. Headlam**, dessen populäre

¹ A. Frövig *Das Selbstbewußtsein Jesu als Lehrer und Wundertäter nach Markus u. der sog. Redequelle* untersucht. Ein Beitrag zur Frage nach der Messianität Jesu. Leipz. 1918, Deichert. VII 263 S. — Ders. *Das Sendungsbewußtsein Jesu u. der Geist*. Ein Beitrag zur Frage nach dem Berufsbewußtsein Jesu (Beitr. z. Förd. christl. Theol. XXIX 3.) Gütersl. 1924, Bertelsm. 247 S.

² Joseph Sickenberger *Christus nach den vier Evangelien* (Bibl. Zeitfragen VII 11/12 u. VIII 9/10). Münster 1915 u. 1917, Aschendorff. 80 u. 72 S.

³ August Reatz *Jesus Christus, sein Leben, seine Lehre und sein Werk*. Freiburg 1924, Herder. 354 S.

und kirchlich orientierte Vorlesungen über Jesus wohl von großer Sachkunde und einer sympathischen Wärme erfüllt, aber von den kritischen Bedenken, die die deutsche Forschung bewegen, kaum berührt sind.¹ — Während Headlam aktuell und apologetisch interessiert ist, hat A. Schlatter das Bestreben, nur zu beschreiben, was die Quellen sehen lassen. Seine Geschichte des Christus ist im wesentlichen eine neue Bearbeitung des ersten Bandes seiner älteren neutestamentlichen Theologie.² Kritische Bedenken drücken auch ihn nicht, so daß er sein Bild auf Grund der Synoptiker und des Johannes zeichnen kann. Andererseits verfügt er mit seiner Kenntnis der jüdischen Literatur über die Voraussetzungen für die Erfassung der Begrifflichkeit der Predigt Jesu und hat schärfer als in der Regel die kritische Forschung gesehen, daß für die Interpretation Begriffe ferngehalten werden müssen, die uns zwar selbstverständlich sind, die aber aus dem griechischen oder idealistischen Denken stammen. Deshalb gehören gewisse Partien seines eindrucksvollen Buches, in denen die Frage der Quellenkritik zurücktritt, zu dem Besten, was über die Verkündigung Jesu gesagt ist.

c) Paulus.

Da die durch das Schlagwort „Jesus und Paulus“ bezeichnete Problematik, die den Übergang der christlichen Predigt vom jüdischen auf den hellenistischen Boden betrifft, also die Problematik der juden- und der heidenchristlichen Urgemeinde, oben zur Sprache kam (S. 85 ff.), so kann hier gleich die Literatur über Paulus angeschlossen werden.

Zunächst ein Hinweis auf die Kommentar-Literatur. Im alten Meyerschen Kommentar hat J. Weiß seine Erklärung der Korintherbriefe nicht zum Abschluß bringen können. Seinem 1910 erschienenen Kommentar zu 1. Kor. folgte 1924 der Kommentar zu 2. Kor. von H. Windisch³, ausgezeichnet durch eine umfassende Gelehrsamkeit, durch gewissenhafte und scharfsinnige Erörterung der exegetischen und kritischen Probleme. Was die ersteren betrifft, so ist das Eingehen auf die religionsgeschichtlichen Zusammenhänge zu rühmen, wie sie besonders durch Reitzensteins Arbeiten in den Vordergrund des Interesses gerückt sind. In den kritischen Fragen steht der Verf. in seiner Bestreitung der Einheitlichkeit J. Weiß nahe. Nicht nur, daß er c. 10—13

¹ Arthur Headlam *Jesus Christ in history and faith*. London 1925, Murray. XVIII 230 S.

² Adolf Schlatter *Die Geschichte des Christus*. Stuttg. 1920, Calwer Vereinsbuchh. 544 S. — Das vielgenannte Buch von Giovanni Papini, *Storia di Christo*, Firenze (Jahr?) hat mir nicht vorgelegen.

³ Hans Windisch *Der zweite Korintherbrief* (Krit.-exeget. Komm. über das N. T. VI). Göttingen 1924, Vandenh. u. Rupr. VIII 436 S.

abtrennt (und zwar als ein späteres Schreiben, in Aufnahme einer Hypothese Krenkels), sondern er faßt auch in c. 1—9 die Möglichkeit von Umstellungen und Einfügungen von Fragmenten verschiedener Briefe energisch ins Auge. — Im Zahnschen Kommentar hat **Zahns** Römerbrief die dritte Auflage erlebt, ebenso der Galaterbrief, beide Bände durchgesehen von Fr. Hauck.¹ Die Gelehrsamkeit des Verf., seine sorgfältige Behandlung der textkritischen Fragen und die eindringende Untersuchung des Textzusammenhangs machen diese Kommentare wertvoll; indessen wird ihr Wert stark beeinträchtigt durch die Unempfindlichkeit des Verf. gegenüber kritischen und religionsgeschichtlichen Fragen wie durch die eigenwillige Art, seine Logik den Texten aufzuzwingen. — Liebevolleres Eingehen auf den Text und gewissenhafte Sorgfalt zeichnen auch die Kommentare **Ph. Bachmanns** zu den Korintherbriefen aus.² Was die kritischen Fragen betrifft, so hält der Verf. an der Einheitlichkeit von 2. Kor. fest, erwägt jedoch für 6, 14—7, 1 die Möglichkeit einer Interpolation. In der Exegese vermißt man die energische Diskussion der Forschungen Reitzensteins, wie überhaupt das religionsgeschichtliche Interesse. Dies gilt auch für den Philipperkommentar **P. Ewalds**, dessen vierte Auflage Wohlenberg durchgesehen hat.³ Eine starke Monotonie und ein Vorbeigehen an aktuellen wissenschaftlichen Interessen ist allen Bänden des Zahnschen Kommentarwerks eigen.

Im Gegensatz dazu bietet das oben (S. 123f.) schon charakterisierte Kommentarwerk des Lietzmannschen Handbuchs die modernste historische Erklärung der Paulusbriefe. In zweiter Auflage sind **Lietzmanns** Bearbeitungen der Briefe an die Römer, Korinther und Galater erschienen; der ersten ist eine Einführung in die Textgeschichte der Paulusbriefe vorausgeschickt.⁴ In zweiter Auflage erschien auch **M. Dibelius'** Bearbeitung der Briefe an die Thessalonicher und Philipper.⁵ Sind Lietzmanns wie Dibelius' Arbeiten in gleicher Weise durch die Verwendung des neu erarbeiteten Materials der hellenistischen Sprach-

¹ *Kommentar zum N. T.*, hrsg. v. Th. Zahn. VI *Römerbrief* von Th. Zahn. 3. Aufl. IX *Galaterbrief* von Th. Zahn. 3. Aufl. Leipz. 1925 u. 1922, Deichert. 623 u. 301 S.

² Wie vorige Anm. VII u. VIII 1. und 2. *Korintherbrief* von Ph. Bachmann, 3. Aufl. u. 4. Aufl. Leipzig 1921 u. 1922, Deichert. 493 u. VIII 435 S.

³ Wie vorige Anm. XI *Philipperbrief* von P. Ewald. 4. Aufl. Leipzig 1923, Deichert. VIII 237 S.

⁴ Handbuch zum N. T., hrsg. v. H. Lietzmann, 3. Band: *An die Römer, An die Korinther I. II., An die Galater*, von H. Lietzmann. 2. Aufl. Tübingen 1919/23, Mohr. 129, 160, 42 S.

⁵ Wie vor. Anm. *An die Thessalonicher I. II., An die Philipper*, von Martin Dibelius. 2., völlig neu bearb. Aufl. Tübingen 1925, Mohr. 76 S.

und Religionsgeschichte charakterisiert, so sind sie insofern differenziert, als Lietzmanns Erklärungen durch sorgfältige Rücksicht auf die Textgeschichte ausgezeichnet sind, während bei Dibelius die Fruchtbarkeit formgeschichtlicher Betrachtungsweise für die Exegese sichtbar wird, der gegenüber sich Lietzmann ziemlich spröde verhält.

Ich habe die Kommentare des Lietzmannschen Handbuchs als typisch für die modernste historische Pauluserklärung bezeichnet. Gemeint ist damit, daß sie auf der Höhe moderner philologisch-historischer Arbeit stehen, die aus umfassender Kenntnis des zeitgeschichtlichen Materials die Dokumente an ihrem zeitgeschichtlichen Ort in ihren zeitgeschichtlichen Bedingtheiten versteht. Man könnte versucht sein, auch diese Interpretationsweise nunmehr als überholt zu bezeichnen, wenn man die Kommentare Karl Barths zu den Briefen an die Römer und an die Korinther liest.¹ Indessen wäre es ein Mißverständnis zu glauben, daß hier an die Stelle historisch-philologischer Erklärung eine neue, etwa gar erbauliche gesetzt werden soll. Vielmehr setzt Barths Erklärung jene durchaus voraus, wenigstens grundsätzlich, wenn er auch nicht allzu oft von ihr Gebrauch macht. Worin aber besteht das Neue seiner Kommentare, soweit es für unsern Zusammenhang in Betracht kommt? Wie die Erklärung eines philosophischen Textes, etwa des Platon oder Aristoteles, natürlich nicht damit auskommt, die zeitgeschichtlichen Bedingtheiten des Textes nachzuweisen, sondern ein Verhältnis des Interpreten zur Sache, zur philosophischen Problematik, um die es sich handelt, voraussetzt, so kann auch ein Dokument der Religion oder der Theologie offenbar nicht endgültig erklärt werden, wenn es nur zeitgeschichtlich fixiert wird, sondern es muß auch von der Sache aus verstanden werden; auch sein sachlicher Ort muß sozusagen fixiert werden. Wird in solcher Erklärung der Standpunkt der Exegeten sich auch stärker geltend machen als in einer rein zeitgeschichtlich orientierten Exegese, in der mittels objektiver Kriterien argumentiert werden kann, so ist doch eine gewisse Labilität in der Sache selbst begründet, und die Geschichtswissenschaft darf von vornherein nicht beanspruchen, ihre Ergebnisse mit der gleichen Exaktheit erarbeiten zu können wie Mathematik und Naturwissenschaft. Das geschichtliche Verständnis eines Textes ist eben auch selbst ein Vorgang der Geschichte. Von diesem Gesichtspunkt aus halte ich die Kommentare Barths, was auch im einzelnen an ihnen auszusetzen sei, für einen notwendigen Fortschritt, und wieweit sie für die Geschichte der Exegese epochemachend sein werden, hängt davon ab, wieweit es gelingen

¹ Karl Barth *Der Römerbrief*, 4. Aufl. (1. Aufl. 1919!). München 1925, Kaiser. 525 S. — *Die Auferstehung der Toten*. Eine akademische Vorlesung über 1. Kor. 15. 2. Aufl. (1. Aufl. 1924). München 1925, Kaiser. 125 S.

wird, über die Einseitigkeit, mit der Barth seinen Gesichtspunkt durchführt, hinauszukommen und die sachlich orientierte Exegese mit der zeitgeschichtlichen zu einer Einheit zu verbinden. Widerstrebt der Stil seines „Römerbriefs“ einer solchen Verbindung zunächst aufs stärkste, so läßt die „Auferstehung der Toten“ (in Wahrheit eine knappe Erklärung des ganzen ersten Korintherbriefs) die Möglichkeit einer solchen gemeinsamen Arbeit durchaus erkennen. Hier tritt auch die im „Römerbrief“ oft störende Art, die Sache, um die es sich im Texte handelt, in der Begrifflichkeit des Marburger Neu-Kantianismus zu fassen, in erfreulicher Weise zurück.

An einzelnen kritischen und exegetischen Untersuchungen zur paulinischen Literatur sei Folgendes genannt. Von Echtheitsfragen ist das Problem des zweiten Thessalonicherbriefs (von Einleitungen und Kommentaren abgesehen) in einer Reihe von Abhandlungen untersucht worden. Für die Echtheit tritt natürlich der katholische Forscher **J. Wrzol** ein, dessen Buch eine gute Übersicht über die ganze Diskussion, leider nur bis 1908 enthält.¹ **W. Hadorn**, dem gleichfalls die Echtheit feststeht, verfißt die Abfassung beider Thessalonicherbriefe (und zwar in der Reihenfolge 2. 1. Thess.) während der sog. dritten Missionsreise des Paulus² und glaubt in der Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. XIX (1919/20) S. 67—72 diese These durch einen Hinweis auf Marcions Kanon stützen zu können.

Umstritten ist noch immer Zeit und Ort der Abfassung des Philipperbriefs; nicht zum erstenmal sucht **P. Feine** die durchaus diskutabile, aber schwer zu entscheidende These zu verfechten, daß der Philipperbrief in der ephesinischen Gefangenschaft des Paulus zwischen dem ersten und zweiten Korintherbrief geschrieben sei.³ Die exegetisch umstrittene Stelle des Philipperbriefs 2, 6—11 hat Anlaß gegeben zu einer Debatte zwischen **Werner Jäger** (Hermes L 1915 S. 537—553) und **Adolf Jülicher** (Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. XVII 1916 S. 1—17), zu der sich z. B. auch **P. W. Schmidt** (Protestant. Monatshefte XX 1916 S. 171—176) geäußert hat.

Eine dringende Aufgabe harret noch ihrer Erledigung: die religionsgeschichtliche Analyse der Briefe an die Kolosser und Epheser,

¹ Josef Wrzol *Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefs untersucht* (Bibl. Studien XIX 4). Freiburg 1916, Herder. XI 152 S.

² W. Hadorn *Die Abfassung der Thessalonicherbriefe in der Zeit der dritten Missionsreise des Paulus* (Beitr. z. Förd. christl. Theol. XXIV 3/4). Gütersl. 1919, Bertelsm.

³ Paul Feine *Die Abfassung des Philipperbriefes in Ephesus*, mit einer Anlage über Röm. 16, 3—20 als Epheserbrief (Beitr. z. Förd. christl. Theol. XX 4). Gütersloh 1916, Bertelsmann. 149 S.

wie sie sich unter dem Eindruck der neu erschlossenen Quellen (S. 103ff.) und der Forschungen Reitzensteins nahelegt. Sie würde auch zu einem sicherern Urteil in den unabgeschlossenen kritischen Fragen führen. Zu einzelnen Fragen der anderen Paulusbriefe liegen dagegen wichtige Untersuchungen vor. Lütgerts in der Verfolgung früherer Untersuchungen geführter Versuch, den Galaterbrief als gegen die doppelte Front von Gesetzesleuten und antinomistischen Gnostikern gerichtet zu erweisen, kann ich nicht für überzeugend halten.¹ Reitzenstein hatte in anderem Zusammenhang² den paulinischen Satz von Glaube, Liebe, Hoffnung 1. Kor. 13, 13 als antithetische Verwendung einer gnostischen Formel erklärt. A. v. Harnack hatte ihm heftig widersprochen (Preuß. Jahrb. CLXI 1916 S. 1—14), und Reitzenstein verteidigte seine Auffassung mit neuen Gründen und neuem Material in zwei Aufsätzen in der *Histor. Zeitschr.* CXVI (1916) S. 189—208 und in den Nachrichten der Gött. Ges. d. Wissensch. 1916 phil.-hist. Kl. S. 367—416, wozu noch seine Ausführungen am letztgenannten Ort 1917 S. 130—151 kommen. Wichtige Äußerungen zur Debatte sind die von M. Dibelius (*Wochenschr. f. klass. Phil.* 1916, Sp. 1041/42), von R. Schütz (*Theol. Lit.-Ztg.* 1917, Sp. 455) und P. Corssen (*Sokrates N. F.* VII 1919 S. 18—30). — Inzwischen haben Edvard Lehmann und Anton Fridrichsen (*Theol. Stud. u. Krit.* 1922 S. 55—95) das ganze Kapitel 1. Kor. 13 für eine spätere christliche Diatribe erklärt, die in den Brief des Paulus eingeschoben wurde. Überzeugt das Ergebnis ihrer gemeinsamen Ausführungen auch nicht, so sind sie doch wertvoll durch ihre begriffsgeschichtlichen und stilkritischen Beiträge.

Das 1. Kor. 13, 12 und 2. Kor. 3, 18 bei Paulus sich findende Spiegelmotiv hatte Reitzenstein in jenen Zusammenhängen behandelt, indem er das Motiv auf gnostisch-mystische Spekulationen zurückführen wollte.³ In einem Aufsatz in der *Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch.* XIX (1919/20) S. 2—10 äußerte sich auch Corssen hierzu, ebenfalls Kurfeß (*Der Katholik* 1918 S. 241—267). Andererseits hatte H. Achelis (in der S. 127 genannten Festschrift für Bonwetsch S. 56—62) 1. Kor. 13, 12 aus dem antiken Gebrauch der Katoptromantie erklärt. — Eine weit-ausgreifende Debatte über den Begriff *μάρτυς*, in der auch das *ψευδομάρτυρες τοῦ θεοῦ* 1. Kor. 15, 15 eine Rolle spielt, ist besonders durch

¹ Wilhelm Lütgert *Gesetz u. Geist*. Eine Untersuchung zur Vorgesch. des Galaterbriefs (Beitr. z. Förd. christl. Theol. XXII 6). Gütersloh 1919, Bertelsmann. 106 S.

² Richard Reitzenstein *Historia Monachorum und Historia Lausiaca* (Forschungen z. Rel. u. Lit. des A. u. N. T., N. F. 7). Göttingen 1916, Vandenh. u. Rupr. S. 100—102 u. S. 242 f.

³ *Historia Monachorum etc.* S. 243—255.

Holl und Reitzenstein entfesselt worden; sie liegt aber wesentlich außerhalb des hier uns beschäftigenden Gebietes, so daß ich hier nur den wichtigen Beitrag A. Schlatters nenne, der das neutestamentliche und jüdische Material verarbeitet¹, und im übrigen auf das zusammenfassende Referat von Hans von Soden verweise (*Zeitschr. f. Kirchengeschichte* N. F. II 1921 S. 162 f.), das freilich durch die inzwischen erschienene Literatur ergänzt werden muß. — Über die Frage der *παρορθένοι* in 1. Kor. 7 orientiert Jülichers Aufsatz in den Protestantischen Monatsheften XXII (1918) S. 97—118. — Zu 2. Kor. 2, 14 f. sei hingewiesen auf E. Lohmeyers Studie über den göttlichen Wohlgeruch.²

Exegetische Beiträge zu den Paulusbriefen bietet Erich Stanges Aufsatz über Diktierpausen in den paulinischen Briefen (*Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch.* XVIII 1917/18 S. 109—117), in dem ein richtiger Gedanke über das Maß ausgebeutet wird, und seine Schrift über die paulinischen Reisepläne³, die in der Aufspürung der Motive für die Reisen des Paulus reichlich stark mit Vermutungen arbeitet. Fruchtbarer für die Analyse der paulinischen Begriffswelt ist Otto Egers Aufsatz über Rechtswörter und Rechtsbilder in den paulinischen Briefen in der *Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch.* XVIII (1917/18) S. 84—108.⁴ In entsprechender Weise macht G. Kittel seine rabbinischen Studien für die Paulusexegese fruchtbar.⁵ Sein Buch enthält außer dem Versuch eines Nachweises, daß im Talmud gelegentlich auf Paulus Bezug genommen wird, und außer einer für eine ganze Reihe neutestamentlicher Stellen nützliche Abhandlung über runde Zahlen vor allem einen Beitrag zur Interpretation des schwierigen Abschnitts 1. Kor. 11, 2—16; die *ἐξονοσία*, die die Frau auf dem Haupte tragen soll, wird als „Hülle. Schleier“ erklärt, indem einleuchtend eine Fehlübersetzung eines semitischen Wortes angenommen wird. Weniger überzeugend ist die Interpretation der *ἄγγελοι*, um derentwillen die Frauen verschleiert sein sollen, als der Schutz- und Dienstengel.

Eine sorgfältige Monographie, die für gewisse Partien des ersten Korinther- und des Römerbriefs wertvoll ist, legt Max Raner unter dem

¹ Adolf Schlatter *Die Märtyrer in den Anfängen der Kirche* (Beitr. z. Förd. christl. Theol. XIX 3). Gütersloh 1915, Bertelsmann. 86 S. S. auch Dornseiff, d. *Archiv* 22 (1923/4) 133 ff.

² Ernst Lohmeyer *Vom göttlichen Wohlgeruch*. Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 1919 Nr. 9.

³ Erich Stange *Paulinische Reisepläne* (Beitr. z. Förd. christl. Theol. XXII 5). Gütersloh 1918, Bertelsmann. 78 S.

⁴ Vgl. auch Otto Eger *Rechtsgeschichtliches zum N. T.*, Rektoratsprogramm. Basel 1919, Reinhardt.

⁵ Gerhard Kittel *Rabbinica*. Leipzig 1920, Hinrichs. 47 S.

Titel: Die „Schwachen“ in Korinth und Rom vor.¹ Nach seiner Meinung sind jene ängstlichen Christen in Korinth, die das Götzenopferfleisch verabscheuen, Heidenchristen, die durch den Genuß der geweihten Speise unter die Macht der Dämonen zu geraten fürchten, während in Rom vielmehr asketische Gedanken orphisch-pythagoreischen Ursprungs einen Teil der Gemeinde fasziniert haben. — Die Missionspredigt des Paulus hat A. Oepke trotz aller Vorsicht reichlich hypothetisch und oft modernisierend zu rekonstruieren versucht.²

Sehr zahlreich sind die Untersuchungen und Abhandlungen, die entweder einzelne Fragen der paulinischen Theologie zum Thema haben oder eine zusammenfassende Darstellung des Paulus geben. Ein allgemein orientierendes Referat über die Stellung des Paulus im Urchristentum gibt K. L. Schmidt.³ Von Gesamtdarstellungen ist E. Vischers feines Paulusbüchlein in zweiter Auflage erschienen.⁴ Eine Diskussion der aktuellen Probleme ist in dieser populären Darstellung natürlich nicht gegeben; die Hauptsache ist für den Verfasser das Charakterbild des Apostels. Erhebt dies Büchlein nicht den Anspruch auf Bedeutung für die Wissenschaft, so kann ich solche trotz des erhobenen Anspruchs auch dem Paulus Deißmanns nicht zuerkennen.⁵ Von wissenschaftlichem Wert sind nur die Beilagen über den Prokonsulat des Gallio und den Altar des unbekanntes Gottes; im übrigen enthält das breit und schwülstig geschriebene Buch eine total verzeichnete Paulusgestalt.

Eine zusammenfassende Paulusdarstellung geben auch die Schriften von O. Schmitz über das Lebensgefühl des Paulus⁶ und von W. Mundle über das religiöse Leben des Apostels Paulus.⁷ Beide Verfasser bemühen sich in dem oben (S. 137) angedeuteten Sinn, darüber hinauszukommen, den Paulus durch Ableitung seiner Anschauung aus den zeitgeschichtlichen Voraussetzungen zu verstehen. Die Kausalbetrachtung wird ausdrücklich abgelehnt als ungeeignet, zu dem Verständnis des

¹ Max Rauer *Die Schwachen in Korinth und Rom nach den Paulusbriefen* (Bibl. Studien XXI 2/3). Freiburg 1923, Herder. XVI 192 S.

² Albrecht Oepke *Die Missionspredigt des Apostels Paulus* (Missionswiss. Forschungen 2). Leipzig 1920, Hinrichs. 240 S.

³ *Vorträge der theol. Konferenz zu Gießen*, 39. Folge. Gießen 1924, Töpelmann. 32 S.

⁴ Eberhard Vischer *Der Apostel Paulus und sein Werk* (Aus Natur u. Geistesw. 309, 2. Aufl.). Leipzig 1921, B. G. Teubner. 141 S.

⁵ Adolf Deißmann *Paulus, eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze*. 2. Aufl. Tübingen 1925, Mohr. XV 292 S.

⁶ Otto Schmitz *Das Lebensgefühl des Paulus*. München 1922, Beck. VIII 132 S.

⁷ Wilhelm Mundle *Das religiöse Leben des Apostels Paulus*. Leipzig 1923, Hinrichs. VIII 150 S. Auch auf Mundles ansprechenden Aufsatz *Die Eigenart der paulinischen Frömmigkeit* (Marburg 1920, Elwert. 19 S.) sei hingewiesen.

eigentümlichen Phänomens Paulus zu gelangen. Es fragt sich nur, ob die Kategorien ausgebildet sind für eine solche Aufgabe. Mundle stellt der „historischen“ Betrachtungsweise die „phänomenologische“ gegenüber; ich zweifle aber, ob er wirklich mit phänomenologischen Kategorien arbeitet und nicht einfach mit denen einer beschreibenden Psychologie. Seine Beschreibung der Struktur der paulinischen Frömmigkeit in ihrer inneren Gesetzmäßigkeit ist interessant und enthält im einzelnen viele treffenden Beobachtungen, scheint mir aber im ganzen nicht zur Klärung der paulinischen Gedankenwelt zu führen, was sie doch beansprucht, auch wenn das Thema nur die „Frömmigkeit“ des Paulus ist. Besonders wertvoll scheint mir Schmitz' Untersuchung zu sein, wenn auch die im Anschluß an Dilthey und seine Schüler gewählte Kategorie des „Lebensgefühls“ nicht geeignet ist, das eigentliche Interesse des Verfassers zum Ausdruck zu bringen. Der Ausdruck ist vieldeutig und verführt den Verfasser immer wieder zu psychologischen Analysen, wo er doch in Wahrheit ein sachliches Problem, nämlich wie Paulus seine Existenz aufgefaßt hat, behandeln will. Daß Paulus die Existenz des Christen nicht als eine Zuständigkeit, sondern als in lebendiger geschichtlicher Bewegung befindlich gedeutet hat, kommt bei dem Verfasser wohl zum Ausdruck, wenn er auch die Bedeutung der Eschatologie nicht hoch genug eingeschätzt hat. Die trefflichen Ausführungen über die sog. Mystik des Paulus müßten begrifflich weitergeführt werden.

Ein viel verhandeltes Einzelproblem, die Stellung des Paulus zum Judentum, ist in dem nachgelassenen Büchlein des im Weltkrieg gefallenen **Fr. Philippi** mit Besonnenheit und Scharfsinn, mit dem Blick für geschichtliche Zusammenhänge und die Bedeutung der Einzelfragen in ihnen behandelt worden.¹ Die an sich nicht neuen Ergebnisse bedeuten eine Widerlegung der Harnackschen Paulusauffassung. — Gleichfalls das nachgelassene Werk eines als Held gefallenen jungen Forschers ist **Tr. Schmidts** durch sorgfältige Exegese ausgezeichnete Monographie über das *σῶμα Χριστοῦ*.² Sie weist mit Recht darauf hin, daß für Paulus das individuelle Verhältnis des Gläubigen zu Christus und seine Zugehörigkeit zur Gemeinde als dem Leibe Christi eng zusammengehören; und sie leistet eine tüchtige Vorarbeit zu der Frage, wie die Gemeinde, die Kirche ins christliche Glaubenssymbol gekommen ist als gleichwertige Größe neben dem Geist, neben Gott und Christus; freilich fehlte dem Verfasser noch eine scharfe Begrifflichkeit und ein kritischer Blick.

¹ Fritz Philippi *Paulus und das Judentum nach den Briefen und der Apostelgeschichte*. Leipzig 1916, Hinrichs. 68 S.

² Traugott Schmidt *Der Leib Christi (Σῶμα Χριστοῦ)*. Eine Untersuchung zum urchristlichen Gemeindegedanken. Leipzig 1919, Deichert. VIII 256 S.

Das vielverhandelte, durch Bousset und Deißmann vor allem aktuell gewordene Problem der Christumystik des Paulus wird von einer bestimmten Seite her durch O. Schmitz angegriffen, der die Christugemeinschaft des Paulus in das Licht seines Genetivgebrauchs stellen will.¹ Das Buch mit dem grotesken Titel ist eine sehr solide, auf gründlicher Exegese beruhende Arbeit, das von richtigen Beobachtungen ausgeht und einen richtigen Grundgedanken verfolgt. Der Verfasser sieht, daß die Möglichkeiten logischer Verknüpfung in der Sprache nicht allen tatsächlichen Zusammenhängen religiösen Anschauens oder Empfindens entsprechen, und daß daher die grammatisch-logischen Kategorien den Sinn der für Paulus charakteristischen Genetivverbindungen (es handelt sich um die Christus-Genetive) nicht zum Ausdruck bringen. Nur scheint mir der Verfasser diesen Gedanken zu übertreiben, nicht nur indem er übersieht, daß manche der fraglichen Genetivverbindungen traditionelle technische Wendungen oder auch rhetorische Augenblicksbildungen sind, sondern vor allem darin, daß er aus jener richtigen Beobachtung folgert, die Christus-Genetive als allgemein-charakterisierende Genetive zu fassen, die ihren sprachpsychologischen Wurzelboden in der pneumatischen Christugemeinschaft des Paulus haben. Die alte Fragestellung, ob im einzelnen Fall Genetiv subj. oder obj. usw. scheint mir ihr Recht zu behalten; die Exegese hätte nur im einzelnen Fall zu konstatieren, wieweit die logische Form die Intention des Gedankens zum Ausdruck bringt bzw. mit ihr in Konflikt kommt. Auch scheint mir das sachliche Problem der Christugemeinschaft von Schmitz nicht deutlich genug geklärt zu sein.

Zu solcher Klärung führt leider auch nicht W. Webers Schrift über Christumystik des Paulus.² Mithöchst fragwürdigen religionspsychologischen Kategorien und ohne saubere Exegese konstruiert der Verfasser die religiöse Struktur des Bekehrungserlebnisses des Paulus, aus dem er — obwohl wir über dies Erlebnis ja fast nichts wissen³ — die Religion des Paulus versteht, dem er nicht nur Christus-, sondern auch Gottesmystik zuschreibt. Auch Emil Webers schon vorher erschienener Aufsatz über die Formel in Christo Jesu und die paulinische Christumystik (Neue kirchl. Zeitschr. XXXI 1920 S. 213

¹ Otto Schmitz *Die Christus-Gemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genetivgebrauchs* (Neutest. Forschungen, 1. Reihe: Paulusstudien, 2. Heft). Gütersloh 1924, Bertelsmann. 270 S.

² Wilhelm Weber *Christumystik*. Eine religionspsychologische Darstellung der paulinischen Christusfrömmigkeit (Untersuchungen zum N. T. 10). Leipzig 1924, Hinrichs. VII 131 S.

³ Vgl. Heitmüllers oben (S. 88) genannten Aufsatz über *die Bekehrung des Paulus*, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche XXVII 1917, S. 136—153.

bis 260) verfügt nicht über die Kategorien, die zur Klärung des Problems führen können, wenn der Aufsatz auch sorgfältiger gearbeitet ist als das schon stilistisch mangelhafte Buch seines Namensvetters. — Ähnliches gilt von **Sommerlaths** Untersuchung über den Ursprung des neuen Lebens nach Paulus, die an falscher Systematisierung leidet und die richtig gestellte Frage, wie sich Rechtfertigung und neues Leben bei Paulus verhalten, zu keiner befriedigenden Lösung führt.¹ Alle die genannten Schriften ermessens nicht die Bedeutung, die für Paulus die Eschatologie (ich meine nicht die apokalyptische Spekulation) hat.

Das gleiche ist über den Versuch des vom Gedanken der „inneren Form“ faszinierten **H. Leisegang** zu sagen, der mit Unterstützung von geometrischen Figuren Paulus als Denker darstellt und sein Denken nach dem Typus der dialektischen Philosophie, wie sie in Heraklit und Hegel repräsentiert ist, zeichnet.² Ohne eine Ahnung, was die Eschatologie für Paulus bedeutet, konstruiert er die paulinische Anschauung als eine Dialektik des Seins, obwohl doch gerade die dialektische Einheit der Gegensätze bei Paulus fehlt und Paulus weder eine *ερχή* kennt, aus der die Einheit des Seins zu verstehen wäre, noch ein *μεταπίπτειν* der Gegensätze. Denn für Paulus bilden Leben und Tod bzw. die *ὁδὸς ἕνω* und die *ὁδὸς κάτω* gerade nicht die Einheit des Seins, sondern Sünde und Tod werden durch Gottes geschichtliche Tat vernichtet und das Ende ist nicht an den Anfang geknüpft.

Gegenüber solchen Experimenten sind die soliden, auf gründlicher Durcharbeitung der wissenschaftlichen Literatur und sorgfältiger Exegese beruhenden Werke katholischer Forscher eine Wohltat und bedeuten manchmal eine größere Förderung, auch wenn sie der kritischen Schärfe entbehren und die sachliche und religionsgeschichtliche Problematik nicht zu ihrem vollen Recht kommen lassen. In diesem Sinne ist zu nennen **G. Kurzes** Darstellung des Engels- und Teufelsglaubens des Apostels Paulus³, die sich wesentlich mit dem 1909 erschienenen Buche von M. Dibelius über die Geisterwelt im Glauben des Paulus auseinandersetzt. Die exegetisch gehaltenen Ausführungen des Verfassers sind freilich von der Tendenz getragen, die Aussagen des Paulus zu systematisieren und möglichst alles Mythologische auszuschalten. Ferner **W. Reinhardts** Untersuchung der paulinischen Vor-

¹ Ernst Sommerlath *Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus*. Leipzig 1923, Dörfeling u. Franke. 104 S.

² Hans Leisegang *Der Apostel Paulus als Denker*. Leipzig 1923, Hinrichs. 45 S.

³ Georg Kurze *Der Engels- und Teufelsglaube des Apostels Paulus*. Freiburg 1915, Herder. VIII 168 S.

stellungen vom Geist.¹ Die Tendenz zur Systematisierung haftet auch ihr an, und der dogmatische Standpunkt kann sich in der Interpretation nicht verleugnen; aber sie hat doch das Verdienst, die einfachen Tatbestände des Quellenmaterials sauber herauszustellen ohne verfrühte „Deutung“ aus einer „inneren Form“ oder mittels einer fragwürdigen Psychologie, und es läßt sich nicht leugnen, daß die katholische Begrifflichkeit gewisse paulinische Aussagen leichter in ihrem eigentlichen Sinne erfaßt als die moderne Geistigkeit. Endlich **W. Schaufs** Untersuchung des paulinischen *Sarxbegriffs*², die in ständiger Auseinandersetzung mit der protestantischen Forschung geführt ist und durch nüchterne Sachlichkeit, aber auch durch eine stark moralistische Paulusauffassung gekennzeichnet ist.

Auf protestantischer Seite sind die Untersuchungen ertrageicher, die eine konkrete Einzelfrage in bezug auf die religionsgeschichtlichen Zusammenhänge der paulinischen Theologie behandeln. **Deißners** Buch über das Verhältnis des Paulus zur hellenistischen Mystik hat schon die zweite Auflage erlebt.³ Es ist durch sorgfältige Exegese ausgezeichnet und enthält richtige Beobachtungen, ist aber nicht in hinreichend tiefer Erfassung der hellenistischen Mystik begründet. Die Schrift des gleichen Verfassers über Paulus und Seneca bringt eine durch gut gewähltes Material illustrierte und interessante Gegenüberstellung, wird aber wiederum dem religionsgeschichtlichen Problem nicht gerecht, weil sie beide Größen zu einheitlich und schematisch darstellt.⁴ Reichlich schematisch ist auch die Konfrontierung von Paulus und Epiktet durch **O. Schmitz**⁵, die m. E. weder dem Epiktet noch dem Paulus gerecht wird. Der Gegensatz ist wohl im allgemeinen richtig gezeichnet, aber doch nicht in der Tiefe erfaßt, da die Anthropologie der beiden verglichenen Anschauungen nicht tief genug analysiert wird. Doch ist die Schrift instruktiv und bietet eine gute Materialsammlung.

¹ Wilhelm Reinhard *Das Wirken des Heiligen Geistes im Menschen* nach den Briefen des Apostels Paulus (Freib. Theol. Studien 22). Freiburg 1918, Herder. XV 164 S.

² Wilhelm Schauf *Sarz*. Der Begriff „Fleisch“ beim Apostel Paulus unter bes. Berücksichtigung seiner Erlösungslehre (Neutest. Abhandlung XI 1/2). Münster 1924, Aschendorff. XVI 208 S.

³ Kurt Deißner *Paulus und die Mystik seiner Zeit*, 2. Aufl. Leipzig 1921, Deichert. 149 S.

⁴ Kurt Deißner *Paulus und Seneca* (Beitr. z. Förd. christ. Theol. XXI 2). Gütersloh 1917, Bertelsmann. 44 S.

⁵ Otto Schmitz *Der Freiheitsgedanke bei Epiktet und das Freiheitszeugnis des Paulus*. Ein religionsgesch. Vergleich (Neutest. Forschungen, 1. Reihe: Paulusstudien 1. Heft). Gütersloh 1923, Bertelsmann. 80 S.

Durch ihr Material und durch die Sorgfalt der Untersuchung ist auch **R. Liechtenhans** Vergleich der göttlichen Vorherbestimmung bei Paulus und in der **posidonianischen Philosophie** ausgezeichnet.¹ In der verdienstlichen Darstellung mittelstoischer *πρόνοια*-Lehre hätte der Verfasser die innere Spannung im stoischen System stärker zur Geltung bringen sollen, die durch die Aufnahme orientalisch-mystischer Gedanken in den stoischen Monismus gebracht wird. Übrigens konnte der Verfasser die Arbeiten von Heine mann und Reinhardt über Poseidonios noch nicht verwerten. Als ergänzend kommt zu dem Buche Liechtenhans sein Aufsatz über die Überwindung des Leidens bei Paulus und in der zeitgenössischen Stoa in der Zeitschr. f. Theologie u. Kirche, N. F. 3 (1922) S. 368—399.

Die Ethik des Paulus ist durch **A. Juncker** monographisch behandelt worden; dem ersten 1904 erschienenen allgemeinen Teil folgte 1919 der zweite Teil, der die „konkrete Ethik“ behandelt.² Nach einer Charakteristik der christlichen Frömmigkeit werden die Themata „Der Christ und die Welt“ und „Der Christ und die Kirche“ behandelt. Ist das Buch auch sorgfältig und umsichtig gearbeitet, so befriedigt es doch nicht. Die sog. Ethik des Paulus ist viel zu sehr gegenüber der ethisch-paränetischen Tradition der hellenistisch-jüdischen und gemeinchristlichen Propaganda isoliert, womit einerseits zusammenhängt, daß die formalen Motive der paulinischen Paränese nicht zur Geltung kommen, und andererseits, daß die Konkurrenz von traditionellen und original-paulinischen Gedanken übersehen ist. In der Hinsicht, in der allein von der Originalität der paulinischen Ethik geredet werden kann, nämlich in der Verknüpfung der traditionellen Paränese mit den grundsätzlichen Anschauungen des Paulus, versagt der Verfasser auch, da er keine eindringenden Strukturanalysen wichtiger Begriffe gibt. — Über eine grundsätzliche Frage betreffs der paulinischen Ethik, nämlich über das Verhältnis der ethischen Imperative zur Anschauung von der Entündigung des Gerechtfertigten, hat sich eine Debatte entsponnen zwischen Windisch und mir (Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. XXIII [1924] S. 123—140 und S. 265—281).

Endlich ist hier einer Debatte zu gedenken, die zwar in die Problematik des „apostolischen Zeitalters“ hineingehört, in der es sich aber doch wesentlich um die Stellung des Paulus handelt. Der bedeutsame

¹ Rudolf Liechtenhan *Die göttliche Vorbestimmung bei Paulus und in der posidonianischen Philosophie* (Forsch. z. Rel. u. Lit. des A. u. N.T., N. F. 18). Göttingen 1922, Vandenh. u. Rupr. VI 132 S.

² Alfred Juncker *Die Ethik des Apostels Paulus*. 2. Hälfte: Die konkrete Ethik. Halle 1919, Niemeyer. XI 308 S.

Aufsatz K. Holls in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie 1921 S. 920—947 (s. o. S. 131) hatte zeigen wollen, daß schon in der Jerusalemer Urgemeinde ein Kirchenbegriff lebendig sei, der durch den Autoritäts- und Traditionsgedanken und den spezifisch kirchlichen Begriff des Apostolischen charakterisiert sei, daß es demnach von Anfang an im Urchristentum eine mit Rechten ausgestattete Hierarchie gegeben habe, und daß Jerusalem selbst religiöse und rechtliche Bedeutung gehabt habe. Diesen Kirchenbegriff habe Paulus übernommen, aber entscheidend umgestaltet durch seine Vorstellung vom lebendigen Christus als der Grundlage der Kirche und von der pneumatischen Selbständigkeit der einzelnen Gemeinden und der einzelnen Christen, gemäß der jede Einzelgemeinde eine Erscheinungsform der Gesamtkirche ist. Durchgesetzt habe Paulus seinen Kirchenbegriff nicht, denn nach ihm sei der urchristliche wieder zur Herrschaft gelangt; aber die Wirkung des Paulus sei die, daß der Primat Jerusalems gebrochen und dadurch der Primat Roms ermöglicht wurde. — Hatte schon Ferd. Kattenbusch in der Festgabe für Karl Müller¹, obwohl er den Hollschen Ausführungen reichlich viel konzedierte, gegen Holl hervorgehoben, daß die Autorität des Petrus in der Urgemeinde im wesentlichen die des charismatischen Lehrers und nicht des Kirchenfürsten gewesen sei, und daß der eigentliche Charakter der Urgemeinde der des messianischen Israel sei, das durch die Zwölf repräsentiert werde, — so nahm W. Mundle in der Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. XXII (1923) S. 20—42 eine genaue Prüfung der Hollschen Thesen vor. Er räumt zwar mit Recht ein, daß schon in der Urgemeinde Ansätze zur Autoritäts- und Traditionsbildung vorliegen, aber er weist ebenso wie Kattenbusch mit Recht darauf hin, daß die Urgemeinde in erster Linie die messianische Gemeinde Israels ist. Er hätte dabei noch stärker betonen können, wie sehr Holl die Bedeutung der Eschatologie für das Urchristentum verkennt (s. auch o. S. 95). Es liegt ihm aber mehr an der Betonung der von Holl übersehenen, jedoch von Kattenbusch erkannten Tatsache, daß für die Urgemeinde die messianische Gemeinde an das Volk Israel gebunden ist. Da Paulus diese Bindung löst, ist erst er und gerade er der Schöpfer des katholischen Kirchenbegriffs, indem nunmehr die Zugehörigkeit zum Heil nicht mehr an die Volksgemeinschaft gebunden ist, sondern an die Zugehörigkeit der mystischen Gemeinde in Christus, die sich empirisch in der rechtlich verfaßten und durch den Kultus getragenen Kirche darstellt. Wieweit eigentlich katholische Gedanken schon bei Paulus selbst vorliegen, mag hier unerörtert bleiben; aber den Gang der Entwicklung hat Mundle im Anschluß an Boussets und Heitmüllers Forschun-

¹ Festgabe für Karl Müller. Tübingen 1922, Mohr. S. 322—351.

gen¹ mit besserer Einsicht als Holl gezeichnet. Auch Mundles Hinweis darauf, daß Autoritätsgedanke und Pneumatikertum keine eigentliche Gegensätze bilden, ist richtig und bedeutsam.

d) Apostolisches und nachapostolisches Zeitalter
(außer Paulus und Johannes).

Über die Apostelgeschichte liegt der neue Kommentar von Zahn vor, in dem ein ungeheures gelehrtes Wissen und großer Scharfsinn in den Dienst einer möglichst konservativen Exegese gestellt sind.² Höchst gelehrt und im Interesse der Verteidigung der Tradition geschrieben ist auch das Werk von A. Wikenhauser über die Apostelgeschichte und ihren Geschichtswert.³ Der Verfasser meint, daß die Apostelgeschichte, von ihrer allgemeinen erbaulichen Absicht abgesehen, den konkreten Zweck verfolgte, zugunsten des Paulus in dessen noch schwebenden Prozeß einzugreifen; so sei der abrupte Schluß des Buches am besten zu erklären. Aus der ausführlichen Untersuchung des literarischen Charakters seien die Abschnitte über das Verhältnis zur antiken Praxeisliteratur und zu gewissen Formalien der antiken Historiographie hervorgehoben. Die Abschnitte, die die Angaben der Apostelgeschichte durch den Vergleich mit Profanquellen als geschichtlich nachweisen wollen, sind besonders verdienstlich durch die reiche Mitteilung von allgemeinhistorischem, archäologischem, kultur- und religionsgeschichtlichem Material.

Einen vortrefflichen Aufsatz „Stilkritisches zur Apostelgeschichte“ hat Martin Dibelius für das H. Gunkel gewidmete Eucharisterion beige-steuert.⁴ Ein analytischer Überblick über die Apostelgeschichte zeigt, wie deren Verfasser den ihm vorliegenden Traditionsstoff verarbeitet. Sodann werden die einzelnen Wundergeschichten und Legenden, die als ursprünglich selbständige Überlieferungsstücke existiert haben, stilkritisch analysiert. — Weniger befriedigt die Analyse der Pfingstgeschichte durch K. L. Schmidt, der den Bericht act. 2 als einheitlich auffaßt und das hier geschilderte ekstatische Zungenreden als mit einem Hörwunder verbunden interpretiert

¹ Für Bousset vgl. den oben S. 85 ff. besprochenen Kyrios-Christos. Heitmüller hat seine Anschauung nach dieser Richtung dargelegt in dem gedankenreichen Vortrag *Luthers Stellung in der Religionsgeschichte des Christentums*. Marburg 1917, Elwert. 32 S.

² *Kommentar zum N. T. V.* Leipzig, Deichert.

³ Alfred Wikenhauser *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert* (Neutest. Abhandl. VIII 3—5). Münster 1921, Aschendorff. XVIII 440 S.

⁴ *Eucharisterion* 2. Teil (Forsch. z. Rel. u. Lit. des A. u. N. T., N. F. 19, 2). Göttingen 1923, Vandenh. u. Rupr. S. 27—49.

mit Hilfe religionsgeschichtlicher Analogien.¹ — **W. Mundle** versucht (*Zeitschr. f. d. neutest. Wiss.* XX [1921] S. 133—147) die für das eigene Produkt des Verfassers gehaltene Stephanusrede act. 7 als eine Märtyrerapologie zu verstehen. Seine Analyse ist in ihrer Kritik verdienstlich; die Rede dürfte aber wahrscheinlicher eine vom Verfasser der Apostelgeschichte übernommene jüdische bzw. jüdisch-christliche Synagogenpredigt bzw. gottesdienstliche Rede sein, die für den Zusammenhang zurechtgemacht ist. — In einem lehrreichen Aufsatz im *Angelos* I (1925) S. 34—45 zeigt **Fr. Smend**, daß die Acta-Darstellungen von der Bekehrung des Paulus Motive verwenden, die in der antiken Literatur verbreitet sind. — **H. H. Wendt** verteidigt (*Zeitschr. f. d. neutest. Wiss.* XXIV [1925] S. 293—305) gegen Ed. Meyer mit Recht die Ansicht, daß der Verfasser der Apostelgeschichte nicht der Begleiter des Paulus war, von dem die „Wir-Stücke“ stammen, sondern daß diese ihm als Quelle vorgelegen haben. Mit guten Gründen will er diese Quelle schon in 6, 1—8, 4 und in c. 13 und 14 finden; ja, er glaubt den ganzen Grundbestand von c. 16—28 auf sie zurückführen zu können.

Ausgehend von einer Quellenscheidung in der Apostelgeschichte will **R. Schütz**² zwei Schichten im Urchristentum nachweisen: dem jüdisch-jerusalemischen Christentum sei ein hellenistisches in Galiläa vorausgegangen. Würde sich diese These halten lassen, so würde die Geschichte des Urchristentums noch viel komplizierter sein, als Bousset geahnt hatte (s. o. S. 89); dies mag nun freilich der Fall sein, aber doch in anderer Weise, als der Verfasser meint. Ich glaube nicht, daß seine Vorstellung vom galiläisch-hellenistischen Christentum sich halten läßt; wohl aber wäre es möglich, daß dem jerusalemischen, wesentlich durch die Synoptiker bezeugten Urchristentum ein täuferisches, extrem apokalyptisch gerichtetes vorausgegangen ist. Ist das Ergebnis des Buches nicht einleuchtend, so ist doch die Frage ebenso wie manche guten Beobachtungen wertvoll. — Mit den Richtungen innerhalb des Urchristentums beschäftigen sich auch die sorgfältigen und vorsichtigen Untersuchungen der norwegischen Gelehrten **L. Brun** und **A. Fridrichsen**,³ die sie unter dem Titel „Paulus und die Urgemeinde“ veröffentlicht haben. Brun versucht den Bericht über den sog. Apostel-

¹ **Karl Ludw. Schmidt** *Die Pfingsterzählung und das Pfingstereignis* (Arbeiten z. Religionsgesch. d. Urchristentums I 2). Leipzig 1919, Hinrichs. 36 S. — Vgl. dagegen **P. W. Schmiedel** *Protest. Monatsh.* 1924, S. 73—86.

² **Roland Schütz** *Apostel und Jünger*. Eine quellenkritische und geschichtliche Untersuchung über die Entstehung des Christentums. Gießen 1921, Töpelmann. 120 S.

³ **Lyder Brun** und **Anton Fridrichsen** *Paulus und die Urgemeinde*. Zwei Abhandlungen: 1. *Apostelkonzil und Aposteldekret* von L. Brun. 2. *Die Apologie des Paulus Gal. 1* von A. Fridrichsen. Gießen 1921, Töpelmann. 76 S.

konvent von act. 15 neben dem Bericht des Paulus Gal. 2 als geschichtlich zu verteidigen. Fridrichsen meint zu erkennen, daß die apologetischen Ausführungen des Paulus Gal. 1 nicht nur sein Verhältnis zu den Uraposteln, sondern auch das zu einer freisinnigen Oppositionspartei in Judäa betreffen. Auf Philippis oben (S. 142) genanntes Buch sei auch in diesem Zusammenhang noch einmal aufmerksam gemacht.

An Kommentaren zur nachpaulinischen Briefliteratur des Neuen Testaments sind einmal die in den letzten Jahren erschienenen bzw. neu aufgelegten Bände des Zaluschen Kommentars zu nennen, alle in der typischen Art jenes Kommentarwerks gehalten.¹ Vor allem aber ist auf die neue Bearbeitung des Jakobusbriefs im Meyerschen Kommentar durch M. Dibelius hinzuweisen.² Dieser Kommentar ist nicht nur ein lesbares, interessantes Buch, sondern bedeutet auch materiell einen großen Fortschritt. Der Jakobusbrief wird hier in die Geschichte der paränetischen Tradition hineingestellt und in dieser Hinsicht formen- wie sachgeschichtlich interpretiert mit Hilfe eines reichen Parallelenmaterials aus den verschiedenen Strömen der paränetischen Literatur. — Im Anschluß hieran sei auch ein Hinweis auf R. Schütz' kolometrische Übersetzung in den Theol. Blättern 1922 Sp. 25—32 gegeben.

An Einzeluntersuchungen sei folgendes genannt. In einem Aufsatz über die Sprache in den Pastoralbriefen sucht F. Torm die Echtheit dieser Schreiben zu verteidigen (Zeitschr. f. d. neuest. Wissenschaft XVIII 1917/18 S. 225—243). Während Th. Häring (ebenda S. 145—163) den Gedankengang und Grundgedanken des Hebräerbriefs in feinsinniger Analyse herausarbeiten will, sucht H. Appel diesen als ein Schreiben des Apollos an korinthische Judenchristen zu erweisen³; wenig überzeugend! Über den gegenwärtigen Stand der Frage nach dem Verfasser des Hebräerbriefs orientiert J. Behm.⁴ Den ersten Petrusbrief versucht Bornemann (Zeitschr. f. d. neuest. Wissensch. XIX 1919/20 S. 143—165) als eine Taufrede im Anschluß

¹ *Kommentar zum N. T. XIII. Die Pastoralbriefe*, mit einem Anhang: unechte Paulusbriefe. Von G. Wohlenberg. 4. Aufl. Leipzig 1924, Deichert. VIII 375 S. — XIV. *Der Hebräerbrief*. Von E. Riggenbach. 2. u. 3. Aufl. Leipzig 1922, Deichert. LIV 464 S. — XV. *Der 1. und 2. Petrusbrief und Judasbrief* von G. Wohlenberg. 3. Aufl. Leipzig 1923, Deichert. 390 S.

² *Krit.-exeget. Kommentar über das N. T. XV. 7. Aufl. Der Brief des Jakobus* von Martin Dibelius. Göttingen 1921, Vandenh. u. Rupr. VI 240 S.

³ Heinrich Appel *Der Hebräerbrief ein Schreiben des Apollos an Judenchristen in der korinthischen Gemeinde*. Leipzig 1918, Deichert. 46 S.

⁴ Johannes Behm *Der gegenwärtige Stand der Frage nach dem Verf. des Hebräerbriefes* (Sonderdruck aus der Festschr. z. 350 jähr. Jubil. des Friedr.-Franz.-Gymnasiums zu Parchim). Parchim 1919, Wehdemann. 97 S.

an Psalm 34 zu verstehen, die Silvanus um 90 in einer kleinasiatischen Stadt gehalten habe. Einer früheren Hypothese Harnacks ist damit eine neue Wendung gegeben, schwerlich aber größere Wahrscheinlichkeit. Nur eine formgeschichtliche Behandlung des Schreibens und speziell die formgeschichtliche Untersuchung der urchristlichen Art, das Alte Testament zu benutzen, würde hier größere Klarheit bringen können.

Die Johannesapokalypse wird im Zahnschen Kommentar vom Herausgeber selbst erklärt und von der Erklärung ist die erste, c. 1—5 umfassende Hälfte erschienen.¹ Die Einleitung behandelt sehr ausführlich die Bezeugung der Apokalypse in der altkirchlichen Literatur, ebenso die Geschichte ihrer Kritik in der alten Kirche und die Geschichte ihrer Auslegung bis Luther und Calvin. Dagegen wird die neuere Auslegung nur dürftig oder gar nicht behandelt, also z. B. nicht erwähnt, was H. Gunkel oder F. Boll für die Interpretation der Apokalypse geleistet haben, wie denn eine literar- und religionsgeschichtliche Orientierung über die Apokalyptik nicht gegeben wird. Andererseits wird die mit der Verfasserfrage eng zusammenhängende Frage nach dem Märtyrertode des Zebedaiden ausführlich diskutiert und natürlich im konservativen Sinne entschieden.

Einen kurzen Kommentar zur Apokalypse auf Grund einer scharfsinnigen Quellenkritik gibt John Oman.² Der Verfasser will die Unordnung, die er wie andere Quellenkritiker in der Apokalypse wahrnimmt, im wesentlichen durch eine Umstellung von c. 10—22 vor c. 4—9 heilen, weil die Zerstörung von Weltherrschaft und Weltreich der Katastrophe der Welt vorhergehen müsse. Seine Kritik glaubt er durch die Entdeckung stützen zu können, daß alle größeren Abschnitte auf Blatteinheiten zurückgeführt werden können, die (nach dem Text von Westcott-Hort gerechnet) genau 33 Zeilen aufwiesen. Dieser Theorie fallen dann auch allerhand einzelne Sätze als Interpolationen zum Opfer. Das Buch ist also ein typisches Beispiel der bei uns fast überwundenen Literarkritik.³

¹ *Kommentar zum N. T. XVIII. Die Offenbarung des Johannes*. Erste Hälfte Kap. 1—5 mit ausführlicher Einleitung. Von Theodor Zahn. Leipzig 1924, Deichert. 346 S.

² John Oman, *Book of Revelation*. Theorie of the text; rearranged text and translation; commentary. Cambridge 1923, Univ.-Press. XI 168 S.

³ Andere ausländische Literatur hat mir für den Bericht nicht vorgelegen. Meinem verehrten Kollegen Lohmeyer (Breslau), der mich auch über Oman unterrichtet hat, danke ich den Hinweis auf die wichtigen Aufsätze im *Journ. of Theol. Studies* 1924 XXVI S. 1 ff. über apoc. c. 12 und in *Θεολογία* 1923 Heft 4 S. 300 ff. über die dichterische Gestalt der Apokalypse.

Eine gemeinverständliche Schrift über die Apokalypse, die dem Laien die apokalyptische Schriftstellerei verständlich machen und ihn zur Erfassung des religiösen Gehalts der Johannesapokalypse anleiten will, hat **L. Köhler** veröffentlicht.¹ Die Erklärung einzelner Partien, die der Verfasser gibt, ist die traditionsgeschichtliche und schließt sich besonders an Boll an. Lehrreich ist das Büchlein besonders durch die mitgeteilten Beispiele apokalyptischer Rechnung und Deutung aus neuerer Literatur.

Die Enträtselung der Zahl 666 apk. 13, 17b hat wieder einmal **W. Hadorn** versucht (Zeitschr. f. d. neutest. Wissensch. XIX 1919/20 S. 11—29). Er deutet sie auf Ulpus (Trajanus), vermutet aber, daß sie zugleich auch als Nero verstanden werden solle, indem Trajan als der Nero redivivus gilt. — Sehr feine, wenn auch nicht in allen Einzelheiten gesicherte Aufsätze hat **Walter Sattler** (ebenda XX 1921 S. 231 bis 240 und XXI 1922 S. 43—53) veröffentlicht, die von der literarkritischen Analyse absehend zunächst den literarischen Aufbau der Johannesapokalypse verstehen wollen. — Das viel umstrittene 12. Kapitel hat **Ernst Lohmeyer** (Theol. Blätter IV 1925 Sp. 285—291) m. E. einleuchtend gedeutet: das himmlische Weib ist die göttliche Weisheit, die zugleich Himmelskönigin und Messiasmutter ist. — Über **Sievers** schallanalytische Behandlung der Johannesapokalypse s. o. S. 122f.

Über den Rahmen der neutestamentlichen Literatur führen die Kommentare zu den Apostolischen Vätern hinaus, die in dem Ergänzungsbande des Lietzmanschen Handbuchs zum Neuen Testament erschienen sind, und die eine höchst erfreuliche Bereicherung der wissenschaftlichen Literatur darstellen, da wir zwar ausgezeichnete, aber z. T. weit zurückliegende Bearbeitungen dieser Quellen haben.² **Knopf** teilt in der Erklärung der Didache die wohl allgemein zugestandene Anschauung, daß in ihr ein jüdischer Proselytenkatechismus verarbeitet ist. Für die Entstehungszeit läßt er die Jahre 90—150 offen und nimmt als die Heimat Syrien oder Palästina an. Der Charakter der Schrift wird durch die nicht nur für die jüdische Quelle beigebrachten zahlreichen Parallelen aus der jüdischen Literatur illustriert; das Material aus der hellenistisch-jüdischen Propagandaliteratur (z. B. Orac. Sibyll., Ps.-Phokyl.) könnte noch vermehrt werden. Übrigens sind jetzt zu Did. 1,3 s., 2,7—3,2 zwei Fragmente der Pap. Oxy. 15 (1922) Nr. 1782

¹ Ludwig Köhler *Die Offenbarung des Johannes und ihre heutige Deutung.* Zürich 1924, Schultheß & Co. IX 102 S.

² *Handbuch zum N. T., Ergänzungsband. Die Apostolischen Väter.* I. Die Lehre der zwölf Apostel. Die zwei Clemensbriefe. Von Rudolf Knopf. II Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief. Von Walter Bauer. III. Der Barnabasbrief. Von Hans Windisch. Tübingen 1920, Mohr. 413 S. IV. Der Hirt des Hermas. Von Martin Dibelius. Ebenda 1923. S. 414—644.

p. 12 ss. und zu Did. 10,3—12,2 ein von Horner (Journ. of Theol. Stud. 1924 S. 225—231) und dann von C. Schmidt (Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. XXIV 1925 S. 81—99) herausgegebener koptischer Text heranzuziehen. — Den ersten Klemensbrief datiert Knopf wie üblich auf etwa 95 oder 96 p. Chr. Auch hier ist die Erklärung reich illustriert durch jüdische und griechische Parallelen. Die Nachwirkung der hellenistischen Synagogen-tradition in diesem christlichen Schreiben könnte noch stärker herausgearbeitet sein, vor allem durch ein Eingehen auf die formalen Charakteristika der exegetischen und paränetischen Homilie. Die Bedeutung der liturgischen Tradition ist sorgfältiger im Anschluß an die Arbeiten von Drews und Schermann nachgewiesen. — Der sog. zweite Klemensbrief ist nach Knopf entweder in Rom oder in Korinth etwa 120—150 verfaßt. Mit Vorsicht trägt Knopf seine früher begründete Hypothese vor, daß dem Vortrage der Predigt (denn eine solche ist 2. Klem.) die Verlesung von Js 54 vorangegangen war. Die sorgfältige Sammlung von einzelnen Parallelen ist auch hier die Stärke des Kommentars, der nur darin zu wünschen übrig läßt, daß er auf die formgeschichtlichen Probleme nicht eingeht und die eigentümliche Stellung des Schriftstücks innerhalb der gnostisch-asketischen Tradition nicht deutlich macht.¹

Die Echtheit der Ignatianen steht für W. Bauer fest und damit auch ihre Zeit und Herkunft. Seine Erklärung der Briefe ist durch die sorgfältige Behandlung der textkritischen und sprachlichen Fragen ebenso ausgezeichnet wie durch reiches Parallelenmaterial für die Sacherklärung. Die Einzelerklärung ist durch dogmen- bzw. religionsgeschichtliche Exkurse ergänzt. Die Erklärung einzelner wichtiger Begriffe und Gedanken ließe sich mit Hilfe der gnostischen Literatur noch weiter führen. Indessen sind manche Fragen auch erst jetzt nach Lidzbarskis Publikation der mandäischen Texte (s. o. S. 103) deutlicher geworden; und auf alle Fälle räumt dieser Kommentar mit manchen alten Irrtümern auf und läßt die religionsgeschichtliche Gestalt des Ignatius deutlicher hervortreten. — Auch Windischs gelehrte Bearbeitung des Barnabasbriefs bedeutet einen Fortschritt, besonders in der Analyse des literarischen Charakters dieses Schriftstücks. Nach der einleuchtenden Darlegung des Verfassers ist der sog. Barnabasbrief eine Zusammenarbeit zweier Vorlagen, nämlich einer Sammlung von Testimonien (alttestamentlichen Beweisstellen) und einer Didacherezension. Der Verfasser erwägt, ob das Werk nicht in zwei Stadien entstanden ist, ob es nämlich nicht zunächst eine Bearbeitung des Testimonienstoffes war, der dann — vermutlich vom Be-

¹ Vgl. noch: Hans Windisch *Das Christentum des 2. Klemensbriefs* in Harnack-Ehrung. Leipzig 1921, Hinrichs.

arbeiter selbst — nachträglich mit dem Didachestoff zusammengearbeitet wurde. Da der Verfasser die umstrittene Stelle 16,3f. auf den Bau des Jupitertempels durch Hadrian deuten möchte, nimmt er an, daß der Barnabasbrief in seiner heutigen Form ca. 135 p. Chr. entstanden ist, vermutlich in der östlichen Reichshälfte. Die mit zahlreichen Exkursen durchsetzte Erklärung bemüht sich besonders, die Stellung des Schriftstücks in der Geschichte der christlichen Entwicklung und unter dem Einfluß der jüdischen Tradition zu ermitteln.

Eine ausgezeichnete Leistung ist **M. Dibelius'** Erklärung des *Hirten des Hermas*.¹ Auch hier sind die textkritischen und sprachlichen Fragen sorgfältig behandelt. Das Hauptinteresse des Verfassers ist es, den Hermas als den Tradenten zu verstehen, der eine Fülle fremden, namentlich hellenistisch-jüdischen Gutes aufgenommen und christianisiert hat, der vor allem die ethische Tradition weitergibt und umgestaltet. Scharfe dogmengeschichtliche Fragestellungen sind nicht an ihn heranzubringen; vielmehr ist sein Buch bedeutsam „als ein Denkmal des Alltagschristentums der kleinen Leute und breiten Schichten“. Der Verfasser hat m. E. recht, wenn er das Autobiographische des Buches für Fiktion erklärt, für die Hermas Romanmotive der weltlichen Literatur benutzt hat, wie auch sonst gelegentlich. Die in Exkursen gegebenen form- bzw. traditionsgeschichtlichen und religionsgeschichtlichen Analysen (bei welchen letzteren Reitzensteins Anregungen fruchtbar verwertet sind) bereiten manchen Irrtümern der bisherigen Exegese mit Recht ein Ende. Indessen ist mir doch zweifelhaft ob der Verfasser in der Abweisung der literarkritischen Analysen, wie Spitta und Große-Brauckmann sie durchgeführt haben, nicht zu weit geht, und ob sich wirklich alle Schwierigkeiten des Textes durch die bloße Analyse der Tradition erklären lassen.

Im Anschluß hieran sei auf die neue Auflage des ausgezeichneten Sammelwerkes hingewiesen, das die sog. **Neutestamentlichen Apokryphen** enthält, wenn es sich hier auch nur in ganz wenigen Fällen um die Erschließung neuen Materials handelt.² Immerhin darf als solche in gewissem Sinne Greßmanns neue Übersetzung der Oden Salomos gelten und die Übersetzung des vollständigen Textes der Petrusapokalypse auf Grund des Fundes der äthiopischen Übersetzung von 1910. Das Sammelwerk enthält in den Einleitungen zu den einzelnen Quellen vielfach wertvolle kritische Untersuchungen und Skizzen literar- und religionsgeschichtlicher Zusammenhänge. So orientiert Fr. Pfister in der

¹. Vgl. auch M. Dibelius *Der Offenbarungsträger im 'Hirten' des Hermas*. Harnack-Ehrung. Leipzig 1921, Hinrichs.

² *Neutestamentliche Apokryphen*. In Verbindung mit Fachgelehrten in deutscher Übersetzung und mit Einleitungen herausgegeben von Edgar Hennecke. 2 völlig umgearb. u. verm. Aufl. Tübingen 1924, Mohr. XII 32* u. 668 S.

Einleitung zu den Apostelgeschichten über den literargeschichtlichen Zusammenhang dieser romanhaften Legenden. J. Kroll gibt eine kurze Literaturgeschichte des Hymnus und der Spruchliteratur. Eine Skizze der Geschichte des Gebets gibt E. v. d. Goltz, der Geschichte der Prophetie und Apokalyptik H. Weinel. Bei dieser Gelegenheit sei auch auf Weinels dankenswerte Übersicht über die spätere christliche Apokalyptik in der Festschrift für Gunkel hingewiesen, die einen guten Einblick in das Material mit allerlei nützlichen Hinweisen gibt.¹

Die einzelnen Untersuchungen über den durch diese Quellen charakterisierten Zeitabschnitt überschreiten zum großen Teil schon die Schwelle des Urchristentums und gehören zur alten Kirchengeschichte. Im folgenden kann nur eine Auswahl getroffen werden, die sich auf solche Probleme bezieht, die schon im Urchristentum ihren Sitz haben. Das interessante Problem der Bedeutung Antiochiens für die Entwicklung des Urchristentums ist von K. Bauer leider nur recht unzulänglich behandelt worden.²

Für die Frage nach der Entstehung fester Formen auf den verschiedenen Gebieten des kirchlichen Lebens enthält die Schrift von O. Schmitz über die Vorbildlichkeit der urchristlichen Gemeinden einzelne gute Hinweise.³ Mit Recht wird der Sinn der urchristlichen Botschaft im Gegensatz zu einem dogmatischen oder philosophischen System darin gesehen, daß sie von einem bestimmten Handeln Gottes redet, dessen eschatologischer Charakter aber noch deutlicher hätte bestimmt werden sollen. Die Abschnitte über das Bekenntnis und das Gemeinschaftsleben stehen zu sehr unter dem Gesichtspunkt des aktuellen Zweckes der Schrift, um für die wissenschaftliche Arbeit Bedeutung beanspruchen zu können.

Von grundlegender Bedeutung für die Entstehung und Entwicklung des Bekenntnisses sind eine Reihe Abhandlungen von Holl, v. Harnack und Lietzmann. Holl hatte in einer Analyse der formalen Struktur des zweiten Artikels des sog. apostolischen Glaubensbekenntnisses eine Grundform von späteren Interpretamenten geschieden.⁴ A. v. Harnack griff diese Anregung auf und unterzog das ganze Sym-

¹ *Eucharisterion* 2 (Forsch. z. Rel. u. Lit. des A. u. N. T., N. F. 19, 2). Göttingen 1923, Vandenh. u. Rupr. S. 141—173. Auch separat erschienen.

² Karl Bauer *Antiochia in der ältesten Kirchengeschichte* (Samml. gemeinverst. Vortr. u. Schriften aus dem Gebiet der Theologie u. Religionsgesch. 87). Tübingen 1919, Mohr. IV 47 S.

³ Otto Schmitz *Die Vorbildlichkeit der urchristlichen Gemeinden*. Die Verkündigung, das Bekenntnis, das Gemeinschaftsleben. 6. Aufl. Berlin 1922, Furche-Verlag. 60 S.

⁴ Sitzungsberichte der Berliner Akad. d. Wiss. 1919 S. 2—11.

bolum einer formalen Analyse mit dem Ergebnis, daß das Ganze, dessen Teile einander genau korrespondieren, vom zweiten Artikel aus gebildet ist.¹ — Von Lietzmann sind diese Untersuchungen in größerem Umfange weitergeführt und zu einem bemerkenswerten Ergebnis gebracht worden. Zunächst brachte er Zeugnisse dafür, daß die von Holl rekonstruierte Urform wirklich existiert hat, und daß die *ἁφαισις ἐμαρτιῶν*, die im dritten Artikel mit der *ἀνάστασις* konkurriert, mancherwärts gefehlt hat. Er vermutete ferner, daß außer dem trinitarischen Symbolum, der Taufformel, ein christologisches Bekenntnis eine gesonderte Existenz geführt habe, dessen Spuren 1. Kor. 15,1ff. und 1. Tim. 3,16 vorlägen.² — Diese Hypothesen begründete er weiter und versuchte den Nachweis, daß das gesonderte christologische Bekenntnis seinen Sitz in der Abendmahliturgie gehabt habe.³ — Endlich versuchte er, teilweise in Auseinandersetzung mit inzwischen erschienenen Arbeiten⁴, die Entstehung des Symbols noch genauer zu analysieren.⁵ Es ergab sich, daß die verschiedenen orientalischen Taufbekenntnisse sich auf eine Grundform zurückführen lassen, die selbständig neben dem altrömischen Bekenntnis steht, in der Weise, daß beides zwei Schößlinge aus derselben, dem orientalischen Boden entwachsende Wurzel sind, daß jedoch die Form (nicht der Inhalt) des altrömischen Bekenntnisses die des anderen beeinflußt hat. Für die Datierung der altrömischen Form glaubt Lietzmann auf Grund des den *υἱός* charakterisierenden Prädikats *μονογενής* die Zeit des Origenes als frühesten Termin vorschlagen zu können. Im übrigen hat er mit Recht betont, daß es in der Zeit des Neuen Testaments noch keine Bekenntnisformeln, wohl aber Bekenntnistypen gebe, die je nach den Umständen frei variiert wurden, und daß dazu auch das erst später mit der dreigliedrigen Taufformel zusammengewachsene Christusbekenntnis wie auch zweigliedrige Bekenntnisse zu Gott und Christus gehören. — Demgegenüber sind ein gewaltiger Rückschritt die Ausführungen von Feine⁶, der ein wahrscheinlich unter der Führung des Petrus, jedenfalls schon in der Zeit des Neuen Testaments vorhandenes, ausgeprägtes Taufbekenntnis konstruiert, das die Mutter aller andern Symbole gewesen sein soll. Die methodisch höchst anfechtbare Beweisführung berücksichtigt

¹ Ebenda S. 112—116. ² Ebenda S. 269—274.

³ *Festgabe für A. v. Harnack*. Tübingen 1921, Mohr. 226—242. Auch separat erschienen.

⁴ Joh. Hausleiter *Trinitarischer Glaube und Christusbekenntnis in der alten Kirche* (Beitr. z. Förd. christl. Theol. XXV 4). Gütersloh 1920, Bertelsmann. 124 S. Reinh. Seeberg, *Zeitschr. f. Kirchengesch.*, N. F. III (1922) S. 1—41.

⁵ *Zeitschr. f. d. neutest. Wiss.* XXI (1922) S. 1—34; XXII (1923) S. 257 bis 279; XXIV (1925) S. 193—202.

⁶ Paul Feine *Die Gestalt des apostolischen Glaubensbekenntnisses in der Zeit des N. T.* Leipzig 1925, Dörffl. u. Franke. 152 S.

weder die formale Struktur des Bekenntnisses, deren Bedeutung die Untersuchungen von Holl, v. Harnack und Lietzmann deutlich gezeigt hatten, noch versucht sie zu zeigen, wie es von dem Gebilde, das der Verfasser konstruiert, überhaupt zu den tatsächlich überlieferten Bekenntnisformen kommen konnte.

Neben den Symbolforschungen sind die für die Geschichte der altchristlichen Liturgien bedeutsamen Forschungen G. P. Wetters zu nennen, die auch vom Urchristentum zur alten Kirche hinüberführen.¹ Ältere Vermutungen aufnehmend und weiterführend, weist der Verf. auf die Spuren in liturgischen und nicht-liturgischen altkirchlichen Quellen hin, aus denen hervorgeht, daß einst eine Auffassung von der eucharistischen Feier lebendig war, wonach in dieser die kultische Epiphanie des Herrn erlebt wurde. Und zwar feiert man im Abendmahl Tod und Auferstehung des Herrn, wobei die Hadesfahrt und die Besiegung des Teufels der Höhepunkt des Mysteriendramas sind, denn jene einst geschehenen Ereignisse erlebt man als gegenwärtig in der kultischen Feier. Der Opfergedanke fehlte diesem Mysterium; die Epiklese weiht nicht die Elemente, sondern ruft den Geist bzw. den Herrn zu den Feiernden, die, so mit ihm geeint, seinen Tod und seine Auferstehung miterleben. Wetter zeigt ferner, daß das Meßopfer ursprünglich in den Opfergaben der Gemeinde bestand, die die Elemente für das heilige Mahl herbeibringt. Aus der Kombination jenes Mysteriums mit diesem Opfer sei das kirchliche Meßopfer entstanden, indem die Geistepiklese zur Konsekration der Elemente wird und die Epiphanie des Herrn eben in den Elementen gesehen wird, mit denen nunmehr der Priester das eucharistische Opfer vollzieht.

Für die Geschichte der Liturgie enthält wichtige Beiträge ein Aufsatz W. Boussets in den Nachr. d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen 1915, phil.-hist. Kl., S. 435—489, und sodann H. Lietzmans ausgezeichnete Untersuchung Petrus und Paulus in Rom.² Boussets Aufsatz betrifft die Übernahme jüdischen liturgischen Gutes in das Christentum; Lietzmans Buch die Geschichte der Kirchenfeste im Altertum. Der römische Festkalender wird untersucht, speziell werden die Feste von Petri Stuhlfeier, von Epiphanien in Rom und von Begleitfesten der Weihnacht im Osten und Westen behandelt. Die Hauptthese des Buches

¹ Gillis P:son Wetter *Altchristliche Liturgien I*. Das christliche Mysterium. Studie zur Geschichte des Abendmahles. *Altchristliche Liturgien II*: Das christliche Opfer. Neue Studien z. Gesch. d. Abendm. (Forsch. z. Rel. u. Lit. des A. u. N. T., N. F. 13 u. 17). Gött. 1921 u. 1922, Vandenh. u. Rupr. VIII 196 u. II 122 S.

² Hans Lietzmann *Petrus und Paulus in Rom*. Liturgische und archäologische Studien. Bonn 1915. Marcus u. Weber. XII 189 S.

gilt der Bestätigung der kirchlichen Tradition vom Märtyrertode des Petrus und Paulus in Rom unter Nero. Der Beweis dafür wird wesentlich durch archäologische Untersuchungen geführt. — Im Anschluß daran sei auch auf K. Holl's wichtige Abhandlung über den Ursprung des Epphanienfestes in den Sitzungsberichten der Berl. Akad. 1917 S. 402—438 hingewiesen, zu der in diesem Archiv schon Weinreich (XIX 1918 S. 174—190) und Boll (ebenda S. 190f.) sich geäußert haben.

Über die Petrustraditionen liegt endlich noch eine sorgfältige Studie von G. Stulfauth vor, die die archäologischen Darstellungen von Petrusgeschichten mit den Petruslegenden der apokryphen Akten konfrontiert.¹ Das Ergebnis ist dies, daß sich in der Kunst Darstellungen von einigen dieser Legenden nachweisen lassen, daß andererseits manche Darstellungen auf Legenden schließen lassen, die uns nicht erhalten sind. Wichtiger noch ist, daß, wo die künstlerischen Darstellungen nicht unmittelbar Legendenszenen bieten, sondern ihren Stoff dem Neuen Testament entnehmen, doch aus den apokryphen Akten die Motive der Auftraggeber und die Auffassung der Künstler verdeutlicht werden können. Der Verf. meint von da aus auch strittige Fragen entscheiden zu können. So hält er die Darstellungen des Petrus mit dem Hahn nicht für Begegnungs- oder Bekenntnisszenen, bei denen der Hahn nur zur Kenntlichmachung der Person des Petrus beigegeben ist, sondern für Verleugnungsszenen, deren Sinn eben durch die legendarische Tradition kenntlich gemacht wird: man beschäftigte sich mit dieser Szene, weil in ihr Petrus als der Typus des gefallenen und wieder zu Gnaden angenommenen Menschen erscheint.

e) Johannesevangelium und Johannesbriefe.

Das Johannesevangelium und die zu ihm gehörigen „Briefe“ behandle ich für sich, da sie einen eigenen Charakter zeigen, dessen geschichtlicher Ort immer noch nicht mit völliger Klarheit erkannt ist. Für die Klärung der Sachlage aber bedeutet die neue Auflage des Kommentars von W. Bauer einen großen Fortschritt.² Der Verf. hat die starke Verwandtschaft Johanneischer Begriffe und Anschauungen mit denen der neuen manichäischen und namentlich mandäischen Parallelen (s. o. S. 103ff.) erkannt und durch viele Beispiele illustriert. Durch diese geraten nun auch die hellenistischen Parallelen, die auch gegen die erste Auflage vermehrt sind, in ein neues Licht, indem der

¹ Georg Stulfauth *Die apokryphen Petrusgeschichten in der altchristlichen Kunst*. Mit 28 Abbildungen. Berlin 1925, de Gruyter u. Co. IX 139 S.

² *Handbuch zum N. T.* 6: *Das Johannesevangelium* von Walter Bauer. 2. Aufl. Tüb. 1925. Mohr. 244 S.

mythologische Hintergrund der betr. hellenistischen Anschauungen hervortritt. Das Evangelium erscheint daher nicht so sehr in der Nähe hellenistischer religionsphilosophischer (speziell Philonischer) Spekulation als vielmehr im Zusammenhang jener kosmologischen und soteriologischen Spekulationen, die vom Orient in Hellenismus und Christentum eindringen (s. o. S. 101). Hat der Verf. auch noch nicht gewagt, alle Konsequenzen zu ziehen, so hat er doch einerseits darauf hingewiesen, daß die eigentümliche, im Johannesevangelium vorausgesetzte Gnosis bis in die vorpaulinische Zeit hinaufreicht, und hat andererseits durch die Zustimmung zur Lokalisierung des Evangeliums in Syrien die Richtung angedeutet, in der sich die Forschung weiter bewegen muß. — Ich selbst habe in einem Aufsatz über den Prolog des Evangeliums wie über die Bedeutung der manichäischen und mandäischen Parallelen in der gleichen Richtung gearbeitet. Den Prolog führe ich statt auf hellenistische Logospekulation vielmehr auf gnostische Mythologie zurück und glaube sogar, daß er vom Evangelisten aus täuferisch-agnostischer Literatur übernommen und christianisiert wurde, indem das fleischgewordene Wort auf Jesus statt — wie ursprünglich — auf Johannes den Täufer bezogen wurde.¹ Im zweitgenannten Aufsatz führe ich den ganzen Aufbau der Johanneischen „Christologie“ auf jenen gnostischen Mythos vom erlösten Erlöser (s. o. S. 100f.) zurück.²

Diese Versuche, den religionsgeschichtlichen Ort des Johannesevangeliums zu bestimmen, haben jedoch ihre Vorläufer in drei bedeutenden Aufsätzen G. P. Wetters, in denen der hellenistisch-agnostische Charakter des Evangeliums auch schon bis zu einem gewissen Grade erkannt ist; und zwar hat Wetter den Begriff der Verherrlichung und die Formel „Ich bin es“ wie die Formel vom Wissen des Gnostikers um seine Herkunft und sein Ziel untersucht.³ Für weniger glücklich halte ich seine dem Johannesevangelium geltende Untersuchung über den Begriff des Sohnes Gottes.⁴ Zwar enthält sie eine Fülle von Material und wichtige Untersuchungen über antike Heilande und θεῖοι ἄνθρωποι, über die Motive des Wundertuns, die Konkurrenz mit der Magie, die Auffahrt zum Himmel usw. Auch ist

¹ *Eucharisterion* usw. H. Gunkel dargebracht 2. (Forsch. z. Rel. u. Lit. des A. u. N. T., N. F. 19, 2). Gött. 1923, Vandenh. u. Rupr. S. 3—26.

² Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. XXIV (1925) S. 100—146.

³ Gillis P:son Wetter in Beiträge zur Religionswiss. IV, S. 42—113. Stockholm, Bonnier bzw. Leipz., Hinr. 1914/15 in Theol. Stud. u. Krit. 1925 S. 224 bis 238; und in Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. XVIII (1917/18) S. 49—63.

⁴ Ders. *Der Sohn Gottes*. Eine Untersuchung über den Charakter und die Tendenz des Johannesevangeliums. Zugleich ein Beitrag zur Kenntnis der Heilandsgestalten der Antike. (Forsch. z. Rel. u. Lit. des A. u. N. T., N. F. 9). Gött. 1916, Vandenh. u. Rupr. V 201 S.

richtig, daß Jesus im Johannesevangelium in manchen Partien als θεῖος ἄνθρωπος gezeichnet wird. Aber der Verf. differenziert wie im Johannesevangelium so in der hellenistischen Literatur nicht zwischen Sinn und Herkunft der einzelnen Motive und übersieht, daß das Material sich wesentlich in zwei Gruppen teilt, die durch den hellenistischen θεῖος ἄνθρωπος und durch den orientalistisch-agnostischen Gottgesandten und Erlöser charakterisiert sind. Immerhin bringt er nicht nur viel Wertvolles, sondern ist auch auf der rechten Spur, was man leider von dem umfangreichen zweiten Teil der Untersuchungen J. Grills über die Entstehung des Johannesevangeliums der 1923 dem 1902 erschienenen ersten Teile gefolgt ist, nicht sagen kann.¹ Hatte der erste Teil wertvolle begriffsgeschichtliche Untersuchungen geboten, so will der zweite Teil nachweisen, daß der Evangelist die alttestamentliche Typologie der neuteamentlichen Schriftsteller durch eine typologische Betrachtung der griechischen Religion und nebenher auch orientalischer Religionen ergänzt habe, und zwar sei das Jesusbild des Evangeliums mit den charakteristischen Zügen des Dionysosbildes gezeichnet. War schon früher für die Geschichte vom Weinwunder Ursprung aus der Dionysoslegende wahrscheinlich gemacht worden, so führt der Verf. nun die Parallele Jesus-Dionysos mit einer ebenso erstaunlichen Phantasie wie Gelehrsamkeit durch. Der Wert des Buches liegt m. E. nur in dem gesammelten religionsgeschichtlichen Material. — Ebensowenig ist G. Bert auf dem rechten Wege, wenn er im Johannesevangelium die Darstellung der Geschichte der seelischen, mystischen Erlebnisse findet, die nach dem Schema des natürlichen Lebens mit seinen typischen Vorgängen, Hochzeit, Geburt usw., gegeben sei.² Richtige Beobachtungen stecken nur in der Partie, die über die Verwandtschaft des Evangeliums mit den Oden Salomos handelt.

Einen richtigen und bedeutsamen Gesichtspunkt für das Verständnis des Johannesevangeliums verfolgt dagegen K. Kundsın in seinen Untersuchungen der topographischen Angaben des Johannesevangeliums.³ Er macht darauf aufmerksam, daß die wichtigsten der topographischen Detailangaben in den von der altkirchlichen Gemeinde-

¹ Julius Grill *Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums. II. Das Mysterienevangelium des hellenisierten kleinasiatischen Christentums.* Tüb. 1923, Mohr. VII 443 S.

² G. Bert *Das Evangelium des Johannes.* Versuch einer Lösung seines Grundproblems. Gütersl. 1922, Bertelsm. 144 S.

³ Karl Kundsın *Topologische Überlieferungsstoffe im Johannesevangelium.* (Forsch. z. Rel. u. Lit. des A. u. N. T., N. E. 22). Gött. 1925, Vandenh. u. Rupr. 80 S. Vorher schon ein Aufsatz desselben in der Ztschr. f. d. neutest. Wiss. XXII (1923) S. 80—91.

tradition festgehaltenen Stätten ihre auffallenden Parallelen haben. Und er meint, daß das nicht nur darauf beruhe, daß jene Stätten zur Zeit des Evangelisten schon eine gewisse sakrale Bedeutung gehabt hätten, sondern daß darin vor allem ein ätiologisches Motiv zum Vorschein komme: daß das Leben Jesu im Johannesevangelium die Geschichte des Urchristentums in Palästina widerspiegele: seine Ausbreitung und Auseinandersetzung mit dem Täuferum wie seine Konzentration in Jerusalem. Wenn, wie ich glaube, der Verf. im wesentlichen richtig gesehen hat, so fällt damit ein neues Licht nicht nur auf zahlreiche Angaben des Evangeliums, sondern auch auf die Heimat des Evangelisten.

Neben solch neuen Bemühungen um das Verständnis des Johannesevangeliums steht die Arbeit, die in den alten Geleisen geht, und die hier gerade besonders unfruchtbar ist. Sie ist zwar würdig repräsentiert in **Zahns** Kommentar; aber gerade dem vierten Evangelium gegenüber versagt des Verf. Scharfsinn völlig, da er von völlig ungeschichtlichen Voraussetzungen an seine Quelle herangeht.¹ Anders ist über **Lütgers** Johanneische Christologie zu urteilen, die unter den Anregungen Ad. Schlatters steht.² Das Buch enthält ausgezeichnete Abschnitte, befriedigt aber schließlich doch nicht, da dem Verf. die Einsicht in das eigentümliche Verhältnis der spezifisch Johanneischen Gedanken zu dem dem Evangelisten überkommenen Begriffsmaterial fehlt. Er hat schon gar nicht das Bedürfnis, über dieses Begriffsmaterial durch eine religionsgeschichtliche Orientierung zu unterrichten, und bringt es so, trotz guter Beobachtungen nicht zu einer eindringenden Analyse der Johanneischen Begriffe.

Zu meinem Bedauern hat mir die 1921 erschienene neue Auflage des feinsinnigen Johanneskommentars von Alfred Loisy nicht vorgelegen. Aus Berichten entnehme ich, daß sie im Unterschied von der ersten Auflage stark unter dem Eindruck der deutschen quellenkritischen Untersuchungen steht: die Grundschrift, die noch aus dem 1. Jahrh. stammt, enthielt mystisch-gnostische Meditationen über den Christus des Kults und Glaubens; eine Bearbeitung aus dem Beginn des 2. Jahrh. glich durch Einfügungen die Schrift an die Synoptiker an und gab ihr den chronologischen Aufbau. Ein letzter Redaktor, 20 oder 30 Jahre später, vervollständigte ihren kirchlichen Charakter durch Überarbeitung und Hinzufügung von c. 21.

In Deutschland haben inzwischen die Versuche der quellenkritischen Analyse nicht geruht, obwohl z. B. **Erich Stange** die Quellenkritik

¹ *Kommentar zum N. T. IV. Johannes* von Theodor Zahn. 5. u. 6. Aufl. Leipz. 1923, Deichert. VI 733 S.

² Wilhelm Lütgert *Die Johanneische Christologie*. 2. Aufl. Gütersl. 1916, Bertelsm. XI 270 S.

durch einen sehr ernsthaften Versuch, die Einheitlichkeit der Sprache des ganzen Evangeliums nachzuweisen, widerlegen wollte.¹ So wenig der Versuch des Verf. gelungen ist, weil die sprachlichen Erscheinungen, die die Psyche des Evangelisten charakterisieren sollen, weder alle auf gleicher Linie liegen, noch auch die schwersten Aporien im Evangelium erklären können, so dankenswert ist die Schrift als Beitrag zur Charakteristik der Johanneischen Sprache. — Seine verschiedenen früheren Beiträge zur Quellenanalyse des Johannesevangeliums hat **W. Soltau** zu einem knappen und klaren Aufsatz verarbeitet, in dem er seine Anschauung von der Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums darlegt.² Der scharfsinnige Verf. sieht zu viel und konstruiert zu schnell; deshalb sind seine oft ausgezeichneten einzelnen Beobachtungen und Vermutungen nicht zu der Geltung gelangt, die sie wohl verdienten. Insbesondere bin ich geneigt, ihm darin recht zu geben, daß die in das Evangelium eingearbeiteten Reden vorher eine Sonderexistenz geführt haben. Daß sie freilich erst nachträglich in das schon abgeschlossene Evangelium eingefügt worden seien, nachdem die Grundschrift sie schon in Einzelheiten benutzt hatte, ist eine nicht nur wegen ihrer Kompliziertheit unglaubliche Hypothese. Sehr viel richtiger sieht hier **H. H. Wendt**, der mit Soltau eine frühere Sonderexistenz der Reden annimmt; nach seiner Meinung ist eben das Evangelium durch die Einarbeitung der Reden in einen aus verschiedenen Quellen geflossenen Geschichtsbericht zustande gekommen. An Wendts Hypothese ist nur das unglaublich, daß die Redenquelle auf den Zebedaiden Johannes zurückgehen soll. Im übrigen stellt sich Wendt seinerseits den Entstehungsprozeß des vierten Evangeliums wohl zu einfach vor und ignoriert manche Schwierigkeiten. Dies ist wohl der Grund, warum seine schon 1900 zum erstenmal vorgelegte Analyse nicht die Anerkennung gefunden hat, die m. E. ihren Grundgedanken gebührt. Der Verf. hat sich daher veranlaßt gefühlt, seine Anschauung noch einmal ausführlich zu entwickeln, und hat dabei eine Übersicht über die wichtigen neueren Untersuchungen gegeben und eine Übersetzung des Textes mit Unterscheidung der verschiedenen Schichten hinzugefügt.³ Zum drittenmal endlich hat der Verf. seine Anschauung kurz dargelegt in einer Schrift,

¹ Erich Stange *Die Eigenart der Johanneischen Produktion*. Ein Beitrag zur Kritik der neuen Quellenscheidungshypothesen u. zur Charakteristik der Johanneischen Psyche. Dresden 1915, Ungelenk. IV 66 S.

² Wilhelm Soltau *Das vierte Evangelium in seiner Entstehungsgeschichte dargelegt*. (Sitzungsber. d. Heidelb. Ak. d. Wiss., phil. hist. Kl. 1916 VI). Heidelb. 1916, Winter. 39 S.

³ Hans Hinrich Wendt *Die Schichten im vierten Evangelium*. Gött. 1911, Vandenh. u. Rupr. 158 S.

die in ihrem Hauptteile den Johannesbriefen gewidmet ist¹, ohne daß die neueste Darstellung eindrucksvoller wäre; denn der Verf. hat sich die neuesten Arbeiten nicht zunutze gemacht, und was er z. B. über das Verhältnis des Johannes zur Gnosis sagt, bleibt auf der Oberfläche. Seine schon früher in einigen Aufsätzen entwickelte Anschauung über die Johannesbriefe (Zeitschr. f. d. neuest. Wissensch. XXI 1922 S. 38—42, 140—146; XXII 1923 S. 57—79; XXIII 1924 S. 18 bis 27) wollen diese alle als aktuelle, an eine bestimmte Gemeinde gerichtete Schreiben verstehen und versuchen den Typus ihrer Frömmigkeit mit reichlicher Modernisierung zu interpretieren.

Seither sind in Deutschland nur kleinere Beiträge zur Quellenkritik erschienen. Eine Scheidung des Evangeliums in zwei Schichten versuchte A. Faure (Zeitschr. f. d. neuest. Wiss. XXI 1922 S. 99—121), ausgehend von der Beobachtung, daß die alttestamentlichen Zitate in der ersten Hälfte des Evangeliums mit einer andern Formel eingeführt werden als in der zweiten. Das Recht dieses Ausgangspunktes hat zwar Fr. Smend (ebenda XXIV 1925 S. 147—150) mit guten Gründen bestritten. Aber davon abgesehen, enthält Faures Aufsatz richtige Beobachtungen, und speziell die Annahme einer *σημεία*-Quelle für das Evangelium scheint mir richtig zu sein. — Nicht neu ist Herm. Sasses Behauptung (ebenda XXIV 1925 S. 260—277), daß Joh. 15—17 in den umgebenden Text eingeschoben sei; neu ist nur seine Deutung: die Kapp. 15—17 sind eine ursprünglichere Version der Abschiedsreden als die in Kapp. 13 und 14 vorliegende. Diese Fassung beruht auf jener und will sie verdrängen, was ihr freilich nicht gelungen ist. Das Wichtigste ist dabei dem Verfasser, daß der Paraklet in der ursprünglichen Fassung niemand anders gewesen sei als der Evangelist selbst, der in der sekundären Fassung dann durch den Geist ersetzt ist. Das scheint mir freilich unannehmbar zu sein.

Im ganzen hat man den Eindruck, daß der Mut verlorengegangen ist, dem Johanneischen Problem durch quellenkritische Analyse beizukommen, nachdem keiner der bisherigen Versuche durchschlagenden Erfolg gehabt hat. In der Tat haben alle bisherigen Versuche zu sehr mit dem Maßstab moderner Logik gearbeitet. Ich bin zwar der Meinung, daß es nur eine Logik gibt, die zu allen Zeiten die gleiche ist, aber erstens sind die Grade ihrer Verwendung verschieden, und zweitens sind unsere Texte nicht nur Produkte des logischen Denkens. Die mit der Logik arbeitende quellenkritische Analyse des Johannesevangeliums sollte also m. E. freilich nicht ersetzt, aber wesentlich ergänzt werden durch

¹ Ders. *Die Johannesbriefe und das Johanneische Christentum*. Halle 1925, Buchhandl. des Waisenh. VI 151 S.

stilistische, form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen. Ansätze zu solchen stecken hier und dort in der bisher besprochenen Literatur, aber die Aufgabe ist nirgends direkt in Angriff genommen. Nur zwei zum Schluß zu nennende Aufsätze machen damit den Anfang. Der eine ist **K. L. Schmidts** Analyse der Geschichte vom Weinwunder zu Kana¹; der andere ist **Windischs** Abhandlung über den Johanneischen Erzählungsstil.² Während K. L. Schmidt an einem einzelnen Beispiel zeigt, wie Tradition und Redaktion zu sondern ist, charakterisiert Windisch an einer Auswahl, nämlich an den Erzählungen, die Eigenart des Stiles. Diese Charakteristik, die die Johanneischen Erzählungen mit den synoptischen vergleicht, stellt mit Recht fest, wie bei Johannes an Stelle der kleinen Perikopen breit ausgeführte Erzählungen, und an Stelle der losen Folge von Einzelszenen die Folge zusammenhängender Szenen getreten ist. Die Charakterisierung der Johanneischen Erzählungen als dramatisch halte ich freilich für eine schwere Täuschung; auch scheint es mir methodisch verfehlt, nicht von den Szenen auszugehen, die ihre synoptischen Parallelen haben, und durch den Vergleich die Johanneische Eigenart zu erfassen; endlich aber ist es sehr fragwürdig, vom „Johanneischen“ Erzählungsstil zu reden, weil es m. E. viel wahrscheinlicher ist, daß der Evangelist diese breit ausgeführten Erzählungen schon in der Tradition vorfand. Johanneisch ist — wenn damit die Eigenart des Evangelisten bezeichnet werden soll — die Verbindung von Erzählung mit Zeugnis und Streitrede; und richtig ist auch, daß der Evangelist das Perikopensystem der Synoptiker überwunden hat. Die Bedeutsamkeit der Stilkritik für das Verständnis des Evangeliums ist so jedenfalls deutlich geworden.

¹ *Harnack-Ehrung*. Leipz. 1921, Hinr. S. 32—43.

² *Eucharisterion*, H. Gunkel dargebracht 2 (Forsch. z. Rel. u. Lit. des A. u. N. T., N. F. 19, 2). Gött. 1923, Vandenh. u. Rupr. S. 174—213.

III. Mitteilungen und Hinweise.

Ein neuer Vorschlag zur Deutung der sator-Formel.

Der Plan, die *sator*-Formel zu deuten, führt in eine wunderliche Welt von rätselhaften Buchstabengebilden zu mystischen und magischen Zwecken, auf ein Gebiet, das in seiner Ausdehnung und Vielgestaltigkeit selbst für den Fachmann schon jetzt schwer übersehbar und in seinem Bestande noch längst nicht endgültig abgegrenzt ist. Einen beinahe unheimlichen Begriff von der Stofffülle gewinnt der Nichtfachmann aus Dornseiffs Buch: „Das Alphabet in Mystik und Magie“. Wenn ich es trotzdem wage, wenigstens über ein Teilthema mitzureden, so nur deshalb, weil die *sator*-Formel aus der Normalebene wie ein einzelner Berggipfel hervorragt, sowohl wegen ihrer Verbreitung und Häufigkeit, als auch durch ihre feine Ausarbeitung und durch die suggestive Kraft, mit der sie zur Ergründung reizt und Gelingen verheißt. Tatsächlich hat man denn auch die *sator*-Formel schon in recht frühen Zeiten und durch die Jahrhunderte hindurch bis heute immer und immer wieder ganz für sich besonders genommen und an ihre Deutung viel Verstand und Geist gewendet. Der langen Reihe von Ringern um das *sator*-Geheimnis¹ schließe ich mich an, natürlich gleich anderen in der Hoffnung, die Siegespalme zugesprochen zu erhalten. Diese Erwartung würde überheblich sein, wenn ich mit meiner Leistung eine nichtachtende oder abfällige Kritik meiner Vorgänger verbinden wollte. Ich bleibe jedoch ein Bewunderer des aus den meisten Lösungsvorschlägen hervorleuchtenden Scharfsinnes und bin mir bloß selber durch meine Erfahrung bewußt geworden, daß zu dem Nachdenken als bestes Stück die Intuition, ein geschenkter Tiefblick kommen muß, um eine befriedigende Lösung zu erzeugen. Ich sagte oben: Ich hoffe, die befriedigende Lösung zu haben; doch bin ich nüchtern genug, auch mit der Möglichkeit einer Widerlegung aus mir entgangenen Gesichtspunkten heraus zu rechnen.

¹ Es genüge die letzten Arbeiten zu nennen, wo die ältere Literatur jeweils verzeichnet ist: Seligmann *Hessische Blätter f. Volkskunde* XIII (1914) 154—183; XX (1921) 1 ff.; Dornseiff *Das Alphabet in Mystik u. Magie*² 1925 79. 179; Zatzmann *Hess. Blätter* XXIV (1925) 98 ff.; Hepding ebd. in den Anmerkungen zu Zatzmann und S. 184. Es sei erwähnt, daß Dornseiff die ihm brieflich mitgeteilte Deutung der Formel als Paternosterkreuz als evident bezeichnete, ebenso der Herausgeber dieses Archivs.

Darf ich nun erst einmal meinen Vorschlag bringen und daran, so gut ich es vermag, eine skizzenhafte Charakteristik anderer Lösungen sowie einige historische Fragen und Anregungen fügen? Dabei erinnere ich mich dankbar an die von Prof. D. Achelis und Prof. Dr. Weinreich empfangene Orientierung über die *sator*-Literatur.

Die *sator*-Formel kann hintereinander als Paliudrom vor- und rückwärts gleichlautend gelesen werden oder sie ist als magisches Quadrat mit vierfacher Potenz von allen Seiten und nach allen Seiten lesbar. Unstreitig ein hübsches Kunstwerk, zumal die einzelnen Zeilen nicht bunten Wirrwarr, sondern Worte, lateinische oder scheinbar lateinische Worte enthalten. Die Schreibweise ist zumeist lateinisch, bisweilen auch griechisch, von koptischen und deutschen Nebenformen abgesehen:

S A T O R		σ α τ ω ρ
A R E P O		α ρ ε π ω
T E N E T	oder:	τ ε ν ε τ
O P E R A		ω π ε ρ α
R O T A S		ρ ω τ α σ

Aus den 25 vorhandenen Buchstaben lassen sich die Anfangsworte des lateinischen Vaterunsers: PATER NOSTER zweimal zusammenstellen, doch so, daß der Buchstabe N, als nur einmal vorhandener Mittelbuchstabe, zum Mittelpunkt benützt wird. Damit bietet sich die Kreuzform zur Darstellung der Lösung an. Übrig bleiben dann vier Buchstaben, und zwar zweimal A und zweimal O. Es erscheint mir nicht gezwungen, weil der kirchlichen Symbolik entsprechend, wenn ich diese Buchstaben deute auf die Anfangs- und Endbuchstaben des griechischen Alphabetes, die seit alters als Sinnbild der Unendlichkeit und Ewigkeit dienen. So würde sich etwa dies Bild ergeben:

	A	
	P	
	A	
	T	
	E	
	R	
A	P	A
	T	
	E	
	R	
	O	
	S	
	T	
	E	
	R	
	O	

Durch welche Vorzüge könnte sich diese Lösung vor anderen Lösungen empfehlen?

Ein Eingehen auf alle Fälle und auf alle Einzelheiten gestattet weder der Ort, noch meine unvollständige Kenntnis; doch treffe ich wohl das Richtige, indem ich die bisher gefundenen Lösungen nach vier Arten scheidet:

1. Soweit ich sehe, die ältesten, aber bis in die Gegenwart in immer neuer Gestalt auftauchenden Lösungen übersetzen die fünf lateinischen Worte und setzen sie mehr oder minder künstlich in einen Gedankenzusammenhang mit Beziehung auf das Landleben (Beispiele: Cabrol, Dict. d'arch. chr. I 2). — Eine Wendung nach der religiösen Seite hin gelingt dabei Sauerhering (Tägl. Rundschau v. 15. 9. 25) durch originelle Ausdeutung des Wortes *sator* und des widerspenstigen Wortes *arepo*. — Auch Zatzmanns Ableitung der Worte aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen (Hess. Blätter für Volksk.) läßt sich als eine den gewöhnlichen Rahmen sprengende Deutung an dieser Stelle nennen.

2. Lösungen, die durch Permutation der Buchstaben zustande kommen (Beispiele bei Dornseiff; besonders fein Graf Hardenbergs Ergebnis).

3. Symbolische Lösungen, wie etwa die mir ohne Quellenangabe zugeflossene Deutung eines italienischen Professors Pansa, die aus der vielfachen Lesbarkeit des Palindroms und magischen Quadrates eine Beziehung findet zu Bibelgleichnissen vom Winde und Rade und ihrer sinnbildlichen Anwendung auf Ewigkeit, Unendlichkeit und Gott.

4. Die Ausdeutung nach Zahlwerten der Buchstaben (Heis) sei nur erwähnt. —

Von sämtlichen heute verfügbaren Lösungsvorschlägen hat noch keiner allgemeine Anerkennung zu erreichen vermocht, wenn man auch auf Grund der neueren Deutungen über den wohl seinerzeit berechtigten Pessimismus Albr. Dieterichs gegenüber der Deutbarkeit mystischer und magischer Buchstabengruppen hinausgelangt ist. Es sieht eben aus, als ob der Weg niemals weiterginge als bis zur Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit, solange man mit den Deutungen nur in der Fläche der Formel sich bewegt. Wie aber, wenn nun hinter der Fläche der Formel, gleichsam räumlich versteckt, ein völlig anderes, für sich selber bestehendes Gedankengebäude läge, wie etwa nach meiner Deutung das symmetrische, sinnvolle und der christlichen Archäologie nicht fremde Paternosterkreuz, von dem zwiefachen AO umsäumt? Mit einem solchen Inhalte würde jedenfalls die *sator*-Formel ihren Schöpfer nicht nur als einen außergewöhnlich kunstreichen und geistreichen Mann charakterisieren, sondern ihn auch als einen Christen erweisen und damit über ihre Herkunft eine erste, entscheidende Aussage tun. Denn der bloße Augenschein der Formel verrät noch nichts davon, daß sie auf christlichem Boden gewachsen sei. Vielmehr würden der Wortlaut und Wortsinn durchaus auch einen heidnischen Verfasser zulassen, den man auch gar nicht selten vermutet hat. Man pflegt ja die Formel unter die antiken Zauberformeln zur Bewahrung von Person und Eigentum vor bösen Gewalten einzuordnen, und tatsächlich ist sie in dieser Weise seit über 1½ Jahrtausenden bis in den modernen Aberglauben hinein unzählig oft als Amulett und Inschrift benutzt worden, und

zwar auch im Bereiche der christlichen Kirche und der Gnosis, im gesamten Europa sowohl wie in Kleinasien, Ägypten und Abessinien.

Damit erhebt sich die Frage nach dem Ursprung der Formel. Die früheste Belegstelle scheint ein koptisches Papyrusamulett des Berliner Museums zu sein. Ob und wie dieses datierbar ist, weiß ich nicht. Ausgeschlossen ist natürlich nicht, daß frühere Zeugnisse noch nicht entdeckt worden oder verlorengegangen sind. Das in meiner Deutung vorkommende AO würde nach Müllers Artikel $A\Omega$ in der Prot. R. E.³ eine Zurückverlegung der Formel bis höchstens zum Ende des 3. Jahrhunderts erlauben. Doch gilt auch hier das oben zum Amulett Bemerkte.¹

Man verläßt also den streng historischen Boden, sobald man es unternimmt, von der Formel selber aus sich ein Bild ihrer Entstehung zu machen. Aber es drängt mancherlei zu einem solchen Versuche. Zunächst ist es, die Richtigkeit meiner Deutung einmal vorausgesetzt, doch seltsam, daß anscheinend schon das 4. Jahrhundert den religiösen Sinn der Formel nicht mehr voll besessen hat und daß dennoch die Kirche es war, die eine nach außen hin so gar nicht christlich gefärbte Formel, und zwar offenbar meist mit magischen Absichten, in häufigsten Gebrauch nahm. Ob sich daraus der Schluß auf eine aus alter Zeit fortdauernde Ahnung von einem christlichen Gehalte der *sator*-Formel ziehen läßt? In welcher Zeit aber könnte noch ein klares Wissen um die Sache lebendig gewesen sein? Am ehesten wohl in einer Zeit, die durch ihre Zustände und Umstände einen besonderen Anlaß und Anstoß gab, christliche Gedanken, insbesondere christliche Symbole wie das Kreuz, das *pater noster* und das AO mystisch zu behandeln oder vor der Umwelt möglichst zu verhüllen. Sofort denkt man an die Christenverfolgungen und zugleich auch an die christliche Arkandisziplin. Zwar ist die Lehre von den sogenannten *cruces dissimulatae*, die als geheime Erkennungszeichen der Kultgenossen oder als Geheimzeichen gegenüber den Feinden dienten, etwas in Mißkredit gekommen, weil solche Geheimtueri doch nicht etwas verbergen konnte, was längst der Öffentlichkeit angehörte; aber allein schon die menschliche Neigung zu geheimnisvollem Zusammenschluß oder Abschluß nach außen würde zumal bei den Anschauungen und Sitten jener Zeit genügt haben, um eine Art Geheimwissenschaft zu begründen und zu hüten, und würde es auch weiterhin erklären, wie im Laufe der Fortpflanzung des Geheimnisses von einer auserwählten Schar zur andern das Wissen um den eigentlichen Sinn des *sator*-Rätsels versickerte und schließlich verschwand. Ziemlich frühe, fehlerhafte und darum sinnlose Abschriften, jedoch in sich wieder zum

¹ Übrigens achtet Müller fast ausschließlich auf die Verbindung des AO mit dem Christogramm, während Dölger (vgl. Dornseiff *Apk.*² 124 Anm. 1) ein isoliertes Vorkommen von AO schon für das 2. Jahrhundert nennt; bei der Herkunft und Bedeutung des AO würde an sich kein noch so nahe an die Entstehungszeit der Apokalypse heranrückendes Datum auffällig sein. — Ob und wann das AO in Verbindung mit dem Paternosterkreuz auf Fundstücken nachweisbar ist, auch, wie früh das Paternosterkreuz selber bezeugt ist, entzieht sich noch meiner Kenntnis.

reinen magischen Quadrate zurechtgebogen, sprechen vielleicht von dieser Entwicklung. Verständlich ist auch, daß seitdem der Eindruck von den wunderbaren äußeren Eigenschaften der *sator*-Formel über einen nachwirkenden Rest christlichen Empfindens bei ihrer Verwendung immer mehr und mehr die Herrschaft gewann und ihre ledigliche Wertschätzung als Schutz- und Abwehrmittel förderte und vollendete. So mag die wohl schönste und sinnigste, ehrwürdige Geheimformel der christlichen Kirche in die Gesellschaft der zahllosen und oft geistlosen Machwerke aus der mystischen und magischen Retorte herabgesunken sein, um gegenwärtig nur noch in den Zauberbüchern des krassen Volksaberglaubens eine vielfache, aber klägliche Rolle zu spielen. Sollte da nicht die Bemühung sich lohnen, der *sator*-Formel durch Aufhellung ihrer Geburt und Jugend, durch Erforschung ihrer Geschichte und ihrer Bedeutung im kultischen und gemeindlichen Leben der alten Kirche den gebührenden Platz wiederzuerobern? Vielleicht darf mein Lösungsvorschlag dazu helfen.

Chemnitz.

Felix Grosser.

Eine verkannte Gottheit.

K. Σ. II (ιτάνις), 'Εφ. ἀρχ. 1841, 658 schreibt: 'Αγδίσιδι | Κλέο[ς]θεοίς. — ἡ ἐπιγραφή αὕτη εἶναι γραμμένη ἐπὶ βωμοῦ λίθου ἐγγωρίου τῆς Λέσβου· ὁ βωμὸς οὗτος ἀνωθεν φέρει ἕνη γλυφῆς στεφάνου παρεμφερούς τοῦ κλάδου τῆς ἀμυγδαλῆς, εἰς ἣν μετεμορφώθησαν τὰ μέλη τοῦ 'Αγδίσιως. Εἰς τὴν μέσην δὲ αὐτοῦ ὑπάρχει γεγλυμμένον ἀρχιτεκτονικόν τι κόσμημα εἰς εἶδος δελτίου, ἐντὸς τοῦ ὁποῦ ἀναγιγνώσκειται ἡ ἐπιγραφή· δὲν δυνάμεθα νὰ δώσωμεν πολλὴν πίστιν εἰς τὴν γραφὴν τοῦ Σ· διότι τότε εἶναι 'Αγδισίς καὶ ὄχι τὸ παρὰ τοῖς συγγραφεύσιν ἀπαντώμενον 'Αγδίσις. — Die zugehörige Tafel zeigt in der Tat die Inschrift ΑΓΔΙΣΣΙΔΙ | ΚΛΕΟΘΘΙΣ.

Den selben Stein hat der große Heinrich Kiepert gesehen, und Boeckh in den Nachträgen zu CIG II p. 1029 herausgegeben, Nr. 2211 b, als *lapis sepulcralis* marmoris candidi, ex parietinis Methymnae. „Dubito de nominibus“. Die Lesung stimmt bis auf die Form, Σ für Σ, völlig mit dem Bilde der 'Εφημερίς, das übrigens, wie aus der Vorbemerkung zu Nr. 651 hervorgeht, von dem sehr achtungswerten K. Φιντικλῆς, einem Freunde A. Kirchhoffs, herrührt. Paton IG XII 2, 524 sagt nur nunc latet vel periit *lapis sepulcralis* . . . und hat 'Αγδισίς unter den nomina virorum et mulierum. Doch ahnte ihm nachher die Wahrheit; der Index VII S. 152 enthält „'Αγδισίς (dea?) 524“.

Die Sache liegt klar. An der unabhängigen Lesung zweier hochachtbarer Zeugen ist kein Zweifel. Wir haben einen Altar mit der Weihung 'Αγδίσιδι Κλέοθθεοίς. Den Namen des Weihenden setzt Bechtel H. Pers. 240 ohne erkennbare Beziehung hinter Κλεό-θινος (Pharsalos). Die Göttin ist die große Mutter von Pessinus Strab. XII 567; Knaack RE³ I 767; I. Keil Öst. Jahresh. 18 (1915) 76. Zur dialektischen Erklärung finde ich weder bei Bechtel noch bei Hoffmann ausreichendes Material; man hat dem Namen nicht getraut.

Auch Latyschew hat es nicht getan, der IGOP. Eux. II 31 in der Inschrift von Pantikapeion *Πλουσία ὑπὲρ τῶν θυγατέρων κατὰ πρόσταγμα ΑΓΓΙΣΣΙ* ἀνέθηκε abschrieb, jedoch willkürlich, nicht anders als Pittakis, dem er sonst gewiß weit überlegen war, *Ἀγγίσι* umschrieb. Um so mehr ist zu schätzen, daß P. Kretschmer Einl. Gesch. gr. Spr. 195² an *Ἀγγίσει* festhält; C statt E ist kaum als Variante zu rechnen. Für den Schwund des δ führt er noch die Inschrift unbekannter Herkunft aus Venedig CIG IV 6837 an: *Μητρί θεῶν Ἀγγίσει Ἀμέριμος οἰκονόμος τῆς πόλεως εὐχὴν*. Das gewöhnliche *Ἀγδιστις* geben Strabo u. a. Schriftsteller; *Ἀγδίστει ἐπηκόωι* Dittenberger Or. 28 unter Ptolemaios Philadelphos aus Gizeh; [*Μητροῦς*] *θεῶν Ἀγγδίστειων* CIG 3886₄. add. p. 1103. Den Namen leitet Pausanias I 4, 5 von dem über Pessinus liegenden ὄρος τὴν Ἀγδιστιν, Arnobius V 5 von der petra Agdus ab, deren von Fick behauptete Verwandtschaft mit ὄχθος ganz unsicher ist, da die Vokale nicht überstimmen (Kretschmer a. a. O. im Text); also ebenso zu bewerten wie die *Σιτυληνή* und *Λινδυμηνή*. Für den Dativ-ιδι der lesbischen Inschrift halfen uns die späten lesbischen Analogien von *Ἰσι-δι* und *Σαράπιδι* IG XII 2, 98. 113. 114 nichts.

Berlin-Westend.

F. Hiller von Gaertringen.

Dionysos in Jerusalem.

Otto Kern hat in diesem Archiv Bd. XXII S. 198 f. auf das im II. Makk. 6, 7 erwähnte Dionysosfest in Jerusalem hingewiesen, von dem es dort heißt: *γενομένης δὲ Διονυσίων ἑορτῆς ἠναγκάζοντο οἱ Ἰουδαῖοι κισσοῦς ἔχοντες πομπεῦν τῷ Διονύσῳ*. Dazu vergleicht Kern die Stelle bei Hippolytos: *Περὶ τοῦ σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ χριστοῦ καὶ περὶ τοῦ ἀντι-χρίστου* 49, wo es von Antiochos Epiphanes heißt: *ὢν ἔκγονος Ἀλεξάνδρου τοῦ Μακεδόνα. Καὶ αὐτὸς τοῖς τότε καιροῖς ἐπαρθεὶς τῇ καρδίᾳ ἔγραψε ψήφισμα βωμοῦς πρὸ τῶν θυρῶν τιθέντας ἐπιθύσειν καὶ κισσοῖς ἕστεφανωμένους πομπεῦν τῷ Διονύσῳ, τοὺς δὲ μὴ βουλομένους ὑποτάσσεσθαι, τούτους μετὰ ἐμπαιγμὸν καὶ ἐτασμὸν βασάνων ἀναρεῖσθαι*. Kern meint, diese Stelle gehe ohne Zweifel auf Iason von Kyrene zurück, und mit ihr müsse man dann I. Makk. 1, 55 verbinden, wo zwar von Dionysos nicht die Rede sei, wo es aber auch ähnlich wie bei Hippolytos heiße: *Καὶ ἐπὶ τῶν θυρῶν τῶν οἰκιῶν καὶ ἐν ταῖς πλατείαις ἐθυμῶν*. Kern schließt daraus, daß die Opfer vor den Haustüren eben zur Dionysosfeier gehört hätten. Nun ist es aber sicher, daß Hippolytos den Iason nicht vor Augen gehabt hat, denn er gibt unmittelbar nach der angeführten Stelle seine Quelle deutlich an, indem er sagt, wer Näheres wissen wolle, könne es *ἐν τοῖς Μακκαβαϊκοῖς* finden. Er hat eben nur die Angaben der beiden Makkabäerbücher miteinander kombiniert. Die überraschende Behauptung, Antiochos Epiphanes sei ein Nachkomme Alexanders des Großen, ist das Ergebnis einer flüchtigen Lektüre von I. Makk. 1, 8 ff.; die Worte *ἔγραψε ψήφισμα* zeigen, daß Hippolytos einen Volksbeschluß nicht von einem königlichen Erlaß unterscheiden kann, der im

I. Makk. 1, 41 und 51 erwähnt wird, während II. Makk. nichts von ihm sagt. Die oben angeführte Stelle I. Makk. 1, 55 bezieht sich übrigens nicht ausschließlich auf Jerusalem, sondern, wie der vorhergehende Vers zeigt, auch auf andere Städte und besagt ganz allgemein, daß die in V. 44—47 gegebenen Bestimmungen des Königs ausgeführt sind. Man kann also nicht mit Sicherheit daraus schließen, das jene Opfer vor den Häusern und auf den Straßen gerade bei der Feier für den Dionysos dargebracht worden sind. Wenn Hippolytos nachher noch bemerkt, Antiochos habe von Gott die gebührende Strafe erhalten, so wird er dabei weniger an I. Makk. 6, 8—13 gedacht haben als an die wirkungsvollere Darstellung in II. Makk. 9, 5—28, zumal gerade der Verfasser dieses Buches regelmäßig zu betonen liebt, wie genau sich Schuld und Sühne bei den Frevlern gegen Iahwe zu entsprechen pflegen. So interessant es wäre, eine vom II. Makk. unabhängige Benutzung des Iason von Kyrene bei Hippolytos nachweisen zu können, wir müssen darauf verzichten.

Kern will ferner noch ein Zeugnis dafür beibringen, daß ein Dionysosheiligtum in Jerusalem existiert hat. An sich bedarf es eines solchen Zeugnisses kaum, denn wenn in Jerusalem eine *πομπή* für den Gott veranstaltet wird, so muß man doch voraussetzen, daß unter den I. Makk. 1, 47 erwähnten Altären, Heiligtümern und Götterbildern auch solche des Dionysos dort vorhanden waren. Die von Kern angeführte Stelle aus Iohannes Lydus (*de mensibus* IV 53, p. 109, 18 Wunsch) lautet: *Ἕλληνας δὲ τὸν Ὀρφῆως Διόνυσον, ὅτι, ὡς αὐτοὶ φασιν, πρὸς τῷ ἀδύτῳ τοῦ ἐν Ἱεροσολύμοις ναοῦ ἐξ ἐκατέρων σταδίων τὸ πρὶν ἄμπειλοι ἀπὸ χροσσοῦ πεποικιλμένοι ἀνέστειλον τὰ περιπετάσματα ἐκ πορφύρας καὶ κόκκινου πεποικιλμένα, ἐξ ὧν καὶ ὑπέλαβον Διόνυσον εἶναι τὸ ἱερόν.* Aber darin wird doch nur eine verkehrte Auffassung der Hellenen erwähnt, nicht die Existenz eines Dionysosheiligtums.

Und wenn Kern weiter fragt: „Sollte es sich hier nicht auch letzten Endes um die Hellenisierungsbestrebungen des Antiochos Epiphanes handeln?“ so ist das unbedingt zu verneinen. Einmal, weil der König bekanntlich den Tempel dem Olympischen Zeus geweiht hat, zweitens weil zu seiner Zeit der berühmte goldene Weinstock noch gar nicht existiert hat. Im I. Makk. 1, 21 ff. und danach bei Iosephus ant. XII 250 wird die Plünderung des Tempels genau geschildert, und alle goldenen Prunkstücke werden nebst den Vorhängen erwähnt, von dem Weinstock aber ist keine Rede; und ebenso steht es bei der Schilderung des Besuchs des Pompejus im Tempel und der Plünderung durch Crassus bei Iosephus ant. XIV 72; 105 ff., bell. I 152, obwohl auch hier die Vorhänge mit dem Balken, der sie hielt, besonders genannt werden. Der Weinstock ist erst an dem herodianischen Tempel angebracht worden, wie Iosephus ant. XV 395 erzählt. Er hat großen Eindruck gemacht, und erst danach konnte der von Iohannes Lydus erwähnte Irrtum der Griechen entstehen, den auch Tacitus hist. V 5 erwähnt, obwohl er die Gleichsetzung des Judengottes mit Dionysos ablehnt, während Plutarch,

quaest. conv. IV 5, sie eifrigst verfiicht, allerdings ohne dabei des Weinstocks zu gedenken.

Göttingen, im Juli 1925.

Hugo Willrich.

A curse from Cyrene.

In an inscription assigned by Dr. Ferri to the beginning of the fourth century B. C. the people of Cyrene place on record their gift of citizenship to members of their mother-state Thera.¹ After the decree proper comes an oath supposed to have been sworn by the colonists sailing from Thera and by the Theracians who remained at home. In it they undertake that Battus shall go forth, that if the colony fails he and his companions shall on their return enjoy all the privileges of citizenship, and that whosoever is chosen to go must go; the penalty for disobedience is death, and is to be inflicted also on any who shelter offenders. The text continues thus (l. 40 sqq.) ἐπὶ τούτοις ὄρκια ἐποίησαντο οἱ τε αὐτεῖ μένοντες καὶ οἱ πλείοντες οἰκίζοντες καὶ ἀρὰς ἐποίησαντο. τὸς ταῦτα παρβεῶντας καὶ μὴ ἐμμένοντας ἢ τῶν ἐλ Λιβύα οἰκεόντων ἢ τῶν αὐτεῖ μενόντων κηρίνος πλάσσαντες κολοσὸς κατέκειον ἐπαρεώμενοι πάντες συνελθόντες καὶ ἄνδρες καὶ γυναῖκες καὶ παῖδες καὶ παιδίσκαι τὸν μὴ ἐμμένοντα τούτοις τοῖς ὄρκίοις ἀλλὰ παρβεῶντα καταλείβεσθαι νιν καὶ καταρρῆν ὥσπερ τὸς κολοσὸς, καὶ αὐτὸν καὶ γόνον καὶ χρήματα· τοῖς δὲ ἐμμένουσιν τούτοις τοῖς ὄρκίοις καὶ τοῖς πλείοσι ἐλ Λιβύαν καὶ τοῖς μένοισι ἐν Θήρᾳ ἡμεν πολλὰ καὶ ἀγ.θά καὶ αὐτοῖς καὶ γόνοισι.

The use of the curse as a sanction in Greek law and belief in its power hardly need illustration², nor again would the burning of wax images in private magic, though the precise statement of the relation between the wax image and the man cursed affords an interesting parallel to Theocr. II 28

ὡς τοῦτον τὸν κηρὸν ἐγὼ σὺν δαίμονι τάκω
ὡς τάκοιθ' ὑπ' ἔρωτος ὁ Μύνδιος αἰτίᾳ Δέλφισ.³

What is significant here is that the community reinforces the magical potency of the curse with a magical act, identical with the practice of what we regard as anti-social black magic, and directed at a prospective individual or individuals (including naturally their descendants).⁴

¹ *Alcuni iscrizioni di Cirene* (*Abh. preuß. Ak. Wiss.* 1925, v), 19ff.: Tafel II 2.

² Cf. K. Latte *Heiliges Recht*, 61 ff.

³ For the solemn emphasis of νιν in the inscription cf. Pind. *Pai.* VI 113 ὤμοσε γὰρ θεός, γρηαῖον δὲ Πρίαμον πρὸς ἐραεῖον ἦραρε βωμὸν ἐπενθορόντα, μὴ νιν εὔφρον' ἐς οἶκον μήτ' ἐπὶ γήρας ἰξέμεν βίον.

⁴ We are familiar with the practice of weather-magic by a community. H. J. Rose *Classical Review*, 1922, 17 sq., has explained the burning of captured weapons in honour of Lua Mater as intended to destroy by sympathetic magic the arms still in possession of the enemy; cf. his *Roman Questions of Plutarch*, 186 (note on ch. 37).

Such a proceeding is altogether different from the symbolical acts which often accompany an oath.¹

Whether the oath and the account of the accompanying act rest on genuine tradition from the past or not, they represent what the citizens of Cyrene in the fourth century thought their ancestors capable of doing, and they are therefore a valuable addition to our knowledge of Greek religious history.

Clare College, Cambridge.

A. D. Nock.

Zu den epidaurischen Wundergeschichten.

In der Thersandrosgegeschichte (IG IV 2. Nr. 952 Z. 69ff.) sind nach der Veröffentlichung der von Cavvadias neu hinzugefundenen Bruchstücke (*Αρχαιολ. Έφημ.* 1918, 155ff.), durch welche alle früheren Ergänzungen, auch die von Weinreich in der Sylloge³ no. 1169, 69ff. vorgeschlagenen, an entscheidenden Punkten widerlegt wurden, noch zwei Stellen nicht ganz klar. Cavvadias ergänzt Z. 74/75: *Τᾶς δὲ πόλεως τῶν Ἀλικῶν [ἀγγε]λ[λ]ούσας τὸ γεγενημένον.* Nun gibt aber ἀγγέλλω in diesem Zusammenhang keinen rechten Sinn. Es könnte sich hier nur um eine Meldung nach Epidaurus handeln, aber dann ist es recht merkwürdig, daß *εἰς Ἐπίδαυρον* nicht gesagt ist; außerdem kommt nachher keine Antwort, der Gott von Epidaurus scheint also völlig zu versagen, was eigentlich nicht dazu angetan ist, für ihn Propaganda zu machen. Auch ist die Zusammenstellung ἀγγέλλουσας καὶ διαποροῦμένας recht sonderbar. Auf dem Stein ist sichtbar ^ . ∪ ΥΣΑΣ. Die zwei angefangenen Hasten des fünften Buchstabens können natürlich geradesogut wie zu einem Λ zu Δ oder Α ergänzt werden. Dann lassen sich die Reste auch zu [MANΘ]Α[N]ΟΥΣΑΣ ergänzen, was einen klaren Sinn gibt.

In Z.81 ist auf dem Stein zu lesen *ἰδρύσατο τέμενος Ἀσκληπιοῦ υ θεοῦ μαντευσθέντα.* Cavv. ergänzt *[αὐτεῖ καὶ τὰ ὑπὸ το]ῦ θεοῦ μαντευσθέντα*, doch ist *αὐτεῖ* an dieser Stelle überflüssig. Möglich wäre dafür *εὐθύς* (vgl. Z. 116 καὶ τὰ γούνατα ἰσχυρὰ γενέσθαι εὐθύς). Richtig ist aber wohl *[καὶ τὰ λοιπὰ ὑπὸ το]ῦ θεοῦ μαντευσθέντα*, weil dadurch ausgedrückt ist, daß die vorhererwähnte Errichtung des τέμενος auch ein μάντευμα des Gottes ist.

Tübingen.

Otto Herzog.

Ostereier.

Zu den von F. Kluge in dieser Zeitschrift Bd. XX (1923/24), S. 356 ff. veröffentlichten Ausführungen über das Alter und die Herkunft des Ostereies erlaube ich mir die folgenden Bemerkungen, die sich mir aus meiner mehr durch den Zufall als durch systematische Nachforschungen über den Gegenstand entstandenen Materialsammlung zur rheinischen Volkskunde ergaben.

¹ As for instance in Livy I 24, 8 *si (populus Romanus) prior defecit publico consilio dolo malo, tum tu ille Diespiter populum Romanum sic ferito, ut ego hunc porcum hic hodie feriam, tantoque magis ferito, quanto magis potes pollesque.*

Was die gefärbten Eier angeht, so sind diese am Mittelrhein schon vor der von Kluge genannten Zeit nachweisbar.

Nach einem Bericht des Pfarrers Konrad Noll von Rüdesheim a. Rh. vom Jahre 1601¹ begaben sich damals im Rheingau die Kinder auf Gründonnerstag zu ihren Paten und Goten, um von ihnen (gefärbte?) Eier und Brezeln in Empfang zu nehmen. Zu Ostern erhielten die Kinder von den Lehrern in der Schule gefärbte Eier: „Vielfach wurden die Eier bemalt und dann die Farbe mit Scheidewasser weggeätzt, worauf vielerlei Figuren auf dem Ei entstanden. Vielfacher Luxus herrschte hierin.“ Vom Osterhasen, den heute am Rhein jedes Kind kennt, ist auch hier nicht die Rede.²

Daß die Gründonnerstageier am Rhein und im Gebiet des Taunus ursprünglich nicht, wie Kluge will, Zinseier darstellen, sondern eine Rolle in alten Fruchtbarkeitsfesten spielten, scheint aus mancherlei Volksbräuchen und -meinungen hervorzugehen, die z. T. noch heute im Nassauischen lebendig oder doch noch nicht vergessen sind. Jedenfalls entbehren diese Bräuche, die offenbar alt sind, hierzulande jeder kontrollierbaren Beziehung zu einem Rechtsbrauch, während ihre Verwandtschaft mit Fruchtbarkeitsriten deutlich zu Tage liegen dürfte. Im Tal der Weil z. B., eines Nebenflüßchens der Lahn, und anderswo im Taunusgebiet³ verkauft niemand ein Gründonnerstagei. Diese Eier werden vielmehr mit Vorliebe zur Brut verwandt, da die daraus erbrüteten Hühner als besonders fruchtbare Legerinnen gelten und überdies, wie man glaubt oder glaubte, die merkwürdige Eigenschaft haben, daß sie alle Jahre die Farbe wechseln. Soweit die Eier nicht zur Zucht Verwendung finden, verwertet man sie nur im eigenen Haushalt, weil ihnen eine „besondere Kraft“ innewohnen soll; in einzelnen Orten ist man der Ansicht, daß sie vor Bruchleiden schützen.

Diese und andere geheimnisvolle Eigenschaften schreibt man allerdings auch den Karfreitagseiern zu. „Wenn ein schwarzes Hinckel auf Charfreitag legt, das Haus trifft das Jahr aus keyn Unglück“, heißt es in einer Rheingauer Handschrift aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts.⁴ Und an derselben Stelle⁵ findet sich die Anweisung: „Auf Ostern iß hart gesotene Eyer, dann bist du das gantze Jahr gesund“.

Weit verbreitet und von jung und alt geübt ist das „Kippen“ („Duppchen“) und Werfen („Ditzen“) mit gefärbten Eiern zu Ostern, das an vielen Orten — meist am Ostermontag — seit alters an bestimmten, bezeichnende alte Namen führenden Plätzen statt fand, so in Diez an der Lahn auf dem sog. „Osterwasem“⁶, in Dillenburg und Nanzenbach

¹ s. F. W. E. Roth *Zeitschr. für Kulturgesch.*, II 1895 S. 183 ff, bes. S. 186.

² Der Aufsatz von E. Stemplinger *Der Osterhase* (Bayrische Staatszeitung 1924 Nr. 92 vom 19. April) ist mir seither nicht zugänglich gewesen.

³ s. *Der Landbote* (Beilage zum Wiesbadener Tagblatt) 1908, 14; 1910, 16; 1912, 17.

⁴ s. F. W. E. Roth a. a. O. S. 187.

⁵ ebd. S. 188.

⁶ s. *Der Landbote* 1909, 17.

auf dem Westerwald auf dem sog. „Osterwieschen“.¹ Ich erwähne hier auch diesen Brauch, weil der allerdings einem andern deutschen Sprachgebiet angehörige Lexikograph Caspar Stieler (1691) bei dem Worte „Kippen“ bemerkt²: „Mit roten Eyern kippen *ovis paschalibus collidendo certare*“. Wenn auch, wie Kluge feststellte, das Wort Osterei in unserm Sinne zuerst 1741 in dem Teutsch-Lateinischen Wörterbuch von Joh. Leonh. Frisch belegt wird, so läßt doch die lateinische Bemerkung Stielers vielleicht durchscheinen, daß es schon 50 Jahre vorher im heutigen Sinne in der deutschen Sprache vorhanden war.

Wiesbaden.

Adolf Bach.

Weihnachtsgebräuche der Serbokroaten.

Allen, die sich näher mit Weihnachtsgebräuchen beschäftigen, wird es hochwillkommen sein, die reichhaltigen und altertümlichen Weihnachtsgebräuche der Serbokroaten musterhaft dargestellt zu finden.³ Der erste Teil der Arbeit behandelt den Festkalender der Weihnachtszeit von Advent bis zum Dreikönigstag und bringt eine außerordentliche Fülle von lehrreichen Einzelheiten und örtlichen Verschiedenheiten. Der zweite Teil ist auf Grund reichen Vergleichsmaterials aus dem sonstigen europäischen und besonders aus deutschem Gebiet der Deutung der Gebräuche gewidmet: den Grundstock der serbokroatischen Weihnachtsgebräuche bilden antike Kalendengebräuche (Umzüge, Geschenke, Gabentisch, Anfangszauber, Prognostika, Licht, Feuer, Baumgrün), die sich mit heidnisch-slavisches Gebräuchen, (die stärker hervortreten bei der Verehrung des Wassers, der Himmelskörper, bei den Bräuchen mit den Opfertieren) und christlichen Elementen vereinigt haben. Es läßt sich vermuten, daß die heidnischen Slaven im Mittwinter ein Mondfest mit Fruchtbarkeitsriten und Totengedenken feierten. Auch nach der Einwanderung auf der Balkanhalbinsel waren die Südslaven starker Beeinflussung von Byzanz und Rom ausgesetzt. Das christliche Weihnachtsfest als mittelalterlicher Jahresbeginn hat viele Kalendengebräuche an sich gezogen, und die Entstehung einer neuen Schicht von Neujahrsbräuchen veranlaßt. Der Einfluß der Nachbarvölker war scheinbar gering. Deutscher Herkunft ist der Christbaum, der Gugelhupf, und ebenso wirkt deutscher Einfluß in Weihnachtsliedern und -spielen. Bezeichnend für die volkstümliche Weihnachtsfeier ist der „Badnjak“, d. i. der Weihnachtsklotz, das Weihnachtstroh und das ausgebildete Zeremoniell mit dem ersten Besucher. Sehr dankenswert ist das überaus reiche Stichwörterverzeichnis.

¹ s. Jos. Kehrlein *Volkssprache und Volkssitte in Nassau*. Bonn 1872. *Namenbuch* S. 514.

² C. Stieler *Der deutschen Sprache Stammbaum und Fortwachs* (1691) 958.

³ *Die Weihnachtsgebräuche der Serbokroaten*, vergleichend dargestellt von Prof. Dr. Edmund Schneeweis, Lektor der Universität Belgrad. *Ergänzungsband XV der Wiener Zeitschrift f. Volkskunde*, 1925. 232 S.

Den Weihnachtsklotz hält der Verfasser für einen aus der Antike stammenden Brauch, der dann von einheimischer Baum- und Feuerverehrung durchdrungen wurde. Mit Recht wird darauf hingewiesen, daß wahrscheinlich auch bei anderen indogermanischen Völkern die heidnische Baum- und Klotzverehrung auf den Weihnachtsblock übergegangen ist. Diese Andeutung ließe sich sicher fruchtbringend weiter ausbauen. Den Weg dazu hat R. Meringer, *Indogermanische Forschungen* 16, 151 f. gewiesen. Auffallend ist die Übereinstimmung der Behandlung des Badnjak mit der der Hausgötzen zu Weihnachten, z. B. der Faksar-Niederdeutsche in Norwegen. (Vgl. Rikard Berge, *Husgudar i Noreg* u. L. Weiser, *Germanische Hausgeister und Koblode*, Z. f. Volkskunde Jahrg. 4, H. 1.) Das Weihnachtsstroh geht nach Ansicht des Verf.s auf die altarische Feststreu zurück. Für den neueren Volksglauben ist aber bemerkenswert, daß das Weihnachtsstroh, in Serbien so gut wie in Skandinavien, — soweit nicht die christliche Deutung, es sei eine Erinnerung an die Geburt Christi im Stalle zu Betlehem, vorherrschend ist — und die Spiele auf ihm als reine Fruchtbarkeitszauber gekennzeichnet sind. Das Stroh wird geradezu als Erntefeld aufgefaßt und die Spiele ahmen das Dreschen, im Norden besonders das Fangen und Töten des Korntieres nach, hier soll das Stroh außerdem noch von der letzten, bedeutungsvollen Garbe sein. (Vgl. Martin P. Nilsson, *Julkärven, Folk-tankar och Folkminnen* 1922, L. Weiser, Jul, 31 ff.) Dem ersten Besucher, dem „Glücksbringer“, kommt eine besondere Bedeutung zu, von ihm hängt Unglück oder Glück des neuen Jahres ab. Manche überlassen es dem Zufall, wer zuerst kommt, die meisten aber bestellen einen hübschen, gesunden Knaben. Vor ihm darf kein Fremder ins Haus, und niemand will auch gern die Verantwortung für das künftige Geschick übernehmen. Im allgemeinen vermeidet man, wohl hauptsächlich aus diesem Grunde, Besuche am Christtag. Die Tatsache, daß Besuche am Christtag in Schweden für unpassend gelten (Nilsson, *Årets folkliga fester*, 256) und daß man in Schonen früher einen Besucher sogar mit heißem Wasser zur Strafe überschüttete (Nils Keyland, *Julbröd, Julbockar och Staffanssång*, 22), beruht scheinbar auf einer ähnlichen Vorstellung.

Wien.

Dr. Lily Weiser.

Ein christliches Zauberbuch und seine Vorlage.

Auf einen hübschen Kleinfund möchte ich aufmerksam machen, den A. Barb (*Der Österreichische Limes* Heft 16, S. 54f.) mustergültig herausgegeben und erklärt hat. Bei Carnuntum hat sich in einem verschlossenen Steinsarge des dritten Jahrhunderts unter anderen Beigaben ein zusammengerolltes Plättchen Silberblech mit der Inschrift gefunden: *Πρὸς ἡμικράνι(ο)ν. Ἀνταυρα ἐξῆλθεν ἐν τῆς θαλάσσης. ἀνεβόησεν ὡς ἔλαφος, ἀνέκραξεν ὡς βοῦς. ὑπαντᾷ αὐτῇ Ἀρτεμις Ἐφεσ[ία]. Ἀνταυρα, πο[ύ] ὀπά-
γ<ε>εις, τὸ ἡμικρ[άνιο]ν; [μ]ῆ οὐ[κ] εἰς τὰ ν . . .* Der Dämon wird, wie die Nachbildungen zeigen, zu Anfang mit seinem Eigennamen, am Ende als die Krankheit, die er bewirkt (Migräne), bezeichnet.

Damit ist die Vorlage für ein christliches Amulett gefunden, das nach meiner Erinnerung in verschiedenen Grundformen und Fassungen handschriftlich erhalten ist. Zwei Fassungen einer Grundform bietet Barb, eine aus Pradels bekannter Veröffentlichung (RGVV, Bd. III 3, S. 15f.), eine, die ich im Poimandres nur erwähnte, aus dem Paris. gr. 2316. Letztere beginnt: *Πρὸς τὸ ἡμικράνον. Εἰς τὸ μέγα ὄνομα τοῦ θεοῦ τοῦ παντοδυναμένου. ὡς ἐξήρατο τὸ ἡμικράνον, τὸ ἡμισον τοῦ ἡμικράνον, τὸ σύνεργον τοῦ διαβόλου, ἀπὸ τὰ βάθη τῆς θαλάσσης καὶ ἀπήνησεν (αὐ)τῷ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς; καὶ ἐρώτησεν αὐτῷ: „ποῦ ὑπάγεις, τὸ ἡμικράνιον, τὸ ἡμισον τοῦ ἡμικράνον“; καὶ ἀπεκρίθη καὶ εἶπεν „κύριε“, κτλ. Pradels Text beginnt: *Εὐχὴ ἡμικράνη εἰς πονοκέφαλι. Ἡμικράνον ἐξήρατο ἀπὸ θάλασσαν κρουόμενον καὶ βρυχούμενον. καὶ ὑπήνησε αὐτῷ ὁ κύριος; ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ εἶπεν αὐτῷ: „ποῦ ὑπάγεις, κράνιον καὶ ἡμικράν καὶ πονοκέφαλι“; — folgen weitere Krankheitsnamen). Beidemale erklärt der Dämon, in einen Knecht Gottes fahren zu wollen, und wird statt dessen in die wilden Berge verbannt.¹ Den Schluß bildet beidemale die Formel der Meßliturgie *στῶμεν καλῶς, στῶμεν μετὰ φόβου*.**

In Kleinigkeiten möchte ich aus den Möglichkeiten, die Barb vorichtig offen läßt, das mir Wahrscheinliche herausheben. Dem Heiden in Carnuntum werden seine Amulette mit in den Sarg gegeben, denn wie im Leben braucht er auch dort Schutz gegen die Dämonen; daß auch das Amulett gegen Kopfschmerz beigefügt wird, ist begreiflich; man durfte es ja nicht aufrollen und lesen. Es stammt, wie die Überschrift zeigt, aus einer Sammlung; auf sie kommt es an. Der Mann, der ein nach ihrer Vorschrift gefertigtes Amulett sich gegen seine Kopfschmerzen erwarb, braucht nicht Grieche gewesen zu sein, ja vielleicht nicht einmal Griechisch gekannt und am wenigsten natürlich selbst Beziehungen zu Ephesos gehabt haben. Aber die Sammlung, aus der die Formel stammt, hat doch wohl ganz oder teilweise Beziehung zu ephesischer Zaubersliteratur gehabt. Noch jetzt spielen in unseren christlichen Sammlungen die *ἐπιτὰ ἐν Ἐφέσῳ παῖδες*, die natürlich für irgendwelche heidnischen Schutzgeister eingetreten sind, eine hervorragende Rolle, und für Ephesos paßt die Vorstellung der *Ἀνταρρα*, die Barb überzeugend als den Gegensatz zur *Ἀύρα* erklärt, also als den Schadenswind, der aus dem Meer, bzw. den dort schon sich bildenden Lagunen, kommt, besonders gut.² Die Überschriften in den christlichen Sammlungen zeigen jetzt, daß die heidnischen Formeln nicht einzeln, sondern in kleinen Corpora übernommen und christianisiert wurden. Die Tätigkeit ihrer christlichen Redaktoren möchte ich etwas schärfer betonen. Wie solche Texte dann wandern, kann der abessinische Zauber lehren, für den ich einst dem

¹ Danach können wir uns eine Vorstellung von der Fortsetzung des heidnischen Textes machen. Für den „Begegnungstypus“ in den Amuletten vgl. jetzt die Sammlungen von E. Peterson *Εἰς ΟΕΟΣ* S. 109f. Er entspricht einem Typus der älteren Offenbarungsliteratur.

² Ein anderer Teil der christlichen Texte weist deutlich auf jüdische Quellen, vgl. die nächste Miszelle.

Schüler Prof. Littmanns W. H. Worrel die Hauptquelle nachweisen konnte (Zeitschr. f. Assyriologie XXIII, 1909, vgl. jetzt auch „Studien zum antiken Synkretismus“ I, 109, A. 4).

Göttingen.

R. Reitzenstein.

Zaubertexte und Defixionstafel aus Carnuntum.

Zusammen mit dem soeben von Reitzenstein behandelten *Ἀνταυρα*-Text wurden in dem Grabe außer einigen Gefäßen und einer Bronze- münze des Maximinus Thrax noch ein eingerolltes Gold- und zwei eben- solche Silberblättchen gefunden. Das Goldblech zeigt in Zeile 1 ΑΒΛΑΤΑΝΑΒΛΑ, also in korrumpierter Form das häufige Zauberpalindrom ἀβλαναθαναλβα, über das zuletzt Dornseiff, Alphabet in Mystik u. Magie² 63f. und Peterson a. a. O. 98f. sprachen. In Z. 2 ΒΑΕΙΤ(Ω) (wohl kaum βλέπω), in Z. 3 ungedeutete magische Zeichen. Das eine Silberamulett (no. 46 Barb) enthält wohl eine zusammenhängende Formel ΖΑΧΕΙΑ(Ω) | ΩΤΕΙΑΤ(Ω) | ΩΑΕΙCΗ(Ω); in 1 sieht Barb den Gottesname Iao, in Z. 3 ἀπ[ω]λεῖ σε ἡ θ(ε)ά. Darunter einige Zaubersymbole. Das zweite Täfelchen (no. 48) bietet CABA(Ω), darüber nichtgriechische Zauberbuch- staben, vermischt mit griechischen, drei in Dreiecksform angeordneten (Ω) sowie ein (Ω). Barb weist Parallelen nach (S. 64f.), von denen eine auch zu einem Kopfschmerzenamulett gehört.

Im gleichen Heft des Röm. Limes in Österreich XVI 135ff. und 160ff. veröffentlicht Egger mit Abb. und Tafel II sowie vorzüglichem Kommentar eine Defixionstafel. Auf der Außenseite stehen sinnlose Kritzeleien, innen der Defixionstext, der mancherlei Besonderheiten bietet. Gleich die zu Anfang angerufene Göttertriade ist bemerkens- wert: *Sa(ne)le Dile pater et Veracura et Cerbere auxilie*, weil zu dem sonst oft angerufenen Paar Dis pater und Cerberus sich die alte Eracura ge- sellt. Dann wird hinter den anschließenden Worten *q(u)i tenes limina inferna sive <sive> superna* der Text durch magische Zeichen und Δ ΜΟΗΡΜΗ Σολου(ῶ)νος σφραγεις φοριται εν ᾧραι τοῦ ὠ[λεσθη]ναι und wieder durch magische Zeichen und Vokalreihe — s. Dornseiff a. a. O. — unter- brochen, worauf der lateinische Tenor weitergeht: *v[o]s pre[co]r [a]ci[a- [tis] Eudemum [a]d r[egn]um inf[er]num quam cel[er]isi[m]e. intra dies nove[m] vasum reponat* (das gestohlene Gefäß also). *desigo Eude- m[um]. nec[et]i[s] cum pesimo leto. ad inf[er]os d[uc]at[is] eundem recoli- gatis m[an]ib[us], ministeria infernorum [d]eu[m]. cuodi ic (= quomodo hic plu(m)bus po(n)du[s] h(a)bet, sic et [E]ud(e)mus h[ab]eat v(o)s iratos (= abeat ad v. i., nämlich „hinabgehen“). So Egger 160, weil *habent vos iratos* zwar aus Flüchen gegen Grabfrevler, aber nicht aus Defixionen bekannt ist). *inter la(r)vas ate ia(m) hos [f]iat quam celerisim(e).**

Zeit: Ende des zweiten Jahrhunderts n. Chr.

Tübingen.

Otto Weinreich.

Zweite Abteilung.

Beiträge zur Religionswissenschaft

der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm.

Mutter Erde bei den Semiten?

Von D. Dr. Efraim Briem in Lund.

Die Geschichte der Religionswissenschaft ist, wie alle anderen Wissenschaften, ein beständiger Wechsel von Theorien und Hypothesen. Die Aufgabe der Wissenschaft ist es, die verborgenen Entwicklungslinien im Gange des Geschehens zur Klarheit zu bringen, das Chaos der Wirklichkeit mit dem Lichte der Systematik zu ordnen und zu beleuchten und die verwandten und gleichartigen Erscheinungen zu einem geordneten Ganzen zu verbinden. Nachdem die Tatsachen des Materiales festgestellt worden sind, gilt es, sie zusammenzufassen, zu klassifizieren und zu systematisieren. Dieses geschieht durch Hypothesen. Aber die Gefahr liegt darin, daß man diese die Tatsachen vergewaltigen läßt und durch sie solches, was an sich selbst kompliziert ist, gewaltsam vereinfacht, und daß man eine Hypothese verallgemeinert und sie für ein größeres Gebiet gelten läßt, als sie in Wirklichkeit umfassen kann. Eine stetige Nachprüfung und Berichtigung der Hypothesen ist deshalb immer notwendig, und mehr als eine Hypothese, die, als sie aufgestellt wurde, ein neues Licht über alte, augenscheinlich wohlbekannte Tatsachen warf, ist später eingeschränkt worden, ja hat vielleicht sogar einer neueren weichen müssen, die mit den Tatsachen besser übereinstimmt.

Als Albrecht Dieterich im Jahre 1905 seine Monographie „Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion“ veröffentlichte, gab er mit seiner darin dargestellten Theorie über die alles erzeugende und alles wieder in ihren Schoß aufnehmende Erde als eine der Grundformen des primitiven religiösen Denkens den Schlüssel für das Verständnis einer Menge primitiver Riten und Sitten bei den verschiedensten Völkern.¹

Mit Eifer nahm man seine Ideen auf, und in einer Menge von Artikeln und Notizen in der Fachliteratur gab man neue Belege für die Richtigkeit der Hypothese. Bald galt es als bewiesene Tatsache, daß

¹ Dieterich war nicht der Erste, der das Vorkommen der Mutter-Erdevorstellung bei den Indogermanen erwies. Schon Grimm *Deutsche Mythologie* I³ 229 weist darauf hin und gibt viele Belege dafür.

eine der ersten Natureinheiten, die man mythologisch erfaßt und angebetet hat, die Erde selbst war, aufgefaßt als eine allgebärende Mutter. Alle, oft sexuellen, Ackerbauarten, womit die Bearbeitung der Erde wie auch Saat und Ernte von den verschiedensten Völkern begleitet wurde, versuchte man auf diese primitive, religiös gefärbte Grundauffassung von der Erde zurückzuführen.

Unzweifelhaft gelang es der meisterhaften Darstellung Dieterichs zu beweisen, daß mehrere Völker, besonders in den ältesten, primitivsten Stadien, die Erde als eine mütterliche Gottheit, die aus ihrem Schoß alle lebenden Wesen gebiert und sie wieder in sich aufnimmt, um sie wieder zu gebären, aufgefaßt und angebetet haben. Dieser Vorstellungskreis kann besonders bei den indogermanischen Völkern nachgewiesen werden, obgleich es ziemlich wahrscheinlich ist, daß man in der allgemeinen Entdeckerfreude ihre Bedeutung und Tragweite bedeutend übertrieben hat; besonders gilt das für die Griechen, bei denen die Erde wohl mehr das Gepräge einer Naturvorstellung als das einer Gottheit trug.¹ Aber das Problem ist eben, inwiefern diese Vorstellung wirklich eine der Grundformen des primitiven religiösen Denkens überhaupt ist, so daß sie bei den verschiedensten Völkern der ganzen Erde spontan hervorwächst. Die Frage kann hier nicht in ihrer ganzen Tragweite verfolgt werden, sondern die Untersuchung mag hier nur auf das Material begrenzt werden, das man herangezogen hat, um zu beweisen, daß die Mutter-Erdevorstellung auch bei den Semiten vorkam.

Schon unmittelbar nach Dieterichs erster Untersuchung der Mutter-Erdevorstellung in diesem Archiv VIII 1905 veröffentlichte der hervorragende Semitist Th. Nöldeke in demselben Bande 161 ff. einen Aufsatz „Mutter Erde und Verwandtes bei den Semiten“. Er führt hauptsächlich zwei Argumente als Beweise an, daß die Vorstellung bei den Semiten vorhanden war. Das erste ist der Ausdruck in dem zweiten Schöpfungsbericht (Gen. 2, 7), daß der Mensch aus „der Erde“ geschaffen wurde, und alle die damit zusammenhängenden Reminiszenzen im A. T., daß der Mensch aus Erde ist und wieder zu Erde werden wird.² Der zweite Beweis ist, daß das gewöhnliche Wort im Hebräischen für Saat אָרָץ auch das männliche Sperma und damit auch in übertragener Bedeutung die Nachkommen in direktem oder indirektem Sinn bedeutet. Dieselbe Bedeutung hat *zera'* und seine Äquivalente sowohl in phönizischen wie altaramäischen Inschriften vom 8. Jahrhundert v. Chr. bis zum 8. Jahrh. n. Chr. Als stützenden Beweis führt Nöldeke den Ausdruck „die Mutter alles Le-

¹ Siehe Martin P. Nilsson in Chantepie de la Saussaye *Lehrbuch der Religionswissenschaft* II 321.

² Gen. 18, 27; Ps. 103, 14; 104, 29; Hiob 4, 19; 34, 15; 10, 9; Pred. 3, 20.

benden“ bei Iesus Sirach (40, 1) an sowie auch den äthiopischen Ausdruck *əguāla ɛmma hɛjāw* „Kinder der Mutter des Lebenden“ als eine Bezeichnung für „Mensch“, obgleich Nöldeke selbst darauf hinweist, daß keiner von diesen Ausdrücken sich direkt auf die Erde bezieht.

Während Nöldeke sich ausschließlich an die westsemitischen Völker hält, vervollständigt P. Dhorme seine Darstellung durch die Vorbringung von Material aus der assyrisch-babylonischen Literatur.¹ Dhorme weist vor allem auf die verschiedenen Schöpfungsberichte hin. In C. T. XV pl. 49 Kol. IV 1 : 3 ff.² heißt es: *iš-tu tam-nu-u ši-pa-su (ta-at)-ta-di eli ti-iṭ-ti-ša (14 gi-ir)-ši taḫ-ri-iṣ: 7 gi-ir-ši ana imni taš-ku-un (7 gi)-ir-ši ana šumēli taš-ku-un, ina be-ru-šu-nu i-ta-di libittu*. „Nachdem sie ihre Beschwörung hergesagt hatte, spuckte (?) sie auf ihren Lehm; 14 Stücke kniff sie ab, legte 7 Stücke zur Rechten, legte 7 Stücke zur Linken, zwischen sie legte sie einen Ziegelstein hin.“ In den folgenden Versen wird erzählt, wie sie aus diesen 14 Stücken Mütter erschuf, die dann 7 Knaben und 7 Mädchen gebären. Wahrscheinlich ist dieser Text als Beschwörungsformel bei Entbindungen gebraucht worden; auf derselben Tafel wird folgende Anweisung für Entbindungen gegeben: *i-na līt a-li-te ḫa-riš-ti 7 umē li-na-di libittu*. „Im Hause der Gebärenden, der Wehemutter, mag 7 Tage lang ein Ziegelstein hingelegt werden.“ In der letztgenannten Anweisung sieht Dhorme einen Hinweis auf die Mutter-Erdevorstellung: „*Il est incontestable qu'il existe dans ce texte un étroit rapport entre la naissance de l'homme et la terre . . . Le rôle de la brique est dû à l'argile qui la compose. L'homme a besoin de la terre pour naître.*“ — Auch in dem Schöpfungs-Epos, in der Schilderung, wie Marduk den Menschen erschafft, findet Dhorme einen ähnlichen Hinweis. Als Marduk seinen Entschluß gefaßt hatte, sagte er: „Blut will ich nehmen, Knochen zusammenfügen, den Menschen will ich erschaffen; 'Mensch' sei sein Name“.

Wie der Mensch aus Erde erschaffen ist, wird er auch wieder zu Erde werden. Als Gilgameš seinen Freund Engidu verloren hatte, klagte er: „Mein Freund, den ich liebte, ist zu Staub geworden“. Die Herrscherin im Totenreich heißt Ereškigal, „die Herrscherin der großen Erde“. „*L'homme est donc mis en relation avec la terre dès sa naissance et au delà de sa mort; comme pour la Genèse il est poussière et retourne en poussière.*“ So zieht Dhorme folgenden Schlußsatz: „*Les données fournies par Th. Nöldeke dans la domaine sémitique en général se vérifient donc entièrement dans la littérature cunéiforme qui aurait elle aussi conservé l'écho d'une tradition primitive.*“

¹ *La terre-mère chez les Assyriens*, in diesem Archiv VIII 1906, 550 ff.

² *Keilinschr. Bibl.* VI 1, 286 ff.

Von sonstigen Forschern, die das Vorkommen der Mutter-Erdevorstellung unter den Semiten behaupten, mögen hier nur die wichtigsten genannt werden. In seiner bedeutenden Monographie *Adonis und Esmun* schreibt Baudissin: „Wollte man die alte Vorstellung von ihr (Astarte) in einem bestimmten Namen ausdrücken, so dürfte man sie am ehesten etwa als Mutter Erde bezeichnen. Es lassen sich Spuren dafür finden, daß auf phönizischem Boden eine Unterweltsgöttin vorkam; auch sie könnte mit der als die Erde aufgefaßten Muttergöttin ursprünglich identisch gewesen sein, da die Fruchtbarkeit hervordringt aus den Tiefen der Erde. Im Alten Testament haben sich noch einzelne Reste von der Vorstellung der 'Mutter Erde' erhalten. Man wird dabei für die ältesten Zeiten der Hebräer und Kanaanäer ebensowenig als für die Anfänge anderer Völker an eine Vorstellung von dem Gesamtumfang der Erde zu denken haben, sondern an den bestimmten Boden, dem der Einzelne oder der Stamm angehörte. Daß das Wort für 'Erde' in den semitischen Sprachen meist feminisch gebraucht wird, ist an und für sich nicht ausschlaggebend für eine Erdgottheit weiblichen Geschlechts; denn die Gottheit der Erde könnte nach der bei den Westsemiten gewöhnlichen Bezeichnung der Gottheiten von vornherein als 'Herrin' und ebensogut als 'Herr' der Erde vorgestellt worden sein. Aber wenn die Erde als ein göttliches Wesen, oder wenn an eine in ihr wohnende Gottheit gedacht wurde, so lag es freilich für die Semiten ebenso nahe als für andere Völker, diese Gottheit dem Geschlecht nach weiblich zu denken, weil die Erde die Pflanzen wie aus dem Mutterschoß heraus gebiert. Auf diese Vorstellung wird also doch wohl das weibliche Genus auch des semitischen Wortes für die Erde beruhen.“¹

Wie man sieht, drückt Baudissin sich sehr unbestimmt aus: das hauptsächliche Argument dafür, daß die Semiten die Vorstellung der Mutter Erde besessen haben, ist das, daß sie bei andern Völkern vorkommt und sie dann auch bei den Semiten vorkommen kann; ferner, daß bei diesen Spuren von einer Unterweltsgöttin zu finden sind und infolgedessen die große Fruchtbarkeitsgöttin mit ihr identisch gewesen sein könne. Irgendwelche neue Belege für die Behauptung, daß sich „im A. T. einzelne Spuren von der Vorstellung der 'Mutter Erde' finden“, gibt er nicht, sondern erklärt: „Zu dem, was Nöldeke aus dem Alten Testament für die Vorstellung von der Mutter Erde mitgeteilt hat, weiß ich andere direkte Spuren kaum hinzufügen.“

Irgendwelches neues Beweismaterial, das über Nöldeke und Dhorme hinausgeht, gibt auch nicht A. Lods², sondern er begnügt sich, auf die

¹ A. a. O. 19 ff.

² A. Lods *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite* II, Paris 1906, 117 ff.

genannten Forscher sich berufend, zu konstatieren, daß auch die Semiten einen Kultus der Mutter Erde gehabt haben.

Neue Beiträge will dahingegen L. Köhler in seinem Aufsatz *Biblische Spuren des Glaubens an die Mutter Erde?*¹ geben. In dem neutestamentlichen Worte Mt. 3, 9 (Lk. 3, 8) Johannes des Täufers: „Glaubt nur nicht sagen zu können: Wir haben Abraham zum Vater. Denn ich sage euch, daß Gott dem Abraham aus diesen Steinen Kinder erwecken kann“ sieht er einen Nachklang des Glaubens an die Mutter Erde. „Einst glaubte man, der Mensch sei aus dem Stein geworden — die Erde der heilige Mutterschoß alles Lebendigen. Der Erdenmutter tritt rasch das 'Vaterland' gegenüber; dem erdentsprossenen Menschen der Mensch als Glied einer Geschlechtskette, Sohn und Vater und Vater und Sohn. Aber in den Stellen, die oben stehen, klingt der alte Glaube noch durch. Und so möchte es nicht zu kühn sein, wenn man auch in dem Täuferwort einen Reflex dieses Glaubens findet.“ — Daß der Volksglaube, daß Kinder aus der Erde „hervorquellen“, sich auch im Alten Testament findet, sieht Köhler in zwei Psalmworten bekräftigt, teils Ps. 87, 6—7: „Der Herr wird zählen, wenn er aufschreibt die Völker: diese sind dasselbst geboren. Und die Sänger wie die im Reigen werden singen: All meine Quellen sind in dir“, teils Ps. 90, 3 und 5 (in Duhms Ausgabe): „Du lässest den Menschen zum Staub zurückkehren und sprichst: Kehrt zurück, Erdenkinder! Du säest sie aus, Jahr um Jahr, sie sind wie das Gras, das nachwächst.“ Laut Köhler sind diese Worte Belege dafür, daß auch bei den Semiten Saat und Frucht Wechselausdrücke sind, und daß der Mutterschoß der Erde die Menschen aufnimmt, um sie wieder zu gebären.²

Auf eine bedeutungsvolle Stelle im 4. Esrabuch 5, 43 hat Robert Eisler³ hingewiesen: „Ich . . . sprach: Konntest du nicht alle Geschlechter der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf einmal schaffen? . . . 46. Er sprach zu mir: Frage den Mutterschoß und sprich zu ihm: Warum bekommst du sie jedes zu seiner Zeit? Fordere ihn auf, zehn auf einmal zu zeugen! 47. Ich sprach: Unmöglich kann er das, sondern nur jedes zu seiner Zeit. 48. Er sprach zu mir: So habe auch ich die Erde zum Mutterschoß gemacht für die, die jedes zu seiner Zeit in sie gesät sind . . . 50. Ich fragte ihn: Ist unsere Mutter, von der du gesprochen hast,

¹ *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* IX (1908) 77 ff.

² Dagegen kann von dem von H. Vollter hervorgehobenen Ausdruck (a. a. O. X 324) bei Josephus über die Erde als „Adams jungfräuliche Mutter“ hier ganz abgesehen werden, weil der Ausdruck „die jungfräuliche Erde“ im Mischna-hebräischen die technische Bezeichnung des unberührten, ungepflügten Bodens ist.

³ Dieses *Archiv* XVIII 1915, 596.

noch jung oder schon dem Alter nahe? . . . 55. Die Schöpfung ist schon alt und über ihre Jugendkraft hinaus.“

Vom archäologischen Gesichtspunkt hat Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente* (Paris 1907), das Vorkommen der Mutter-Erdevorstellung unter den Semiten mit einem Hinweis auf die Art der Beerdigung zu begründen versucht. In den allermeisten Gräbern in Palästina, die semitischen Ursprungs sind, liegen die Toten auf der Seite begraben, die Kniee bis zum Kinn hochgezogen und die Hände in gebeugter Stellung vor dem Gesicht. Diese Stellung hält Vincent für eine Nachbildung der Lage des Fötus im Mutterleibe, die durch die Vorstellung entstanden ist, daß, wenn der Tote in derselben Stellung in den Mutterschoß der Erde gelegt wird, er wieder geboren werden wird. „*Le symbole est transparent pour exprimer ce retour par la mort dans le sein générateur d'où l'on croit la vie émanée . . . De patientes recherches ont établi combien primitive et combien universelle est la notion que tout vient de la terre et doit rentrer en son sein: concept qui a pour corollaire très naturelle la pratique d'ensevelir les morts à même le sol, ce qui est du reste vraie pour tout le monde.*“¹

Von den Assyriologen macht besonders S. Langdon das Vorkommen der Mutter-Erdevorstellung unter den Babyloniern geltend. In seiner Monographie *Tammuz and Ishtar* geht er durchgehends von der Voraussetzung aus, daß „*the strongest evidence is at hand for supposing that the first deity worshipped by this most ancient of peoples was Mother Earth under the specific name 'Goddess of the vine'*“.² Eine wirkliche Untersuchung der Mutter-Erdevorstellung bei den Babyloniern, in der das Material, das dieselbe bekräftigen soll, vorgelegt und kritisch untersucht wird, hat Langdon nirgends gegeben. Es sind bei ihm nur Behauptungen in unbewiesener Form hingeworfen, oft äußerst phantastischer Art, ein Verfahren, das leider der assyriologischen Religionsforschung in vielen Stücken nicht fremd ist.

Kürzlich hat F. Steinleiter in dem Artikel *Griechische und babylonische Fruchtbarkeitsdämonen* das Vorkommen der Mutter-Erdevorstellung bei den Babyloniern geltend gemacht.³ Er sieht die Mutter Erde hauptsächlich in der großen Muttergöttin Belit (Ninharsag-Ninlil), mit der die große Fruchtbarkeitsgöttin Ištar identifiziert wurde. Irgend welche Belege aus der babylonischen Literatur, daß diese beiden Göttinnengestalten wirklich Züge aus einer uralten Mutter-Erdegöttin in sich aufgenommen haben, gibt er jedoch nicht, sondern beschränkt sich auf lose Behauptungen.

¹ A. a. O. 269 ff. ² A. a. O. 7.

³ *Journal of the Society of Oriental Research*, Oktoberheft 1926, 221 ff.

Wenn es nun gilt, zu untersuchen, inwiefern die Vorstellung von der Erde als einer allgebärenden Mutter, die in sich alles aufnimmt, um es wieder zu gebären, wirklich bei den Semiten vorgekommen ist, müssen wir zuerst klar bestimmen und definieren, was die Mutter-Erdevorstellung wirklich bedeutet und in welchem Maße man von einem Mutter-Erdekultus sprechen kann; sonst läuft man leicht Gefahr, als Beweis solches Material anzuführen, das seine Wurzel nicht in dieser spezifischen Vorstellung, sondern anderswo gehabt hat. Nicht jede Vorstellung von der Erde als der erzeugenden Urquelle vor allem des Lebens der Pflanzenwelt ist mit dem Glauben an die Erde als die allgebärende Mutter identisch. Auch dürfen die chthonischen Unterweltsgöttinnen nicht als Exponenten für die Mutter-Erdegöttin genommen werden oder notwendig als spätere Ausgestaltungen von ihr betrachtet werden, denn der Glaube an solche chthonische Gottheiten, die im Inneren der Erde oder in tiefen Schluchten weilen, gibt es überall, auch wo gar keine Spur von einer Mutter-Erdevorstellung vorkommt. Noch weniger darf man, wie es so oft geschieht, gewöhnliche Mutter- und Fruchtbarkeitsgöttinnen als Exponenten der Mutter Erde nehmen, so daß man das Vorkommen einer Mutter-Erdevorstellung bewiesen zu haben glaubt, sobald man in einer Göttinnengestalt ihre Eigenschaft als die einer gebärenden und erzeugenden Fruchtbarkeits- und Muttergöttin nachgewiesen hat. Dieses hat Dieterich selbst eingesehen; so schreibt er: „‘Mutter’ und ‘Mütter’ sind von alters, hier und da bis in späte Zeit, Bezeichnungen von Gottheiten, die als der Menschen und alles Lebens und Werdens Spenderinnen verehrt wurden. Es ist für die Nachrichten aus alter Zeit, die eben nur den Kulturnamen überliefern, kaum jemals ohne weiteres anzunehmen erlaubt, daß die ‘Mutter’ auch die Erde war.“¹

Ebensowenig ist es zulässig, in jeder magischen und kultischen Handlung, die sich auf die Erde bezieht, und die den Zweck hat, die Fruchtbarkeit und das Wachstum überhaupt zu fördern, ein Zeichen des Mutter-Erdekultus zu sehen. Sehr gewöhnlich ist z. B., daß man reine Fruchtbarkeitsriten, wie wenn die Waschandi-Indianer obszöne Tänze um einen Riß in der Erde ausführen², oder wenn die Athener männliche Symbole in ein Loch in der Erde warfen, oder wenn der schwedische Bauer noch vor einigen Jahrzehnten seinen Acker mit Branntwein aus einer phallosgeformten Flasche weihte, als Beweis des Vorkommens eines Mutter-Erdekultus anspricht. Ebenso steht es mit der altmorgeländischen Tempelprostitution zu Ehren der Fruchtbarkeitsgöttin; dieser Kultus beabsichtigte doch von Anfang an keine menschliche Befruchtung des Schoßes der Erde, die von den Hierodulen vertreten würde,

¹ A. a. O. 63.

² Dieterich a. a. O. 94.

sondern hat einen ganz anderen Ursprung. Alle solche Riten haben nämlich einen rein magischen Charakter: die Handlung an und für sich ist es, die der primitiven Vorstellung nach *ex opere operato* wirkt und dadurch einen stimulierenden und wiedergebärenden Einfluß auf das Wachstum und die Fruchtbarkeit hat. Das Zentrale im Ritus ist nicht, daß ein Loch oder ein Riß in die Erde gegraben wird, sondern es wirkt die obszöne Handlung an sich selbst, unabhängig von ihrem Objekt.

Was auch *a priori* als Beweis für das Vorkommen der Mutter-Erddevorstellung ausgeschaltet werden muß, ist der Umstand, daß in einer Sprache das Wort für Samen auch das männliche Sperma bedeutet. Wie oben gesagt wurde, ist dies einer von Nöldekes Beweisen, daß eine Mutter-Erddevorstellung bei den Semiten vorgekommen ist. Soll dies ein Beweis sein, muß man aber voraussetzen, daß das Wort „Samen“, das übrigens in fast allen Sprachen sowohl Pflanzensamen wie auch das männliche Sperma bezeichnet, zuerst als Bezeichnung für das Sperma angewendet wurde und erst nachher auf den Pflanzensamen übertragen wurde, da man diesen als den Mutter-Erdeschoß befruchtend erfaßte. Nun ist es sicher gerade umgekehrt. Erst verhältnismäßig spät in der menschlichen Entwicklung ist man zu der Einsicht gekommen, daß der Beischlaf die Befruchtung bewirkt. Noch bei mehreren primitiven Völkern der Jetztzeit setzt man nicht die Schwängerung in Verbindung mit dem Geschlechtsverkehr, sondern betrachtet sie als einen freistehenden magischen Akt oder als ein Werk von Geistern.¹ Erst als man diesen Zusammenhang einsah, entstand die Bezeichnung des Spermas als „Samen“, da es nahe lag, den Beischlaf als einen Besämungsakt des Weibes aufzufassen.

Hauptsächlich auf drei Gebieten hat man die Spuren des Mutter-Erdeglaubens zu suchen. Erstens die mythologischen Vorstellungen von der Erschaffung des Menschens, welche, oft in einer späteren, verkleideten Gestalt, Reminiszenzen des Glaubens, daß der Mensch zugleich mit den Tieren und Pflanzen aus dem Schoße der Erde geboren ist, enthalten können; zweitens Riten und Gebräuche bei Entbindungen und Beerdigungen und drittens Züge und Eigenschaften bei einzelnen Göttinnen-gestalten, die darauf hinweisen können, daß diese entweder aus einer Mutter-Erdegöttin entstanden sind oder in sich Züge von ihr aufgenommen haben, und in Verbindung damit Reminiszenzen in Eigennamen, die mit irgendeinem Wort, das die Erde bezeichnet, zusammengesetzt sind.

Wenn wir uns zuerst an die kosmogonischen Darstellungen in der sumerisch-babylonischen Religion wenden, finden wir, daß die Vor-

¹ Siehe z. B. Frazer *Totemism and Exogamy* I 576 ff., II 507 u. a. St.

stellungen von der Erschaffung des Menschen in allen dort vorkommenden verschiedenen Erschaffungsmythen im großen und ganzen homogen sind. Die meisten von ihnen gehen sicher auf sumerische Originale zurück, von denen einige bewahrt sind. In einer dieser sumerischen Schöpfungsgeschichten, die von Poebel¹ veröffentlicht ist, wird nur die Erschaffung der Menschen erwähnt, ohne daß der Hergang näher angegeben wird. Der Text ist anfangs sehr zerstört; in der ersten Kolonne kommt die Muttergöttin Ninḫarsag vor, hier unter dem Namen Nintud, der gewöhnlich angewendet wird, wenn Ninḫarsag als Geburtsgöttin auftritt², da wird von den Geschöpfen gesprochen, die sie erschaffen hat; inwiefern sie dieselben von einer vernichtenden Sintflut retten oder sie verderben will, geht nicht aus dem Text hervor, obgleich die erste Alternative das Wahrscheinlichste ist. In diesem Zusammenhang werden auch die großen Hauptgötter Anu, Enlil, Enki und Ninḫarsag als die Schöpfer der Menschen genannt. Das Fragment lautet: „Seit Anu, Enlil, Enki und Ninḫarsag die Menschen erschaffen hat . . . Die Tiere des Feldes, die vierfüßigen, riefen sie kunsterfahren hervor.“ Gerade der letzte Ausdruck deutet darauf hin, daß man sich den Schöpfungsakt als ein kunsterfahrenes Modellieren von Menschen und Tieren, welche durch einen magischen Akt dann Leben bekommen, gedacht hat.

In einer anderen von Langdon³ herausgegebenen sumerischen Sintfluterzählung — betreffs welcher doch starke Zweifel, ob sie wirklich eine Sintfluterzählung oder nur ein Lobpreisen des Sagenlandes Dilmun mit starkem mythologischen Einschlag⁴ ist — kommt ebenso eine Schilderung der Erschaffung des Menschens vor. Auch diese wird mit der Muttergöttin Ninḫarsag in Verbindung gesetzt, aber hier scheint es, als ob diese sie mit Enlil erzeugt hätte, so daß die Menschen hier direkt als Kinder der Götter aufgefaßt werden. In rev. II, Z. 40ff. heißt es: *huš-a en-lil-ra mu-na-ra-ab-bi ma-c nin-ḫar-sag-ga mu-e-ši-du-mu-un a-na-am nig-ba-mu en-lil-tud huš-a mu-na-ni-ib-gi-gi za-e nin-ḫar-sag-ga mu-e-du-mu-un-nam*. „Erzürnt sprach sie zu Enlil: 'Ich, Ninḫarsag, habe dir Kinder geboren, und was ist mein Lohn?' Enlil, der Erzeuger, antwortete erzürnt: 'Du, oh Ninḫarsag, hast Kinder geboren.'“

Man könnte sich denken, daß hier eine Reminiszenz der Auffassung von der Ehe des Himmels und der Erde und dem Gebären von Menschen-

¹ *A new creation and deluge text*. University of Pennsylvania, The University Museum, Publications of Babylonian Section, Vol. IV 1, Philadelphia 1914.

² Siehe Briem *Studier över moder- och fruktbarhetsgudinnorna i den sumerisk-babyloniska religionen*, Lund 1918, 27 ff.

³ *Sumerian epic of the paradise, the flood and the fall of man*. Univ. of Pennsylvania X 1. Philadelphia 1915.

⁴ Siehe Witzel *Keilinschriftliche Studien*, Lpzg. 1918, 51 ff.

kindern aus der Erde vorläge. Daß auch die Babylonier der Vorstellung von dem *ἑρὸς γάμος* nicht ganz fremd waren, werden wir später finden, aber hier kann es sich nicht um einen solchen Gedankengang handeln, da Ninḫarsag nirgends als eine Personifikation der Erde und Enlil noch weniger als eine Personifikation des Himmels dargestellt wird; hier wird der Herrscher der Menschen, der Gott des Erdkreises, als der Erzeuger der Menschen mit der Mutter und Geburtsgöttin gedacht.

In den semitischen Schöpfungsversionen wird überall die Erschaffung des Menschen als das Werk einer Gottheit gedacht, die entweder frei oder nach einem Modell ein Bild aus Lehm formt, das dann durch eine magische Handlung Leben bekommt. In dem berühmten Schöpfungsepos *Enuma cliš* steht freilich nicht genau ausgedrückt, daß der Mensch aus Lehm erschaffen wurde, aber der ganze Zusammenhang deutet doch darauf hin, daß es der Fall gewesen ist. Die Tafel VI¹ fängt mit diesen Worten an: *“marduk zik-ri ilāni ina še-mi-šu ūb-bal lib-ba-šu i-banna-a nik-la-a-te*; „als Marduk den Ruf der Götter hörte, begehrt er, Künstliches zu schaffen“. Darauf sagt er zu Ea: *da-mi lu-uk-šur-ma i-ši-im-tu lu-šab-ši-ma lu-uš-ziz-ma lù-gal-lu-a lu a-me-lu šum-šu lu-ūb-ni-ma lù-gal-lu-a a-me-lu*; „Blut will ich ‚binden‘, Gebein entstehen lassen, aufstellen will ich Lù-gal-lu-a, ‚Mensch‘ sei sein Name, erschaffen will ich Lù-gal-lu-a, den Menschen“. Da aber Marduk das Blut eines Gottes braucht, damit der von ihm geformte Mensch Leben bekommen soll, beschließen die Götter auf Eas Vorschlag, Kingu, der „Tiāmat zum Aufbruch verleitet hat“, zu opfern. Der Text fährt dann fort (Zeile 25): *ik-mu-šu-ma mah-ris “u ē-a ū-bi-lu-šu u an-nam i-me-du-šū-ma da-me-šu ip-tar-’-u ina da-me-šu ib-(lu)l a-me-lu-lú*. „Als sie ihn gebunden hatten, brachten sie ihn vor Ea, und Strafe legten sie ihm auf, sein Blut schnitten sie ab; aus seinem Blut mischte (?) er so die Menschen.“ Die Stelle ist etwas dunkel, weil es nicht klar ist, ob Ea oder Marduk die Menschen erschuf, obgleich wahrscheinlich, dem Anfang der Tafel nach zu urteilen, das letztere der Fall gewesen ist. Auch der eigentliche Schöpfungsakt ist nicht so deutlich geschildert, wie man wünschen könnte. Das Verb in der 27. Zeile der Tafel ist undeutlich: Eberling² ergänzt *iblu* aus *balātu*, „ausschütten, übergießen, mischen“, wobei also die Meinung sein sollte, daß Marduk den Lehm mit Kingus Blut mischte oder die Lehmfiguren damit übergieß; Ungnad³ suppliert *ibnū* aus *banū*, „erschaffen“, und übersetzt „schufen sie (nämlich die Götter) Menschen“. Wie es nun auch mit der Übersetzung im einzelnen sein mag, ist doch

¹ Der Text bei E. Ebeling *Das babylonische Welterschöpfungsglied* A. O. T. U. II 4, 54 ff.

² a. a. O. 56.

³ Ungnad *Die Religion der Babylonier und Assyrier*. Berlin 1921, 48.

der Sinn im allgemeinen klar, daß der Mensch aus einem Stoff, mit Götterblut gemischt, das ihm Leben gab, erschaffen ist.

Derselbe Verlauf der Schöpfung des Menschen kommt in einem altbabylonischen Fragment (ungefähr 2000 v. Chr.) vor, in dem geschildert wird, wie die Muttergöttin Mami zusammen mit Ea den Menschen aus Lehm, mit dem Blut eines Gottes gemischt, erschuf.¹

Von übrigen Versionen der Schöpfungsmythe erwähnt *CT. XIII* 35 ff.² nur im allgemeinen, wie die Muttergöttin Aruru die Menschen erschafft, ohne Einzelheiten anzugeben. Wertvoll sind dahingegen zwei andere Berichte. Der eine steht in der ersten Tafel des Gilgamešepos, wo erzählt wird, wie dieselbe Geburtsgöttin Aruru Engidu erschafft. Es heißt da unter anderem³: *“^{iu} a-ru-ru an-ni-ta ina šc-me-ša zik-ru šu ^{iu} a-nim ib-ta-ni ina libbi-ša ^{iu} a-ru-ru im-ta-si káté-ša ti-ta ik-ta-ri-is it-ta-di ina sári . . . ^{iu} en-ki-du ib-ta-ni“*; „als Aruru dies hörte, schuf sie in ihrem Herzen ein Ebenbild des Anu; Aruru wusch ihre Hände, kniff Lehm ab, warf ihn auf das Feld . . . und schuf so Engidu“. Vollständig analog mit dieser Schilderung ist die Stelle in der Ea- und Atrahasismythe, die Dhorme in seinem oben S. 181 angeführten Artikel zitiert, und die hier schon erwähnt worden ist, laut welcher die Geburtsgöttin Mami zuerst den Lehm anfeuchtet, dann 14 Stücke abbricht, die sie zu Müttern formt, welche dann wieder 7 Knaben und 7 Mädchen gebären.

Das Verfahren bei dem Schöpfungsakt ist in allen diesen Versionen so deutlich und klar geschildert, daß Kommentare kaum nötig sind. Die Schöpfung geschieht auf dieselbe Weise, wie die babylonischen Töpfer ihre Statuetten verfertigen: erst wird der Thon mit Wasser aufgeweicht, dann wird ein Stück abgebrochen und aus diesem der Mensch geformt. Aus diesen Schilderungen Reminiszenzen einer Mutter-Erdenvorstellung, die aus ihrem Schoße die Menschenkinder gebiert, herauslesen zu wollen — wie Dhorme es tut —, ist so unberechtigt wie nur möglich. Das Vorkommen des Lehms bei dem Schöpfungsakt beruht nicht darauf, daß er einen Zusammenhang mit der Erde hat, sondern darauf, daß er das gewöhnliche Material ist, aus dem Figuren im allgemeinen geformt werden.

Ebensowenig wie man in den babylonischen Schöpfungsberichten Spuren einer Mutter-Erdenvorstellung finden kann, ebensowenig ist es in den biblischen möglich. In den beiden, in 1. Mos. 1. und 2. Kap. vorkommenden Schöpfungsberichten wird das Verfahren vollständig analog mit dem in den babylonischen Versionen vorkommenden gedacht, so

¹ Ungnad a. a. O. 55.

² King *Tablets of Creation* I 130 ff., Jensen in *K. B.* VI 1, 120, Ungnad in *A. O. T. B.*, 27 ff. u. a.

³ *K. B.* VI 1, 120.

daß man kaum unterlassen kann, einen wenigstens indirekten Einfluß anzunehmen. Betreffs des im 1. Mos. 1, 24 vorkommenden Ausdrucks וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת-הַיָּם וְאֶת-הַיַּבָּשָׁה וְאֶת-כָּל-הַחַיּוֹת אֲשֶׁר-בָּהֶן kann man nicht, wie Gunkel¹ es tut, vermuten, daß „dieser Zug wohl auf eine gebärende ‘Mutter Erde’ als Prinzip der Welt führt und hier mit dem Supernaturalismus, so gut es ging, vereinigt ist“. Denn der Ausdruck „die Erde lasse hervorgehen“ steht hier parallel zu dem Ausdruck im Vers 20 וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת-הַיָּם וְאֶת-הַיַּבָּשָׁה וְאֶת-כָּל-הַחַיּוֹת אֲשֶׁר-בָּהֶן „es wimmle das Wasser von einem Gewimmel, von lebendigen Wesen“, oder wie die schwedische Bibelübersetzung den Ausdruck wiedergibt, „das Wasser lasse hervorgehen“ etc., eine Übersetzung, die auf vollständig richtige Weise den Parallelismus wiedergibt, der hier vorhanden ist. Ebensovienig wie das Wasser je als eine Mutter, die die Fische gebiert, dargestellt worden ist, ebensowenig dürfte hier eine Erinnerung daran vorliegen, daß die Erde als eine solche Mutter gedacht worden ist, sondern der Ausdruck steht hier als eine Bezeichnung dafür, daß die Erde das Lebensgebiet der Landtiere, wie das Meer das der Fische ist.

Wie schon vorher darauf hingewiesen wurde, haben wir in den babylonischen Kosmologien eine Andeutung von dem *ἐρὸς γάμος*, dem Beischlaf des Himmels und der Erde, aber wohl kaum in der mythologischen Zusammenstellung von An-šar und Ki-šar in Enuma eliš's Anfangsstrophen, weil An-šar da sicherlich „das obere All“ und Ki-šar „das untere All“² bezeichnet. Ki-šar kommt nur an dieser Stelle vor und ist ein reines Produkt der priesterlichen Spekulation und dürfte nie eine Rolle im Volksglauben gespielt haben. In dem Ira-Mythos wiederum kommt eine interessante Stelle vor, die sicher eine Spiegelung der eben erwähnten Vorstellung ist. In Kol. 1 der Tafel, S. 26—27 heißt es³: *an-nu-um ab ilāni^m ir-ši-tu gal-lam-ma sibi ilāni^m ul-da-aš-šum-ma^u sibi biit-ta-bi š(u-me)-šu-un*; „Anu, der Vater der Götter, liegt auf der Erde; die sieben Götter, die sie ihm geboren, nennt er mit dem Namen ‘sibi‘“. „Die Erde“ hat hier freilich kein Gottdeterminativ, ist aber wohl doch als Gottheit aufgefaßt, die zusammen mit dem Himmel die 7 Götter erzeugt. Leider besitzen wir nur Fragmente des Iramythos, so daß der Inhalt und Zusammenhang nicht so klar ist⁴, aber was diese Stelle betrifft, dürfte doch so viel sicher sein, daß Anu mit der Erde 7 Dämonen erzeugt, die die Diener des Pestgottes Ira werden sollen. Daß gerade Dämonen erzeugt wurden, gibt uns viel-

¹ *Kommentar zu Genesis*⁴ 1917, 110.

² Siehe Delitzsch *Sumerisches Glossar* 258.

³ E. Ebeling *Der Akkadische Mythos vom Pestgotte Ira*. Berlinische Beiträge zur Keilschriftforschung, II 1, Berlin 1925, 2.

⁴ Vgl. Meissner *Babylonien und Assyrien* II. Heidelberg 1925, 185 ff.

leicht den Schlüssel zum Verstehen, warum an dieser Stelle die Erde als eine gebärende Mutter dargestellt wird. Die Dämonen denkt man sich nämlich in der babylonischen Religion gewöhnlich als im Innern der Erde, in ihren tiefen und unterirdischen Schluchten wohnend. Die Unterweltsgöttin Ereškigal wird als ihre Herrscherin und Mutter dargestellt. Die Auffassung der Erde als der Gebälerin der in ihren Tiefen und Schluchten wohnenden Dämonen lag sehr nahe; aber man darf aus ihr nicht die allgemeine Folgerung ziehen, daß die Babylonier sich die Erde auch als Menschen und Tiere gebärend vorgestellt hätten.

Das andere Gebiet, wo man Spuren eines Mutter-Erdeglaubens zu suchen hat, sind die Riten bei Geburt und Beerdigung. Was nun die Geburtsriten bei den Babyloniern betrifft, haben wir keine so eingehenden Kenntnisse von ihnen, daß wir allgemein schließen dürften, es habe darunter solche Bräuche gegeben, die aus der Vorstellung hergeleitet werden könnten, daß die Kinder aus der Erde stammen. Auf den einzigen Gebrauch bei der Geburt, der so zu deuten ist, hat Dhorme hingewiesen. Er ist im Zusammenhang mit der Schilderung, wie Mami die Menschen erschafft, bewahrt: „Im Hause der Gebärenden mag sieben Tage lang ein Ziegelstein hingelegt werden.“ Daß aber der Ziegelstein irgendeine Art Repräsentant der Erde sein sollte, wie Dhorme annimmt, so daß man daraus folgern könnte, daß „*l'homme a besoin de la terre pour naître*“, ist wohl sehr übereilt. Der Ziegelstein im Zimmer der Wöchnerin hat sicher dieselbe Aufgabe gehabt wie bei den meisten primitiven Völkern, nämlich dem Weibe wie dem Kinde Stärke und Kraft zu verleihen. Die babylonische Arznei bestand fast ausschließlich in magischen Hilfsmitteln, die teils die Dämonen hindern sollten, zu schaden, teils dem Menschen magische Kraft verleihen sollten. Bei fast allen primitiven Völkern werden gerade die Steine als eine Konzentration von Kraft und Stärke aufgefaßt und werden darum nicht nur bei Geburten angewandt, sondern sie sollen auch unfruchtbaren Frauen, die sie berühren, die Kraft verleihen, zu erzeugen und zu gebären.¹ Der Brauch, auf einem Ziegelstein zu gebären, ist weit verbreitet; er kommt auch bei solchen Völkern vor, die sonst der Mutter-Erdevorstellung fremd gegenüberstehen, zum Beispiel den Ägyptern.²

Das Material, das uns die Beerdigungsriten für die Mutter-Erdevorstellung liefern, ist im großen Ganzen nicht schwerwiegender als das, was die Geburtsriten geben. Wie oben erwähnt, spricht Vincent als Beleg für die Mutter-Erdevorstellung die Stellung an, in welche die Toten in den kanaanäischen Gräbern gebracht sind, wo sie immer

¹ Siehe Lehmann *Erscheinungswelt der Religion*, RGG. II 503.

² Lange *Egyptiska myter och sagor*, Stockholm 1925, 104.

auf der Seite liegen, die Kniee nach oben gezogen, manchmal bis ans Kinn, und mit den Händen vor dem Gesicht, welche Stellung laut Vincent eine Nachahmung der Lage des Fötus im Mutterleibe sein solle.¹ Dieselbe Beerdigungsart kommt in Babylonien schon lange vor der sumerischen Zeit vor. Bei den Ausgrabungen in Fära hat man zwei Typen von Gräbern gefunden, teils Sarkophaggräber aus glasiertem Ziegel mit ovaler Form, teils Teppichgräber, in welche die Toten in Rohr- oder Schilfteppiche gewickelt und in gewöhnliche Erdgräber gelegt worden waren. In beiden Fällen liegen die Körper nie gerade ausgestreckt, sondern immer auf der Seite mit gebogenen Armen und Beinen, gewöhnlich mit einer Wasserschale in der rechten Hand.²

Wenn man andere sichere Spuren einer Mutter-Erdevorstellung bei einem Volke findet, kann eine solche Beerdigungsart wie diese möglicherweise als Beweis gelten, daß man die Toten in der Stellung des Fötus in den Schoß der Erde gelegt hat, damit sie wieder geboren werden könnten. Aber an sich beweist es nichts, da diese Stellung auf der Seite mit gebogenen Armen und Beinen die gewöhnliche Schlaflage ist, besonders bei primitiven Völkern, und es ist ja ganz natürlich, daß man die Toten in dieselbe Lage wie die Schlafenden legte.

Wenn es gilt, in den babylonischen Göttinnengestalten einige Züge der Mutter-Erde-Göttin zu suchen, welche darauf hindeuten, daß diese Göttinnen spätere Umbildungen der Mutter Erde gewesen seien (so wie es von der griechischen Demeter angenommen wird), dann liegt es zunächst auf der Hand, solche Göttinnen heranzuziehen, deren Namen KI, „die Erde“, als Bestandteil enthalten, vor allem Ereškigal und Damkina.

Ereš-ki-gal, „die Herrscherin der großen Erde“, ist die genuine Unterweltsgöttin der sumerisch-babylonischen Religion. Sowohl in Ištars Hadesfahrt wie im Gilgameš-Epos wird geschildert, wie Ereškigal im Reiche der Unterwelt thront und dort über die Toten herrscht: *ina bit eprî aš-bat šar-rat iršitîm* ^{itu} *ereš-ki-gal*; „in der Wohnung des Staubes wohnt die Königin der Erde Ereškigal“. Als Königin der Geister der Verstorbenen und der unterirdischen Mächte wurde Ereškigal auch die Herrscherin und Mutter der Dämonen: die Dämonen werden „Ereškigals Abkömmlinge“ und „Ereškigals Gesandte“ genannt.³ Dagegen gibt es keine Belege, daß sie je die „Mutter der Menschen“ genannt oder als Allgebärende der Pflanzen und Tiere aufgefaßt wurde. Ereškigal ist eine typisch chthonische Göttin, und wie schon hervorgehoben wurde,

¹ a. a. O. 269 ff.

² King *A History of Sumer and Akkad*, London 1910, 26 ff.

³ Siehe Deimel *Pantheon babylonicum* Nr. 1012; Jastrow *Die Religion Babyloniens und Assyriens* I 360 u. a. St.

kann man nicht ohne weiteres die Unterweltsgöttinnen mit der Mutter-Erde-Göttin gleichstellen.

Dam-ki-na ist En-kis Gattin; *dam* bedeutet „Gattin“, „Begleiterin“, das Komplement *na* geht auf die Grundform KIN zurück; zunächst hätte man die Form *Dam-ki* parallel mit *Nin-ki* als die Femininform für *En-ki* erwartet. Der Name kommt erst verhältnismäßig spät vor, zum erstenmal in den Drehem-Texten aus der Zeit der Ur-Dynastie.¹ Der ursprüngliche Name von Enkis Gattin ist *Dam-gal-nunna*, „die große Gattin des Meeres“. In der Götterserie *An/ ^{iu} Anum* werden die beiden Namen als Synonyme zusammengestellt ^{iu} *Dam-gal-nun-na/ ^{iu} Dam-ki-na*. Als Eas Gattin bewohnt sie die große unterirdische Meerestiefe: ^{iu} *e-a u ^{iu} dam-ki-na a-šib apsî rabî*; „Ea und Damkina, die in der gewaltigen Meerestiefe wohnen“. Sie kommt fast immer mit Ea vor, und alle Epitheta, die ihr beigelegt werden, kann man mehr oder weniger auf ihre Stellung als seine Gattin zurückführen. So z. B. heißt es in dem längsten Text, den wir von ihr haben, u. a.: „O Damkina, Königin aller Götter, starke Gemahlin des Ea, kriegerisch bist du, Irni-na, Königin aller Götter, starke Gemahlin des Ea, kriegerisch bist du. Groß bist du unter den Göttern, stark ist dein Gesetz, Auserkorene von den Annunaki, anerkannt von den Igigi, Herrin von E-gurra, Eas mächtige die in *apsû* wohnt, Königin des Himmels und der Erde.“²

Wie aus diesem Text und wie auch aus der vorher mitgeteilten Stelle hervorgeht, wird sie mit Ea zusammen in *apsû*, der unterirdischen Meerestiefe, wohnend aufgefaßt, worauf auch der ältere Name *Dam-gal-nun-na* hindeutet. Alles weist darauf hin, daß der Name *Damkina* als ein direktes Pendant zu dem Namen *Enki* gebildet ist und daß wir hier keine Spur einer alten Mutter-Erde-Göttin haben.

Von den übrigen Göttinnengestalten kommen eigentlich in diesem Zusammenhang nur zwei in Frage, nämlich *Ištar* und *Ninḫarsag*. Langdons Hypothese (oben S. 187), daß *Geštinanna* eine Personifikation der Erde ist, welche in Form einer Weinrebe verehrt worden ist, was auf dem Unvermögen der primitiven Völker, abstrakt zu denken, beruhe, ist nur eine phantastische Konstruktion, die gar keine Stütze in den Quellen findet. Dass ein weinbauendes Volk die Weinrebe unter dem Namen *Ama-gestin*, „Mutter Rebe“, oder, wie sie später genannt wurde, *Gestin-anna*, „die hohe Weinrebe“³, anbetet, ist so natürlich, daß man kein Recht hat, durch halsbrecherische Hypothesen ihr eine andere Bedeutung zu geben.

¹ Deimel a. a. O. Nr. 700.

² Jastrow *Religion usw.* I 537.

³ So muß sicher *anna* hier ausgelegt werden und nicht, wie Langdon es tut, als „die Weinrebe des Himmels“; siehe Zimmern *Tamûs* 713.

Natürlich ist es unmöglich, hier auf eine Analyse der beiden großen Göttinnengestalten Ištar und Ninḫarsag einzugehen, und es ist auch nicht nötig. Ištar ist sowohl in ihrer babylonisch-assyrischen Gestalt als auch in ihrer westsemitischen eine Personifikation der Fruchtbarkeit als solcher.² Nirgends finden wir Spuren, daß sie mit der Erde identifiziert oder als eine Personifikation derselben betrachtet worden ist; die einzige Ähnlichkeit, die zwischen ihr und der Mutter Erde besteht, ist die, daß man alle beide als allgebärende Mütter auffaßte; aber diese Ähnlichkeit genügt nicht, um sie zu identifizieren oder die eine als eine spätere Form der andern zu betrachten.

So ist es auch mit *Ninḫarsag*. Ihr Name bedeutet „die Herrscherin des großen Berges“, aber *ḫarsag* steht hier nicht als eine Bezeichnung für die Erde, sondern sicherlich ist der Name dadurch entstanden, daß die Göttin ursprünglich eine Berggottheit wie Enlil gewesen ist, welcher infolgedessen das Epithet *kurgal*, „der große Felsen“, hat.² Als die Babylonier in ihren Kosmologien KI, die Erde, als parallel zu AN, dem Himmel, setzten und sie mit entsprechenden Gottheiten in ihrem Pantheon identifizierten, setzten sie AN dem Anu und KI dem abstrakten An-tum³ und nicht etwa der Ninḫarsag gleich, was beweist, daß die letztere für sie nicht mit der Erde identisch war.

Wenn eine Gottheit in dem sumerisch-babylonischen Pantheon in besonderem Verhältnis zur Erde steht und sie gleichsam mit aller in ihr wohnenden Erzeugungskraft personifiziert, so ist es wohl der Gatte Ninḫarsags Enlil. Er gibt die Saat der Felder, er wird „Herr der Saatenfelder“, „Herr der Getreideländer“ genannt.⁴ Er gibt die Frucht des Bodens und „sendet überall den Hunger“. In einem Hymnus wird er mit folgenden Worten angerufen: „Herr, der du reines Öl und nahrhafte Milch überfließen läßt . . . auf der Erde bist du der Herr des Lebens“ und „der Erde Leben zu geben lebst du“.⁵ Doch wird Enlil nie als eine Personifikation der Erde wie die Gaia der Griechen⁶ dargestellt, sondern er ist wohl eher der Herr der Erde, der über die Erde mit ihrer Fruchtbarkeit herrscht und deshalb angebetet werden muß, damit man die Frucht der Erde bekomme; er ist folglich eher eine Parallele der kanaanäischen *ba'alim*.

Schließlich gibt es noch ein Gebiet, wo man möglicherweise Spuren eines Mutter-Erde-Kultus finden kann, nämlich die Eigennamen. Und

¹ Siehe Briem a. a. O. 135 ff.

² Z. B. im Hymnus an Nintud, Langdon *Babylonian Liturgies* 53 ff.

³ *C. T.* 24, 1: 3; 20: 3.

⁴ Langdon *Sumerian and Babylonian Psalms* 198.

⁵ a. a. O. 276.

⁶ Vgl. Farnell *Greece and Babylon* 103 ff.

tatsächlich treffen wir auch in fast allen Perioden der sumerisch-babylonisch-assyrischen Geschichte Eigennamen, die KI, respektive *iršitu* als Bestandteile enthalten. Solche Eigennamen sind Na-ki (= *amēl iršitim*)¹ „Mensch der Erde“, Ur-ki-um² „Priester der Erde“, dann auch *Sumi-iršitim* (*Su-mi-ir-ši-tim*)³, *Ur-iršitim* (KI)⁴, *A-bil-ir-ši-tim*⁵, *A-wa-at-iršitim*⁶, *Ibik-iršitim*⁷, *Mar-ir-ši-tim*⁸, welche alle „Sohn der Erde“, „Diener der Erde“ oder ähnliches bedeuten. Doch ist es sehr unwahrscheinlich, daß KI oder *iršitim* hier als Bezeichnung der Erde als solcher steht, so daß der Sinn dieser Namen der wäre, die betreffenden Personen irgendwie als Kinder oder Diener der Mutter-Erde zu bezeichnen; sondern eher stehen sie hier in der Bedeutung: „Land“, also „Kinder des Landes“, „Diener des Landes“ etc., in gewissen Fällen vielleicht als Verkürzung von *iršit-Bābili*, „Babels Land“, oder dergl.⁹ Also können auch diese nicht als Beweis für das Vorkommen der Mutter-Erdevorstellung unter den Semiten gelten.

Wenn wir das Material überblicken, das man zum Beweis heranzog, daß der Mutter-Erdeglauben auch bei den Semiten vorhanden gewesen ist, dann finden wir, daß wenigstens das bis jetzt erbrachte Material dies nicht beweist. Die einzige Stelle, die, soviel ich sehe, unzweifelhaft die Auffassung der Erde als einer gebärenden Mutter andeutet, ist 4. Esra 5, 43, aber dieses ganze Buch ist so spät und zeigt einen so direkten hellenistischen Einfluß, daß es nicht als Exponent der ausgeprägt semitischen Auffassung, am allerwenigsten der ursemitischen, gelten kann.

Es ist immer schwer, einen unwiderleglichen Beweis, besonders in negativer Richtung, hinsichtlich solcher Religionen zu führen, die trotz des Reichtums der Quellen uns doch nur einen mangelhaften und einseitigen Einblick in ihre Glaubenswelt gewähren. Aber soweit unsere jetzige Kenntnis reicht, dürfte man mit Sicherheit behaupten können, daß die Semiten keine Vorstellung von der Erde als der allgebärenden und alles wieder in ihren Schoß aufnehmenden Mutter besessen haben.

¹ Huber *Die Personennamen in den Keilschrifturkunden aus der Zeit der Könige von Ur und Isin*, A. B. XXI 138 b.

² a. a. O. 63 b.

³ *Revue d'Assyriologie* X 105, vgl. Tallquist *Neubabylonisches Namenbuch* 306 b.

⁴ *Beitr. z. Assyriologie* IV 91.

⁵ Thureau-Dangin *Lettres et Contracts* 11.

⁶ a. a. O. 16, vgl. Ranke *Babylonian Legal and Business Documents*, B. E. U. P. IV, Ser. A 37.

⁷ Thureau-Dangin a. a. O. 24.

⁸ Ranke a. a. O. 47.

⁹ Vgl. Langdon *Neubabyl. Königinschriften* 304; Delitzsch *Handwörterbuch* 137.

The Origin of Images as Objects of Cult.

By G. Landtman, Helsingfors.

It is natural that the beginnings of images as representations of the superhuman world should be regarded by different scientists in the light of their various theories concerning the origin of religion itself. So far as we are aware there does not exist any systematic investigation of the rise of idolatry, but the subject has been more or less cursorily treated by many writers on comparative religion, the views in each case reflecting the author's general stand-point in the matters of early cult.

Thus Herbert Spencer, in conformity with his well-known theory that worship of the dead is the universal source of religion, holds that idols were originally images of deceased ancestors: "Propitiation of the dead, which, originating funeral rites, develops into the observances constituting worship in general, has . . . , among its other divergent results, idol-worship and fetish-worship." Idolatry "is a divergent development of ancestor-worship"; and "the propitiation of inhabiting ghosts, constituting fetishism, is . . . a collateral result of the ghost-theory".¹

Lord Avebury combats the idea that idolatry has directly developed out of fetishism. "Fetishism", he explains, "is an attack on the Deity; Idolatry is an act of submission to him — rude no doubt, but yet humble. Hence, Fetishism and Idolatry are not only different, but opposite, so that the one could not have developed directly out of the other".²

An exactly opposite view is represented by Count Goblet d'Alviella who believes that „c'est en général le fétichisme qui est l'antécédant le plus direct de l'idolatrie“. By fetishism he understands „la croyance que la possession d'un objet peut procurer les services de l'esprit logi à l'intérieur“. At any rate, he says, it is certain that man began at a given moment to make his fetishes in the form of a spirit

¹ Spencer *Principles of Sociology* I, 1885, 320, 418.

² Lord Avebury *The Origin of Civilization* 1912, 284.

which he believed to dwell inside each one. Examples of the transition from fetish to idol may be found among the most widely differing peoples.

According to Count d'Alviella, the talisman, the fetish, and the idol form an ascending scale. The talisman is a material object endowed with marvellous properties, either because of its nature or of some magical operation it has gone through, or because it is invested with supernatural properties by some external power. The fetish is a talisman in which resides the spirit that gives it its power. The idol is a fetish representing the supposed form of the spirit inside it. The author finds that it is naturally a stone or wooden fetish which will most readily transform into an idol: "au besoin on taillera le bloc pour lui donner une forme allongée ou pyramidale, qui rappelle davantage les proportions humaines . . . Ailleurs on commence à habiller le morceau de bois; on lui confectionne une sorte de tête, avec des chiffons; on en fait une poupée". Once the head has been formed, "le reste s'en suit rapidement. On commence par tailler les membres en relief sur le support; puis on les en détache et on s'efforce de leur donner l'attitude de la vie."

Count d'Alviella classifies supernaturalistic figures as: 1. Purely representative images; 2. Magical images (having magical properties); and 3. Idols or conscious and animated images. Idols are formed in the following ways: 1. By the association of natural objects with the human features which they resemble (rocks, etc.); 2. By forgetfulness or ignorance of the significance originally attached to an image; 3. By simply manufacturing an image representing a superhuman being; 4. By the supposed command of the divinity whom the image represents; and 5. By means of some magical operation.

As a matter of fact, so Count d'Alviella concludes, fetishism is a direct antecedent of idolatry, and is everywhere co-existent with it. The fetish and the idol are both conceived of as the body of a spirit; they are used for the same purposes and employed under the same conditions, except that idolatry lays more stress on the anthropomorphic, or rather zoomorphic, conception of the divinity, and so lends itself to a more accentuated development of the cult.¹

The main point of Count d'Alviella's reasoning, namely the development of idolatry out of fetishism, cannot, however, be maintained, since nowadays it is very generally admitted that fetishism does not constitute an universal stage in the early evolution of religion, but must be looked upon as a special form of it, more or less standing by itself,

¹ Goblet d'Alviella *Croyances, Rites, Institutions*, II 1911, 128-131; *Encyclopædia of Religion and Ethics* VII 110 sqq.

a "water-shoot" on the world-tree of religions as Professor Martin P. Nilsson puts it.¹

Modern thought relating to early descriptions of religious images is excellently represented in Professor Hirn's observations on the character of such effigies at the lowest stages. There are, he argues, certain indications supporting the view that commemorative monuments have been the predecessors of idols proper. "The probability, however is", he continues, "that in pictorial as well as in dramatic art the purely commemorative intention belongs to a later stage of culture". It seems in most cases to be beyond doubt that among the lowest tribes the images serve as paraphernalia in their animistic rites. They are either taken to be embodiments of the ancestors' soul, or receptacles in which this soul, if properly invoked, might take up its abode for the occasion. Professor Hirn points out the vague and indistinct character of these images, which proves that no intellectual record of the individual has been aimed at. No more than the poetic effusions of regret with which the pious survivors endeavour to propitiate the deceased, do these formative works of "pietas" give any information as to the personality of him whom they pretend to represent. — The art of conjuring a spirit to take up its abode in what is believed to be a counterfeit of its body has given rise to the fashioning of idols and the subsequent adoring of them. Although essentially the same as in the simple medical cures and the practices of sorcery, pictorial magic has in these cases of idol-making exercised a far-reaching influence on mankind. — Native sorcerers generally try to increase the efficiency of their magical inactments by attaching to them such objects as nail-cuttings, locks of hair, or pieces of cloth belonging to the man to be bewitched. In the making of idols we can often observe the same principle. The statue itself is not sacred by virtue of its form; it acquires divine power only by being put in material connection with the deity, and for this end the officiators resort to various devices.²

One rather important circumstance connected with the first attempts at creating visible representations of preternatural beings does not seem so far to have been brought under critical observation. Do images of a religious character, found among people at a very low stage of development, represent definite beings? In other words, have the makers of such objects of cult borne in mind certain more or less clearly defined mythical characters when shaping these effigies; has conception pre-

¹ Nilsson *Primitive Religion* (Rel.-gesch. Volksbücher, III 13/14) S. 14.

² Hirn *Origins of Art* 174, 288, 290 sq.

ceded realization in form? This seems, on the whole, to be generally assumed, and as a matter of fact we find among primitive images some which are supposed to figure certain distinct beings. But what I am inclined to believe is that in many, and perhaps the most typical, cases the order has been the reverse one. In primitive cult, what seems to be one of the most dominant factors is indulgence in mysteriousness. The most clearly conceived spirits are undoubtedly those of people recently dead, although even in their case we have to take into consideration the great metamorphosis brought about by death and often affecting their whole character, and also the fact that the cult of deceased friends is always of a more or less transitory character, at least as far as its original form is concerned. Others of the more individualized personages of native mythology naturally preserve a certain human affinity and therefore do not as a rule play any important part as objects of cult; instead they are dealt with at length in tales and legends.

The most sacred and awe-inspiring rites seem to involve powers of which no accurate knowledge exists. In these ceremonies sympathetic and religious observances are intermingled, everything ghastly and holy the people can conceive of is brought into play, and the more the powers appealed to are veiled in mystery, the greater the scope of imagination. In these circumstances there is no need for any exact conception as regards the images which may be used in the rituals; an effigy is oftentimes a vehicle for focussing the mystic potency of the rites, rather than a representation of any supernatural being addressed.

By way of illustrating my view I shall refer to certain images of the *Kiwai* Papuans, a people inhabiting the district at the mouth of the *Fly* river in New Guinea, among whom I spent two years.

These natives lack every attribute of a more highly developed religious life. They have no systematized ideas as to the supernatural world in which everybody believes, and no conception of a supreme deity. No priests and no public cult exist. The conception of spiritual things differs somewhat from one group, or even individual, to another, and supernaturalistic practices and observances vary still more. Individual suppliants will practise one and the same rite as long as it seems to be of any avail, then they will try some other form of appeal or magic. Every man is his own priest and also sorcerer, guided to a great extent by the directions he receives from the spirits who visit him in dreams. The only religious leaders are the old people who conduct the great ceremonies and various other rites. Occasionally some old practitioner may be entrusted with the task of working for the whole community or part of it, for instance, by influencing the weather or harvest. In addition to the spirits of the dead the natives believe in a

vast number of mythical beings. Of some of these little is known beyond the names, and ideas as to their general appearance and functions are very vague. Others exhibit a marked individuality of their own, but all are firmly believed in and must receive every consideration when the people come into contact with them in their various undertakings and occupations. Generally no actual communication takes place with these beings, but some of them are in the habit of visiting one and another in dreams and are remembered with occasional gifts of food. The various beings form the subject of a great number of folktales and myths. Among the Kiwais the initial period of religious development is very fully exemplified, comprehending the folkloristic stage of the conception of a supernatural world, whereas of cult and ritual the beginnings only can be traced.

In view of Count d'Alviella's theory regarding fetishes as the prototype of religious images, we may ask, whether fetishism occurs among the Kiwais. On this point a clear answer can be given: fetishism is not known in any form by the people as a whole, and it is impossible to assume that it could ever have given rise to the types of effigies existing. Amid the vast number of individual manifestations of religious life there are some stray instances only bearing a resemblance to fetishism.

Among the Kiwais we meet with several different groups of human images, the most important being those which are carved on the tall posts supporting the roof in the men's house (*dárimo*). Not to encroach too much upon the columns of the *Archiv für Religionswissenschaft*, I shall in this connection content myself with describing, in some detail, these figures and the rites connected with them, merely giving as an introduction certain particulars regarding the more prominent of the other images.

The Uríba (a death rite). Some days after a death the men sit together one night in the *dárimo* singing. The women remain in their houses, only bringing the men food. A basket ornamented with croton branches and containing provisions is placed on the floor with more food heaped round it. Near by stands a stick wedged into the floor, and if the dead person be a woman, her digging stick (*éa*) is attached to it, both decorated with croton twigs. A woman's grass petticoat and various ornaments are hung there to. If the *uríba* is being held over a man, a bow and arrows are placed there instead of the woman's things. A string is fastened to the stick, and by continually pulling it one of the younger men causes the erection to move. In the middle

of the string a rattle is attached, which keeps on sounding all the time. The men sit on the floor, beating their drums and singing.

Near one of the walls a human figure is standing tied to two vertical sticks connected by a cross-piece. The body is made of a rolled-up mat, the head of a ball of twigs, and the arms and legs of sticks. The effigy is shrouded in leaves and grass and represents the dead person, the sex being indicated by the diverse ornaments. A long string is fastened to the belt, by tugging at which this figure, also, is made to rock backwards and forwards, the young men taking turns at the strings. The men keep on half singing, half wailing all night. The whole character of the song is the same as that of the ordinary death dirges.

The Nigori or Turtle Breeding Ceremony. This is one of the great ceremonies, and the main feature of it is a long, narrow platform (called *águ*) erected on the festal ground. It is covered with mats and beautifully ornamented. The platform ends in an angle in front, at the apex of which stands a wooden figure representing *Múiere*, a mythical man who is said to have instituted the *nigóri*. The image, facing the platform, wears a feather head-dress and other ornaments and has an enormous *árumo* (member). The people believe that *Múiere* copulates with the female turtle and causes them to lay eggs.

All the heads of the captured turtle are set out on the triangular end of the platform right in front of the *múiere*. Here are also placed a few skulls of famous departed harpooners dug up from their graves. The skulls are carefully washed, provided with eyes (pieces of shell glued on with beeswax) and a nose and are otherwise ornamented and painted. They are kept on the platform till the end of the ceremony and are then put back in the graves. On the rest of the platform there is a long single row of turtle shells.

A number of dances and serial songs accompany the ceremony, and in one of the "verses" *Múiere* is asked to help the people in harpooning turtle; he is to take the turtle from his basket and put them in the sea, so that the people can spear them.

During intervals in the ceremony, which lasts a few weeks, the men go out on harpooning expeditions in their canoes, and on their return the captured turtle are brought to the *nigóri* ground. One female turtle is cut up close to the *águ* platform, and by means of a shell the blood is sprinkled over the turtle heads on the platform. The fat and eggs of that turtle are set aside "for *Múiere*"; that portion is, however, cooked and eaten by the men during the following night except a little which is kept as a powerful "medicine".

In addition to the *múiere* the ceremony comprehends three other descriptions of figures, all very indistinct as to their meaning. We have to note that the people hardly know anything about *Múiere* either, except his name, and he is not even mentioned in any of their folktales.

The Mimia or Fire Ceremony connected with the Initiation of the Young Men. The initiation of the young men into manhood does not take place on one particular occasion only, but almost all the great ceremonies include certain episodes, in which the neophytes are initiated into various secrets. The *mimía*, however, in which the young men have to undergo certain forms of torture, is more than any of the other ceremonies directly connected with their preparation for the life of a warrior and fighter.

An important part of the *mimía* ceremony at Mawata is played by an effigy of coral stone crudely shaped like the bust of a man. This figure is placed inside the men's house close to the central post. The rough features carved in it are improved by painting, and a dancer's head-dress and other ornaments are put on. The stone head is provided with a sort of body placed on the floor and covered with a mat. Medicines are applied to the figure, and it is made the object of various observances. One of these includes the scourging of the boys with burning torches lighted at a fire which has been prepared with powerful medicines. The men also fight among themselves with the torches after first touching the *mimía* stone with these.

On another occasion the "big fighting men" post themselves in a file one behind the other, facing the figure with their legs apart. The "new" boys have to crawl from behind between the men's legs, and on passing over the *mimía* each boy presses his chest against it, which action strengthens his "heart" for fighting and for withstanding sickness. The boys also touch the stone with their teeth.

In Kiwai island a number of wooden images are used instead of the stone one of Mawata, but the rites themselves are in their main feature very similar over the whole district. The Kiwai images show the whole human body; some are almost life-size, others quite small, the latter being generally tied to the larger ones and regarded as their "pickaninny".

The Kiwai islanders take one or more of their *mimía* figures with them in their canoes on fighting expeditions. When they are nearing the enemy's country, one of the figures is set up in the bow of the first canoe, sometimes others in the stern or at the sides; the same may be done in other canoes as well. The figures must face the direction of the enemy, for they "fight that way". On landing some old men lift

up one of the *mimia*, after having first rubbed their hands with medicine (for the figure must not be touched with the bare hands), and swing it backwards and forwards in the direction of the enemy, sending the spirit (*urío*) of the figure to go on ahead and fight the enemy, who will then be easily killed when the actual attack takes place at dawn.

As to their signification the *mimia*-effigies are surrounded with great obscurity. In the whole district the common name of them is *mimia*; occasionally they are spoken of as *ebihare* (something mysterious) or *ororárora* (mythical being). No connection can be traced between them and any of the multitudinous supernatural characters in the Kiwai folklore, which includes the whole of their mythology; consequently they cannot represent any definite beings, at least so far as the Kiwai beliefs are concerned.

The Decorated Posts in the Men's House. The most important part of a Kiwai ceremonial long-house comprises two rows of tall posts running the whole length of the house, one on each side of the central gangway, and carrying the beams by which the roof is supported. Carved to represent human figures, which face the gangway, and decorated with all the skill that the natives can command, these posts dominate the interior of a *dárimo* and are regarded with great awe and veneration. It is only natural therefore that the observances during the building of a *dárimo* should have particular reference to these posts beginning with the erection of the same.

A piece of a mat stolen from an enemy is spread out at the bottom of the hole where the great central post on the right hand side shall stand, and on it are placed various "strong things". The end of the post is smeared with ashes mixed with some water from the bush and some from the beach, the rest of this mixture being kept for daubing the people when they go out to fight. A snake is twisted round the lower end of the post which is put in the ground. In explaining the significance of this the people say, "All same man he look snake along bush, he jump, he fright; all same that *dárimo* make people (the enemy) fright that time fight he come".

Underneath the post they also put the eyebrows, finger-nails and part of the tongue of slain enemies as a "good medicine belong fight". The effect of the eyebrows is to make the people find their hidden or scattered enemies quickly when on a war expedition, the nails are to help them seize hold of the enemy, and the tongue has reference to the shrieks of the enemy when being killed.

The grown men take hold of the post and in lifting it up to put it in the hole, turn it so that it is raised in the direction of the villages

where their traditional enemies live. The magical power concentrated in the house is directed towards that quarter, and this mere movement has a paralyzing effect on the enemy. When the post is put in the ground, the men raise their voices in an inarticulate roar, "Uwuu!" imitating a wild pig and at the same time the tumult of a battle. The old man who takes the lead in the observances, calls out the names of the people's enemies and utters a formula, in which he refers to the many captured heads that the people will hang on the post. In the hole are also put certain medicines which protect the house from sickness. Then the hole is filled in and the ground firmly stamped down.

On the left side of the house opposite the principal post, is another large post, the figures carved on both facing each other; the post to the left, however, is not considered to be of the same importance as the other. Some of the posts forming the two rows are carved to represent men, others to represent women. In many cases a male and a female figure stand opposite each other, although there is no general rule to this effect, nor are the posts always two and two together, with the exception of the two posts in the centre, which invariably seem to form a pair.

The central post representing a man is equipped in the following way; the details, however, vary. Between the top of the post and the longitudinal beam supported by it the people put part of the skull of an enemy. Human hair covers the head of the effigy and is also made into whiskers. The figure wears a feather head-dress. The rib of a pig is used for a nose-stick. Eyebrows cut from dead enemies and dried on the fire are glued in their proper place on the figure, so too is the upper lip with the moustache on; sometimes the whole mouth cut off from a dead body is attached to the face. The eyes are made of a thin white shell, and under them are put pieces of real eyeballs. The painted decoration is that of a warrior, in red and white — the additional black would not show up — and to enhance the effect of the red colour they execute the pattern partly with red "crab's eye" seeds stuck on to the face with beeswax.

As with living people the ears of the figure are decorated with *sosogoro*, fringes of split sago leaves with human hair interspersed. Round the neck are suspended the claws of a *wario* and *riburubu*, two hawks, and also male and female genital organs. The latter, inserted into each other, have the effect of causing the enemy to be so occupied among themselves that they will be caught unawares by the attacking party. Below the neck a crescentic breast shell is carved in the post and painted white. The rest of the body, too, is profusely decorated and rubbed with various medicines.

On the right side of the post hangs a sort of wooden box ornamented with leaves and feathers, and inside this are kept various old relics, small fragments of which are used as "poisons" or "medicines". Thus the shrine in the old ceremonial house of Iasa is said to have contained fragments of certain famous object which once belonged to one of the greatest mythical characters. Other kinds of "long time things" kept in the shrines of various men's houses are teeth, eyes, jaws and claws of mythical beasts, and also the teeth and claws of dogs which have died long ago. No new thing may ever be put in or close to the shrine of a *dárimo*.

On the left side of the effigy hangs a string of human skulls, as also belts and head-dresses of men and grass-skirts of women killed in war. Over the bunch of skulls hang an old beheading knife and a head-carrier. These implements are never used or removed except for the purpose of sorcery, when small fragments are scraped off them and administered to the leading man of each family in order to make him a great warrior. At his death or when he becomes too old to be a leader, a little of the medicine is given to a younger man, his son or nephew, but only to one man at a time, as it is feared that otherwise the men, incited by the powerful medicine, would turn against the leader or begin to fight among themselves. A man who has partaken of this medicine is much feared among his fellow tribesmen who think is wise not to cross his path too rashly. Weapons used for fighting are kept by each family close to the post where they hang their captured heads.

The decoration of the female images is copied from that of a woman in real life, otherwise the figures are equipped in the same way as those representing men. Some of the female effigies have on a sort of grass skirt, but others are, like the men, quite nude, and the sexual excesses accompanying certain of the rites which take place in the *dárimo* are often reflected in the strong erotical character given the images, male and female, by their makers. The painting and other perishable decoration of the figures are renewed before every ceremony.

At various stages of the building the people go and kill some enemies and smear certain parts of the house with their blood. Nobody must make a noise in a new house before blood has been shed there. The strong fighting men, or some of them, go out and kill some enemies, and bring home the captured heads which they knock against the great post staining it with blood. They may also collect blood in a bamboo tube, and either hang it on the post or smear the post with some of it. The knocking of an enemy's head against a post is supposed to be the first noise produced in a new *dárimo*, and it is only afterwards that the people may split coconuts or throw down firewood, etc.,

in the house. Before anybody has been killed no man should come in contact with any part of the structure of a *dárímo*, and it is particularly dangerous to rest one's head against a post.

In spite of the many observances connected with the making of the carved posts, and the direct or indirect part played especially by the great central post in certain rites, even the people themselves have very indefinite ideas about the meaning of the human images. All the legends agree that the mythical Marúnogére, one of the great heroes, built the first men's house, when he inaugurated the secret *mogúru* ceremony, but they are very vague as to the purpose for which the carved figures were made.

It is curious fact that the images have no other name in common use than *órora sávo* or only *sávo*, the latter word simply meaning post, and *órora* something mysterious. Some people call the male figure *Síva* and the female *Náka*, the names of two mythical mountains east of the Kiwai country. On the other hand these names may imply merely an association with the stones from the mountains which are used as a medicine for the posts. However, it sometimes happened that the Kiwais applied the two names *Síva* and *Náka* to themselves from the posts in their *dárímo*. For instance, when attacking a hostile house at night to kill the inmates, they would sometimes cry, "Me there, *Síva* people (or *Náka* people)!" Another rather common term for the posts is *Begerédubu*, the name of the mythical hero of Waboda island, but as no real connection can be traced between him and the posts, his name must have been given them quite arbitrarily. After the *dárímo* and the ceremonies held there had become less common in Kiwai, they were still in full use in Waboda, and in Kiwai they are now commonly associated with the people of Waboda (just as at Mawata they are associated with the Kiwai islanders). This may be one reason why in Kiwai they sometimes use the name of the Waboda *ororárora* (mythical local being) in speaking of the posts of the men's house. Very uncertain also are the names of certain other mythical beings used by some people for the images. Besides *Náka*, the female figures are in individual cases called *Ééi*, the name of the youngest of the many wives of the mythical hero *Meséde*, who is said to have modelled a post in his *dárímo* after her likeness. But generally no distinctive names are used of the male and female effigies. The *mimía* (see above) and *dárímo* figures are both spoken of under the same vague appellations.

In one of the folktales *Nábeamúro*, the great warrior of *Iasa*, built a *dárímo*, and when the posts were to be carved, he lay down and bade his eldest son *Gumáru* fashion and paint the male figure with the father

as model, while the female figure was modelled on Nábeamúro's wife, who lay down in the same way.

It seems to me that the images do not represent for the natives any definite being or beings, whether such as are known to us from their legends or any others. In addition to the *mimía* figures they may be compared with certain other human designs, particularly faces, which among the Papuans constitute such a characteristic motive in ornamenting their implements and articles of every description. So far as we can ascertain, these faces carved on the handles of paddles, digging sticks, and many other objects, serve in the first place a decorative purpose only, among the present generation at all events; no reliable history is attached to them, nor can the people tell of any personages to whom they might refer.

As to the figures in the *dárimo*, the people do not seem to feel the least need of any explanation of what they represent. The forbidding aspect of the figures and the uncanny ideas associated with them exercise in themselves a powerful effect upon the native mind, perhaps still more so in the absence of any exact interpretation. It is enough for the people that these weird forms are possessed of mysterious powers, partly inherent and partly due to the medicines applied to them.

We have also to note that the rites observed when preparing the principal effigy show that in one aspect its human form does not represent the real object of the ceremony, but constitutes rather an instrument for transmitting, through symbolic action, magical influence to its owners as well as the enemy. By treating the various parts of the image with medicines they help and strengthen themselves at the same time as they work disaster upon the enemy.

In determining the character of the figures it is also a noteworthy fact that no actual worship is offered them. When the men return from a fight they may knock the captured heads against the posts, as they do at the inauguration of a *dárimo*, and when during the *mogúru* ceremony the pig, which constitutes the principal feature in these rites, is cut up in front of the central post, they may sprinkle a little blood on it; but these acts appear mainly to have a magic, symbolic character, hardly that of offerings. There are vague statements that some people used to put articles of food before the post as a present, but if this really happened, we may regard it as merely an experimental attempt to placate unknown powers, like many other descriptions of observance among the Kiwais. No prayers whatever are addressed to the effigies. It is true that some people may regard the images as animated: "ghost (spirit) he stop inside", is an expression sometimes heard of them, al-

though most probably uttered rather as a conjecture or simile than as real conviction.

It seems probable that the dread in which the people stand of the figures, simply arises from the weird spectacle in the darkness of the *dárimo*, from the gruesome ceremonies with which the posts are connected, and from the medicines applied to them, and imagination makes up for inability to account for the figures. I am of opinion that the carved posts of the Kiway men's houses give us an illustration of the very beginnings of image cult among these Papuans. The figures offer an example of early efforts among an undeveloped people at modelling a kind of visible representation of their own vague ideas regarding supernatural powers. If this be the case, it appears quite conceivable and possibly characteristic, that such human effigies as those in the Kiwai *dárimo* have come into existence at an earlier stage of development than the descriptive myths which give the history of the beings themselves.

I. Abhandlungen.

Religiöse Anschauungen der Semang über die Orang hidop (die Unsterblichen).

Von P. P. Schebesta S. V. D. in Mödling bei Wien.

1. Einleitung.

1. Die Erfassung der religiösen Anschauungen der Negrito von Malakka wird nur dann möglich, wenn man sie scharf von den anderen Inlandstämmen der Halbinsel trennt. Darum konnte eine Darstellung, wie sie R. Martin in seinem Werke: Die Inlandstämmen der Malayischen Halbinsel, Jena 1905, gibt, eher Verwirrung als Klarheit schaffen, weil er Jakudn-, Sakai- und Semang-Anschauungen in einem Atem und durcheinander behandelt. Die drei Völker haben ursprünglich nichts miteinander zu tun, und darum muß auch deren Religion scharf auseinandergehalten werden. Daß gegenseitige Beeinflussungen vorliegen, soll nicht geleugnet werden.

Bislang hatten wir eine nur sehr magere Kenntnis der Semangreligion, Beweis genug, wie schwierig es sein muß, in die Anschauungen der scheuen Urwaldmenschen einzudringen. Einigermaßen greifbare Resultate hatte Hrolf Vaughan Stevens erzielt, dessen Forschungen und Nachrichten vielerseits beanstandet wurden. Sein großer Fehler lag darin, daß er es versäumt hatte anzugeben, wo er seine Nachrichten gesammelt hat, und daß er es nicht unterlassen konnte, seine eigenen Theorien mit einzuflechten. Immerhin ist Hoffnung vorhanden, daß die Stämme werden identifiziert werden können, unter denen Stevens geforscht hat — wie es mir bereits gelungen ist, bei einer Durchsicht seiner Manuskripte seine Temiar festzustellen —, wodurch seine Aufzeichnungen einen großen Wert erhalten werden. Meine Forschungen bestätigen in vielem Stevens' Aussagen; immerhin bleibt noch manches in seinen Schriften übrig, worüber ich selber keine Aufschlüsse von den Eingeborenen erhalten konnte.

Spärlichere Nachrichten über die Semangreligion haben wir auch von W. Skeat. Neuerlich hat auch J. H. Evans über die religiösen Anschauungen der Semang geschrieben.

Während meiner Forschertätigkeit in Malakka (1924—1925) ließ ich es mir besonders angelegen sein, die Negrito kennen zu lernen und zumal deren geistige Kultur. Trotz der zu überwindenden Schwierigkeiten ist es mir gelungen, einige Kenntnisse ihrer Religion zu erwerben.

Selbstverständlich bildete die Sprache eine große Schwierigkeit. Ich hatte zwar das Malayische als Vermittelungssprache zur Verfügung, doch lag es mir sehr daran, die grundlegenden Informationen in der ureigenen Sprache der Semang zu erhalten. Leider sind auch die Sprachen der einzelnen Stämme voneinander verschieden, so daß ich wiederholt ein neues Idiom dazulernen mußte.

Eine zweite Schwierigkeit lag darin, daß die religiösen Anschauungen der Semang, obwohl in ihrem Wesen gleich, dennoch in vielen, auch wichtigen Einzelheiten auseinandergehen. Erst ein Vergleich all dieser Stammesreligionen ergibt ein einheitliches Bild.

Eine weitere Schwierigkeit lag in der schöpferischen Phantasie der einzelnen Gewährleute. Ein jeder erzählte das nämliche verschiedenartig; die Grundidee blieb zwar, alles andere war aber nicht zu erkennen. Um ein krasses Beispiel anzuführen, erwähne ich meine Erfahrungen bei der Aufnahme religiöser Gesänge. Hatte ich einen Gesang in den Phonographen singen lassen, wobei ich einzelne Stellen auch zu Papier bringen konnte und ersuchte ich den Sänger, das Lied noch einmal zu singen, so brauchte ich nicht lange zu warten; er sang, aber etwas ganz anderes. Das gleiche Thema wurde in verschiedener Form variiert. Der Semang ist in dieser Hinsicht schöpferisch, welche Eigenschaft aber dem Forscher große Hindernisse bereitet.

Im folgenden halte ich im allgemeinen die Reihenfolge der Stämme derart inne, wie ich unter ihnen meine Forschungen gemacht habe: die Djahai, welche am oberen Perak und am Pergaufusse (Kelantan) wohnen, die Sabubn am mittleren Perak, die Kenta in Kedah, die Kensiu in Kedah, die Menri in Kelantan und die Batek im zentralen Pahang.

2. Die Orang-hidop bei den Djahai.

Dieser malayische Ausdruck heißt so viel wie: Die Unsterblichen. Damit wird eine Kategorie von Wesen bezeichnet, die nach der Anschauung der Semang nicht sterben. Da ich den Ausdruck einmal im Munde eines Semang gehört habe, behalte ich ihn in Ermangelung eines besseren bei.

In die Urwälder Malayas hatte ich wohl die Kenntnis des höchsten Wesens Kari mit Namen mitgebracht, doch half er mir nichts, da niemand einen Kari kannte. Gelegentlich hörte ich das Wort Karéi, konnte aber nicht hinter seine Bedeutung gelangen. Alle meine diesbezüglichen Fragen wurden mit „Ich weiß nicht“ beantwortet. Später wurden mir in zwei Fällen inhaltliche Antworten zuteil, welche als Ausgangspunkt für weitere Nachforschungen dienten. Man sagte, daß Karei der Donner sei oder auch die Sonne, und daß er oben wohne. Ein gewisser Bedjuan sagte aber: Karei sende den Donner, er werfe den Donnerkeil (ich hatte einen solchen bei mir), er wohne oben. Sein Aussehen sei wie das eines Menschen, er sei wie ein penghuln (Hauptling) oder wie ein raja (König). Von ihm komme alles, die Tiere, die Pflanzen und alles. Wenn Karei donnert, so fordert er Blut; man bringe es ihm dar.

Pucoh, ein Sabubnmediziner, mit dem ich die ersten Tage zusammenkam, hatte eine Steinklinge. Er nannte sie Batu Karei (Stein Kareis).

Von einem Sabubn aus Jjok hörte ich wiederum, daß Karei das Aussehen eines Malayan habe, daß er oben wohne und den Donner mache.

Das waren die ersten Nachrichten über Karei, und zwar stammten sie alle aus dem Munde der Sabubn.

Wenige Wochen darauf hatte ich im Lager von Besiak (Djahai) Gelegenheit, dem Blutopfer beizuwohnen, von dem Bedjuan sprach. Aus dieser Zeremonie lernte ich, daß das Blut Karei und seiner Frau Manoid dargebracht wird. Ersterer wohnt oben, letztere unten in der Erde. Manoid hat nur einen kleinen Anteil am Opfer.

Eine weitere gelegentliche Äußerung machte mich mit den Namen Djamoi, Djalan und Karpegn bekannt. Alle drei wohnen bei Karei. Die drei bezeichnete man als eine Art Hantu; so nannte man auch die Cenoï.

Während einer Waldtour, da ich mit dem alten Ramogn aus Besiak allein war, fragte ich ihn über Karei aus. Er nannte diesen und seine Frau Manoid und fügte auch bei, daß beide Kinder hätten, nämlich Taprn, Begreg, Karpegn und die Tochter Takel.

Nach Bedjuan hat Karei zwei Söhne: Tapun und Begieg.

Damals war ich im Auffassen der Sprache noch nicht so weit, daß ich die Worte richtig hörte. Was ich als Taprn und Tapun vernahm, heißt in der Tat: Ta-Ped^a (ich schreibe es hier Ta Pedn).

Von Ramogn brachte ich auch in Erfahrung, daß, wenn Karei mit seinen Kindern spielte, es in der Ferne donnere. Am Firmament habe er eine Pflanzung von Fruchtbäumen, von welchen sie sich nährten,

Fleisch gäbe es oben nicht, da es auch keine Tiere dort gibt. Einen Schritt weiter brachten mich die Angaben Tadjens. Als den Schöpfer aller Dinge bezeichnete er Ta Pedn. Karei habe nichts erschaffen. Während Ta Pedn gut sei, sei Karei böse, weil er das Blut von den Menschen fordere. Er konnte mir nichts Näheres über Ta Pedn sagen, als daß er oben am Firmamente wohne, sein Platz sei noch oberhalb Kareis. Zu Ta Pedn seien die beiden großen Hala Djamoi, Djalan hinaufgestiegen. Beide seien gut zu den Menschen, Karei sei aber böse, denn er tötet sie mit dem Blitzstrahl oder auch durch Krankheiten. Djamoi und Djalan seien die Enkel von Karei und Manoid. Wenn nahe Verwandte geschlechtlich mitsammen verkehren, dann werde Karei böse und fange an zu donnern. Bringe man ihm Blut dar, so werde er besänftigt. Manoid fordere zwar kein Blut, doch werden auch für sie einige Tropfen auf die Erde geschüttet. Djamoi, Djalan haben Mitleid mit den Menschen; wenn nämlich Karei zu arg donnert, so bittet ihn Djamoi:¹⁾

Oi ta aket serig ke gidn, Baka hei
O, Großvater, sei nicht hart mit ihnen, Genossen von uns.

Von Tadjen hatte ich den Ausdruck Orang hidop gehört, womit er all die genannten Wesen bezeichnete.

Das Verhältnis Kareis zu Ta Pedn klärte sich immer noch nicht auf, mochte ich noch so viele um Aufschluß angehen. Gewöhnlich wurde Karei als böse, Ta Pedn als gut hingestellt, er hatte alles gemacht, nicht Karei.

Ta Pedn o enhodn ke he, o eg bab he.
Ta Pedn, er ist besorgt um uns, er gibt Essen uns.

Die Menschen sind auch Ta Pedns Enkelkinder. Wütet Karei im Donnerrollen gegen die Menschen, dann redet er also zu Karei:

Aket le san-ke-tođn, gidn kančo inget, gidn kančo
Nicht bedränge sie so, sie die Enkel schauen, sie die Enkel
behö, gidn kančo tebrilai cadn keiobn.
fürchten sich, sie die Enkel schauen herauf von unten.

He an behö mai dusa, ma mara ke gidn?
Wir hier fürchten uns, was für Schuld ist es, weswegen du ihnen grollst?

Keladi, ein junger Mann aus Besiak, sang mir ein Čenoilied vor. Im Anschluß daran kam die Sprache auf die Orang hidop, von denen

¹ Aus drucktechnischen Gründen kann hier die phonetische Transkription nicht angewandt werden.

gesagt wurde, daß sie oben auf dem galogn wohnten. Galogn ist eine Art Sparren, Balken, eine Plankenbrücke. Keladi nannte mir drei Galogn, die auch im Liede vorkamen: galogn Ta Pedn, galogn Cibe, galogn Penlau. Während Ta Pedn, Djamoï, Djalan auf diesen galogn hausen, hat Karei seine Wohnung unterhalb in einer Höhle. Auch Keladi nannte Djamoï und Djalan Enkel Kareis.

Da ich trotz eingehenden Forschens und Fragens zu keiner Klarheit gelangen konnte, rief ich die ältesten Männer des Lagers zu einer Besprechung zusammen. Das Resultat dieser Unterredung war folgendes: Zwei Arten von Orang hidop sind zu unterscheiden. Zur ersten Kategorie gehören Karei und seine Frau Manoid und deren Kinder: Ta Pedn, Begräg und Takel. Letztere ist weiblich. Ta Pedn und Takel sind ledig. Von Karpegn war keine Rede mehr. Manoid und Takel hausen in der Erde, alle anderen aber oben am Firmament.

Karei ist der größte von ihnen, ohne aber der Schöpfer zu sein. Ta Pedn hat alles erschaffen, das war Ansicht aller. Als ich die Frage stellte: Wer hat denn die Bäume, die Steine, das Wasser gemacht, da rief Ramogn laut in die Versammlung hinein:

Ta Pedn o de genun, o de djehu, awei, os, tobn,
 Ta Pedn er macht den Bambus, er macht Bäume, Rotan, Feuer, Wasser,
gul, djehu remlei, djehu enregn. Ta Pedn o de semua.
 gul, Remlei Bäume. Enregn Bäume. Ta Pedn er macht alles.

Als ich daraufhin erwiderte, daß dann wohl doch Ta Pedn der größere sein müsse, antwortete Burong in vorwurfsvollem Tone:

Mana buleh bekrdja! Karei, dia Tuan besar!
 Wie soll der arbeiten! Karei, er (ist) (doch) der große Herr!

Mit dieser Erklärung mußte ich mich begnügen. — Die Bösartigkeit Kareis wurde zwar behauptet, aber dahin eingeschränkt, daß er dann böse wird, wenn die Menschen Böses tun. Zur zweiten Kategorie der Orang hidop gehören die beiden Hala: Djalan und Djamoï und die Cenoï. Die beiden Genannten lebten früher am Berge Kendrong (Ob. Perak) und sind später zum Himmel hinaufgestiegen. Alle Orang hidop nähren sich von Früchten. Sie pflücken diese, saugen deren Saft aus und lassen Schale und Kerne zur Erde fallen, aus denen Fruchtbäume für die Menschen hervorwachsen. Gebete werden weder an Karei, noch auch an die anderen verrichtet; die Blutzeremonie allein gilt als Kult-handlung.

Wenn auch diese Aussprache einige Klärung herbeigeführt hatte, so blieben doch noch eine Anzahl Widersprüche bestehen. Ein tieferes Einfühlen in die religiösen Anschauungen der Djahai verdanke ich

einem jungen Manne, Keladi mit Namen, den ich wohl als den gewecktesten des Stammes kennen gelernt habe. Er war mein Begleiter während fünf Monaten, in welcher Zeit wir uns gegenseitig aneinander gewöhnten.

Es sei hier ein Wort gesagt über die Art und Weise meines Vorgehens im Erforschen der Anschauungen der Semang. Wiederholt hatte ich Gelegenheit gehabt, etwas zu sehen und zu hören, woran anknüpfend ich Fragen stellen konnte. Gewöhnlich richtete ich solche an die Älteren der Gruppe, bei der ich gerade war, bis ich herausfühlte, daß der eine oder andere am besten sich eignete, meine Fragen zu beantworten. Wenn auch in allen oder den meisten Dingen fast alle Bescheid wissen, so ist es lange nicht allen gegeben, ihr Wissen in Worte zu kleiden und es anderen mitzuteilen. Nicht selten mußte ich beobachten, daß auch ältere Individuen aus besagten Gründen versagten, ich weise z. B. hin auf Ramogn, einen bejahrten Mann, ein Genie in Handfertigkeiten, der aber für das Lehrfach unbrauchbar war. Er versagte vollkommen, nicht etwa aus Unkenntnis, sondern aus Mangel an Fähigkeiten sich mitzuteilen. Es war nicht Unwissenheit, sondern Unbeholfenheit. Dies blieb nicht allein auf das Geistige beschränkt, nein, auch wenn es sich darum handelte, einzelne seiner Handfertigkeiten zu beschreiben, so machte er es lieber vor, ohne viele Worte dabei zu verlieren. Ähnliche Erfahrungen machte ich auch bei anderen. Natürlich gab es auch einzelne, zumal Jüngere, die tatsächlich wenig Bescheid wußten. Keladis Wissenschaft, der doch noch jung war (etwa 25 bis 30 Jahre) mußte mir verdächtig erscheinen. Wiederholt hatte ich die Beobachtung gemacht, daß er das große Wort führte und oft mit Erfolg. Der alte Pa Loa klärte mich dahin auf, daß Keladi viel herumgekommen sei. Von Jugend auf habe er sich in fast allen Lagern der Djahai bewegt; schon sein Vater, der ein angesehener und großer Jäger war, nahm den Knaben auf allen seinen Wanderungen mit. Nach seinem Ableben kam Keladi nach Tadoh, dem Zentrum der Djahai, wo er sich die meisten Kenntnisse angeeignet habe. So wußte Keladi tatsächlich vielfach mehr als viele andere. Übrigens konnte ich das von Keladi Erlernte mit anderen, zumal mit Pa Loa nochmals besprechen, der zu vielem weiteren Aufschluß gab. Auch muß ich betonen, daß Keladi von leichter Auffassungsgabe war und seine Kenntnisse sprachgewandt wiederzugeben verstand. Dabei war er von einer hartnäckigen Gesinnungsart, die mich nicht selten eine bittere Pille schlucken ließ. Er ließ von seinem Urteil nicht ab, auch wenn ich ihn auf Widersprüche usw. hinwies. „Das ist so“ war seine steife Antwort, und ich mußte schweigen, wollte ich ihn durch Widerspruch nicht in Mißstimmung bringen.

Nach Keladi ist Karei groß von Gestalt. Seine Ausstrahlung ist wie Feuer. Kommt er in die Nähe der Menschenhütten, müssen alle sterben, sie verbrennen.

Baiang Karei bekod sampei hanja he kebisi.
Glanz von Karei ist heiß, nahekommt er der Hütte, wir sterben.

Darum kann man Karei auch gar nicht sehen. Er sitzt aufrecht im Himmel auf einem Galogn. Vor seiner Brust ist eine schöne Matte ausgebreitet. Karei hat Spiegel sehr gerne und wünscht, daß ihm die Leute Spiegel oder andere glänzende Gegenstände schenken. Die Übermittlung der Spiegel an Karei kann nur der Hala vornehmen. Er ist der einzige Vermittler zwischen den Menschen und Karei. Im Krankheitsfalle kann nur der Hala helfen; ist ein solcher nicht zur Stelle, so muß der Mensch sterben; denn die gewöhnlichen Menschen verstehen es nicht, zu Karei zu beten. Viele Krankheiten stammen nämlich von Karei, welche der Mediziner zu heilen versteht. Der Priestermediziner (Hala) weiß auch, wie er zu Karei beten soll, damit er ihm helfe. Er hockt sich vor dem Kranken nieder und erwägt die Krankheit des Darniederliegenden und bittet Karei im Herzen um Genesung. Er läßt sich einen Spiegel von den Leuten geben, nimmt ihn zwischen beide Fäuste und haucht ihn zum Himmel empor (*perlob*). Nach der Anschauung der Djahai fliegt der Spiegel zu Karei hin und läßt sich vor ihm auf die schön geflochtene Matte nieder. Karei sieht den Spiegel, und er lacht vor Freude und Vergnügen, er ist gnädig gestimmt und gibt dem Hala ein, wie er den Kranken mittels seines Cebuchsteines heilen soll.

Kareis Frau heißt *Manoid*, sie wohnt in der Erde, Karei aber oben am Firmament. Sie treffen sich von Zeit zu Zeit. Der Blitz ist die Verbindung Kareis mit *Manoid*. Die Kinder der beiden sind *Ta Pedn*, *Begräg* und *Takel*.

Djamoi und *Djalan* waren früher Menschen, und zwar große Hala. Aus Furcht vor dem Tiger haben sie die Erde verlassen und sind zum Himmel emporgestiegen.

Die *Čenoi* sind Diener Kareis und stehen mit dem Hala (Mediziner) in enger Verbindung. Es gibt nämlich zwei Wundersteine des Hala, einen (*čebuch*), der von den *Čenoi*, und der andere, der von Karei stammt (*batu Karei*). Als Vorbedingung zum Halastande ist der Besitz eines solchen Steines notwendig. Von Karei stammen verschiedene Verbote und Gebote, deren Beobachtung Karei urgiert. Die verhängte Sanktion ist eine vierfache: 1) sofortiger Tod durch den Blitz oder durch fallende Bäume, 2) Tod durch den Tiger, der als Polizist Kareis angesehen wird. Wer von einem Tiger zerrissen wurde, hatte irgendein

Vergehen begangen, 3) bestimmte Krankheiten, die als Strafen gewissen Sünden auf dem Fuße folgen. 4) Darbringung des Blutopfers für Übertretungen einer Kategorie von Geboten Kareis.

Versucht man, den leitenden Gedanken aus den verschiedenen und sich teilweise widersprechenden Nachrichten der Djahai herauszuschälen, dann muß im Auge behalten werden, daß Karei zweifaches bedeutet: den Donner und die Person, die den Donner macht. Darüber kann kein Zweifel sein. Der Donnerer Karei ist eine Person von einer bestimmten Gestalt, bei den Djahai von menschlicher Gestalt; er hat eine Frau und Kinder. Er ist ein Orang hidop, der im Himmel wohnt und niemals stirbt. Es wird auch gesagt, daß er bisweilen auch auf Erden wandelt, niemand kann ihn aber sehen. Er wird gefürchtet und gilt als böse, mit der Begründung, weil er straft und das Blut von den Menschen fordert.

Über die schöpferische Tätigkeit Kareis sind die Djahai sich recht unklar. Durchweg neigen alle Aussagen dazu hin, daß nicht Karei der Schöpfer ist, sondern Ta Pedn. Darauf möchte ich hier schon den Nachdruck legen, weil ich darauf zurückkommen werde bei Besprechung der anderen Semangstämme. Auch ist zu beachten, daß Ta Pedn als Sohn Kareis angesehen wird. Nebenher wird jedoch auch behauptet, daß Ta Pedn für die Menschen Fürsprache einlegt und manchmal in einem Tone, der eher einem Vorgesetzten als einem Untergebenen anstehen würde. Auch sei noch betont, daß Ta Pedn keine Frau hat. Das zu erwähnen scheint mir nicht überflüssig, da das Unbeweitsein bei den Semang als eine Anomalie angesehen wird. Wie schon erwähnt, verstehen es die Djahai nicht, zu Karei zu beten. Sie beten überhaupt nicht. Das einzige Merkmal ihrer Abhängigkeit von Karei ist die Darbringung des Blutopfers, dessen Motiv nur die Furcht ist.

Das Blutopfer ist mir wiederholt beschrieben worden. Bei den Djahai habe ich ihm nur einmal beigewohnt. Es war zur Nachtzeit. Im Lager wurde es still und stiller, die Leute schliefen bereits, und auch ich lag schon unter dem Mosquitonetz, als fernes Donnerrollen an mein Ohr drang. Es war das erste Gewitter in dieser Jahreszeit, das heranzog, Regen aber hatten wir schon wiederholt gehabt. Trotz des Donnerrollens war auch ich eingeschlafen, aber nur für kurze Zeit, bis der Regen durch das Dach auf mein Gesicht tropfte und mich so weckte. Der Donner rollte ununterbrochen in nie endenwollender Wiederholung. Ein Krachen, als wollte die Erde auseinanderbersten, in unsrer aller-nächsten Nähe, ließ mich aufspringen; erschreckt schaute ich in die schwarze Nacht hinein. Die Lagerfeuer brannten im Augenblick lichterloh, da man das glimmende Feuer zu hoher Lohe anfachte. Frauen rannten von einer Hütte zur anderen. *Ogn! Ogn!* (Wasser, Wasser) rief Burong immer wieder in die dunkle Nacht hinein. Was war nur ge-

schehen? Ich konnte mir die Verwirrung im Lager nicht erklären. Angestrengt schaute ich durch das Mosquitonetz ins Freie, wo ich Frauen in strömendem Regen stehen sah, die allerlei sonderbare Bewegungen machten. Plötzlich schoß es mir durch den Kopf: Das Blutopfer? Ich hatte früher darüber gelesen, war aber noch niemals Zeuge dieser Zeremonie gewesen. Mit einem Satze war ich denn auch im Freien, unbekümmert um den klatschenden Regen und schaute der Frau Tebus zu, wie sie mit einem Bambusspieß (*abag*) ihr Schienbein aufritzte, daß das Blut hervorquoll. In der linken Hand hielt sie einen mit Wasser gefüllten Bambus. Mit dem Bambusmesser schabte sie das herabrieselnde Blut in den Bambus, goß von der Mischung in einen gespaltenen Bambus und verschüttete davon ein wenig auf die Erde. Dann sich erhebend, begann sie die Mischung hochzuschleudern, einmal nach der Richtung, woher der Donner gekommen war, dann nach allen Himmelsrichtungen, wobei sie immer wieder rief *Cúb! Cúb!* — Geh! Geh! Vieles von der Zeremonie war mir leider entgangen, war ich doch zu überrascht und überrumpelt. Nach vollzogener Zeremonie hockten die Gestalten still um die Lagerfeuer, das Donnerrollen verzog sich jenseits des Perak, der Regen plätscherte aber weiter. In einer halben Stunde war der Donner verstummt. Doch nicht lange dauerte es, und wiederum erscholl das schauerliche Rollen aus der Ferne. Djelei, der sich noch immer am Feuer wärmte, rief ärgerlich in das Dunkel hinein: „*O, la! berenti pai!* — O, la halte ein, Du! Als wollte er dem Donner Vorschriften machen. Wie ich aus weiteren Erkundigungen am folgenden Morgen entnahm, wird das Opfer stets dargebracht, wenn der Donner über dem Lager grollt. Es sind zunächst die Frauen, welche sich das Blut aus der Wade abzapfen, sei es mit dem Bambusmesser oder dem Rotanspleißmesser. Von der Mischung wird zunächst einiges auf den Boden gegossen, das ist für Manoid, die Frau Kareis; was in die Luft geschleudert wird, ist für Karei, den Donnergott selber.

Die knappen Erklärungen waren sicher nicht erschöpfend und befriedigten mich nicht ganz. Burong behauptete nämlich, daß zunächst nur die Frauen die Blutzeremonie vornehmen und erst dann, wenn der Donner nicht aufhört, auch die Männer. Dennoch hatte ich beobachtet, wie auch einzelne Männer mit den Frauen zugleich sich das Blut abzapften und es zum Himmel schleuderten. Die Zeremonie benannte man *lawaid Karei*, so meinte ich anfänglich. Ich faßte es auf als die Benennung der Handlung, oder auch als: Karei schlägt ein. Erst später erschloß sich mir der Sinn des Wortes *lawaid*, was so viel heißt wie Sünde, und zwar Sünde gegen Karei.

Weiterhin erfuhr ich, daß das Blutschneiden aus dem Schienbein *log* genannt wird, wenn es mit dem *abag* d. i. Bambusspleiß vorge-

nommen wird, es heißt *keb*ⁿ, wenn es mit dem Messer zum Spleißen des Rotan vorgenommen wird. Das Abschälen des Blutes vom Schienbein und das Gießen in den Wasserbambus heißt *gad*; das Blutausspritzen aber *sei*. Der erste Ausguß geschieht auf die Erde, wobei man sagt: *čub ba te*, d. h. geh zur Erde. Diese Spende ist für Manoid, die Frau Kareis. Hierauf wendet man sich nach jener Seite, woher der Donner kommt, wirft die Mischung nach dieser Richtung hin und ruft: *čub med Keto* d. i. gehe zur Sonne, wobei das *čub* laut gerufen wird.

Seit diesem Erlebniße drang ich immer tiefer in den Sinn dieser Blutzeremonie ein, je mehr ich die Sprache verstand und je näher mir deren Umstände erklärt wurden. Keladi beschrieb das Blutopfer folgendermaßen.

Karei o girr, gidn kebn gidn babo, gidn sei ked
 Wenn Karei donnert, so sie schneiden, sie der Frauen sie werfen es für
Karei, gidn čio ba te ked Manoid. Kalu o brenti o Karei
 Karei, sie gießen auf die Erde für Manoid. Wenn er aufhört er Karei

djadi-le, Kalu bra wa brenti, o girr lagi, kebn ka he
 so ist es genug, Wenn nicht er aufhört, er donnert noch, schneiden auch wir
temakal.
 Männer.

Kalu bera wa brenti, kebn čadn enlagn ketegn.
 Wenn er nicht aufhört, schneiden wir beide Schienbeine.

Ich forschte weiter nach den Ursachen dieser Blutzeremonie, welche, wie ich wußte, sehr ungern vorgenommen wird. Hierbei klärte sich allmählich der Ausdruck *lawaid Karei* auf.

Im Lager von Besiak wurden einige gefangene Affen festgehalten, mit welchen ich öfters Kurzweil trieb. Es fiel mir allmählich auf, daß die Insassen sich weniger mit ihnen abgaben, um Kurzweil zu haben. Da ich einmal nach dem Grunde fragte, erwiderte man kurz: *lawaid Karei!* Da ich darauf hinwies, daß ich es doch täte, ohne daß mir etwas geschähe — ich bemerke, daß ich den Ausdruck immer noch verstand, etwa wie: Karei schlägt ein, der Blitz trifft dich —, so erwiderte man: Ja, du bist etwas anderes.

Ein andermal war ich mit einer kleinen Karawane unterwegs. Das Wetter war feucht, der Weg naß und schlammig. Auf einem umgestürzten Baumstamm hielten wir Rast, wie es stets Sitte war; die Semang rings um mich herum. Einzelne brachten mir verschiedene Waldfrüchte, die ich kosten sollte, andere entledigten sich der lästigen Bluteigel. Auch ich ging daran, das gleiche zu tun. Als ich einem Bluteigel auf meiner Wade die brennende Zigarette auf den Leib setzte, daß dieser sich vor Schmerzen krümmte, lachte ein Bursche, *Lebeh* genannt, laut

auf. Sofort erscholl der Zwischenruf des alten Pa Loa: *Lawaid Karei!* Lebeh verstummte im Augenblick.

Die Kinder des Besiak-Lagers spielten an einem Nachmittag lauter denn je. Ich empfand es durchaus nicht als Störung, vielmehr freute ich mich an dem munteren Treiben. Gewöhnlich geht es recht still her. Das muntere Wesen ließ sofort nach, und die Kinder verliefen sich bald, als eine Frauenstimme unter einem der Windschirme hervorrief: *Pen un, Pen un menmin, Karei lawaid.* „Wenn ihr derartig spielt, *lawaid Karei!*“

Zwei Mal war ich Zeuge von einigermaßen schlüpfrigen Reden unter Semangburschen. Beide Male war Chago der Anstifter. Da er wieder einmal derartige Reden anfang, wies ihn Cénbis zurecht: *Lawaid Karei!* Chago verstummte sofort.

Nach Kenntnis dieser Tatsachen versuchte ich der Sache auf den Grund zu gehen und forschte nach, wodurch man sich noch sonst gegen Karei verfehle und wann man genötigt sei, das Blutopfer darzubringen. Mord und Diebstahl schieden aus. Überall beteuerte man einmütig, daß beide unter ihnen nicht vorkommen. Und wenn sie vorkommen würden, dann brauchte das Blutopfer nicht dargebracht zu werden.

Die Zahl der Verfehlungen, welche mit dem Blutopfer gesühnt werden müssen, sind eine große Zahl. Cénbis vom Teladn beantwortete meine diesbezügliche Frage also:

Kalau leglug ked bawaid, lawaid Karei, leglug ked
Wenn man verspottet den Berok-Affen, Sünde gegen Karei, verspottet den
(auslacht)

od, lawaid Karei, leglug ke menra, bra wa lawaid, leglug
Hund, lawaid Karei, verspottet einen Menschen, kein lawaid, verspottet
ked daogn lawaid, leglug ked kwégn, lawaid.
einen Krah Affen, lawaid, verspottet die Katze, lawaid.

Ein derartiger Sündenspiegel mutet uns recht fremd an, kommt uns vielleicht sogar lächerlich vor. Dennoch finde ich, daß der Sinn der Gebote in keiner Weise albern ist. Ein gefangenes Tier — denn darum handelt es sich, nicht etwa um Affen, die frei in den Bäumen umherstreifen — darf ich nicht zu meiner Belustigung mißbrauchen oder gar Freude an seinen Leiden haben. Darum ist es schlecht, sich am gefangenen Affen zu ergötzen, darum ist es schlecht, über die Qualen der gebrannten Blutegel zu lachen. Es ist aber nicht schlecht, über einen Menschen zu lachen, denn er kann sich rächen, er kann mit gleicher Münze zurückzahlen, was das gefangene Tier nicht kann. Darum sagte Cénbis: *leglug ke menra bra wa lawaid* — einen Menschen auslachen ist keine Sünde. Einzelne wollten auch die Katze ausgeschlossen wissen,

ob etwa deswegen, weil die Katze den Semang als Haustier nicht bekannt ist, obwohl man sie heute vereinzelt in einigen Lagern antrifft? Ebensowenig wurde das Huhn genannt, wohl aber eine Anzahl Waldtiere. Eine weitere Art der Gebote nimmt einzelne Tiere in Schutz, die nach der Meinung der Semang heilige Tiere sind, indem sie Genossen und Diener Kareis sind, und darum sich seines besonderen Schutzes erfreuen. Sie dürfen niemals gequält, in einzelnen Fällen auch nicht getötet werden. Hierunter fällt der Wegblutegel und das *tebuan*, eine Art schwarzer Wespe, deren Stich sehr gefürchtet wird.

Während diese Art Gebote mehr das einzelne Individuum angeht, regelt eine andere Art das Leben der Gemeinschaft. Eine Heirat unter Blutsverwandten bis einschließlich zum zweiten Grade ist *lawaid Karei*. Die Eltern müssen jede zu intime Annäherung an ihre schon halberwachsenen Kinder (etwa vom 5. Jahre an) verschiedenen Geschlechtes vermeiden. Der Vater darf nicht zu nahe an seiner Tochter, die Mutter nicht in der Nähe ihres Sohnes schlafen, mag es noch so kühl sein in der Nacht, daß die Schlafenden sich unwillkürlich eng aneinander drängen, um warm zu liegen.

Wogn cékei bra bule teg ked sir bö, bra o .
 Kind großes darf nicht schlafen an der Seite der Mutter, es ist nicht
bedäd; Karei o serig. Wogn adjo bule teg ked sir bö.
 gut; Karei wird böse. Kind kleines darf schlafen an der Seite der Mutter.

Im Verkehr mit Verwandten muß die nötige Hochachtung gewahrt bleiben, was am besten dadurch erreicht wird, daß entsprechende Anreden angewandt werden. Die Nichtbeachtung ist *lawaid Karei*. Nach der Rückkehr ins Lager zu den Seinigen, sei es auch nach einer langen Abwesenheit, darf man sich keiner ausgolassenen Freude hingeben, vielmehr setzt man sich für einige Minuten still unter sein Dach und redet kein Wort; ebenso darf man beim Spiel nicht zu laut sein, wie bereits gesagt wurde. Diesen Geboten füge ich noch zwei weitere bei, die mehr indifferenter Natur sind. Mit einem rußigen Geschirr (auch Bambus) Wasser im Fluß schöpfen und im Freien zumal im Angesichte der Sonne sich im Spiegel beschauen, ist *lawaid Karei*. Alle diese Übertretungen und noch andere dieser Art müssen mit dem Blutopfer gesühnt werden.

Einzelne Gebote sind mir bekannt geworden, deren Sanktion nicht das Blutopfer ist; deren Übertretung strafft Karei mit bestimmten Krankheiten. Wenn der Schwiegervater nahe an die Schwiegertochter oder der Schwiegersohn nahe an die Schwiegermutter herangekommen war, mag es auch unfreiwillig geschehen sein, oder wenn sie gar miteinander gesprochen haben, so begehen sie eine grobe Sünde, der auf dem Fuße

die Krankheit *Óemam* folgt — Schmerzen in der Nierengegend —, die den Tod zur Folge hat. In einem solchen Falle kann nur schleunige Hilfe seitens des Hala Rettung bringen.

Auffallenderweise ist es am Vormittag verboten, mit dem Speer oder einem Bambus zu werfen. Auch nicht des Spieles wegen darf man es tun, will man nicht an *paóog* erkranken.

Bra bule lawan pagi, Kalau lawan paóog.

Nicht darf man werfen am Morgen, wenn man wirft, *paóog*.

Paóog ist ein Stechen in der Brust, welches die Djahai für sehr gefährlich halten. Sie meinen, daß es dadurch verursacht wird, daß ein Splitter des Blitzes (Donnerkeil) in der Brust stecken bleibt. — Das letzte Verbot erstreckt sich aber nicht auf die Notwehr gegen wilde Tiere. In diesem Falle darf der Speer auch am Morgen in Anwendung gebracht werden. Letzteres Gebot gelangte mir derart zur Kenntnis, daß ich beobachtete, wie *Óenbis* seinem jüngeren Bruder das Werfen mit Bambussplissen am Morgen verwies.

Karei kann einzelnen Sünden die Strafe sofort auf dem Fuße folgen lassen, sei es, daß er einen Bösewicht durch einen fallenden Baum erschlägt oder daß er den Tiger auf ihn hetzt:

Karei o orr ke d'uog ua kab menra.

Karei er befiehlt dem Tiger zu zerreißen den Menschen.

Von den Djahai habe ich keine positiven Angaben, daß nur jene zum Blutopfer verpflichtet seien, die sich eines Vergehens bewußt sind. Die letzten Ausführungen machen dies aber klar, und auch der Umstand, daß tatsächlich nicht alle, sondern nur einzelne das Blutopfer darbringen, deutet nach dieser Richtung. Die ersten mündlichen Angaben, die ich von den Djahai erhielt, sind dann eben so zu verstehen, daß zuerst die schuldigen Frauen das Opfer darbringen, dann erst die Männer; dennoch muß ich aber betonen, daß ich beobachtete, wie in jener Gewitternacht Männer und Frauen zusammen die Zeremonie vollführten. Übrigens habe ich von den anderen Semangstämmen positive Angaben darüber.

Das Blutopfer muß dargebracht werden, sobald der Donner über dem Lager rollt. Ein Versäumnis hätte entsetzliche Folgen für alle, denn so sagen die Djahai und Sabubn: Bäume würden vom Sturme entwurzelt werden und über das Lager stürzen, Fluten würden aus der Erde hochsteigen (das gefürchtete *Henweh*) und alle hinwegspülen, und zwar nicht nur die Semang, sondern auch die Malayen und Chinesen, ja sogar durch Feuer würden sie zugrunde gehen. Weil Karei so unbarmherzig ist, darum nennen sie ihn böse.

3. Die Orang hidop bei den Sabubn.

Bereits im Lager von Besiak lernte ich von einem dort ansässigen Sabubn, daß seine Stammesgenossen auch die beiden Orang hidop Karei und Ta Pedn kennen. Karei wird in der Sabubn-Sprache zu Kaiei. Ta Pedn gilt aber nicht als Sohn Kaieis, sondern als dessen jüngerer Bruder. Das bestätigte mir einige Monate später Puéoh, der den Ruf eines Hala unter den Sabubn hatte, und auch andere. Ich erfuhr, daß Kaiei der größte der Orang hidop sei; auf ihn folgten Ta Pedn, Kapign (= Karpegn der Djahai), Manoid, Takel, Djamoi und Djalan. Kaiei gilt als unsterblich; auch kann er sich beliebig in einen Baum oder Stein oder sonst etwas verwandeln. Sein Aussehen aber ist sonst wie das eines Siamangaffen mit langem Haar. Ich nehme hier Bezug auf einen Mythos, welchen J. H. N. Evans unter den Sabubn von Grik gesammelt hat, den ich aber nicht eruieren konnte. Kari (natürlich Kaiei) macht den Donner. Sein Körper ist mit langem Haar bedeckt, gleichwie der Siamangaffe (*Symphalangus syndactylus*). Das Haar ist aber weiß und schimmert ölig. Sein Haupthaar ist lang wie das eines Malayenweibes, doch ist es weiß. Der Mythos erzählt, daß Kaiei mit seinem jüngeren Bruder Tapern (= Ta Pedn), dessen Körper ebenfalls weißes Haar bedeckt, die Erde verließen und zum Himmel aufstiegen. Sie waren nämlich große Hala. Bevor sie zum Himmel aufgestiegen waren, gab es keinen Donner auf Erden. Der Mythos erzählt:

„Kari and his younger brother Tapern, who also has white hair covering his body, went up to the sky. They were magicians (Halah), and before they ascended there was no thunder. They came on foot up the Perak-River from its mouth on a fishing expedition. They stopped at the place where Gunong (Mt.) Kendërong now is to smoke tobacco, and the elder brother unfastened his fishing-line and wound it round his head, sticking his rod upright in the ground. The younger brother also fixed his rod in the ground near the elder's, but, before doing so, broke off the top part, and wound the line round its stump. Then they both returned to a shelter that they had built some little way down-stream to eat tubers. When they had eaten, they looked towards the place where they had left their rods and saw that two mountains (Gunong Kendërong and Gunong Kerunai) had arisen there; whereupon the younger brother said, „Our fishing-rods have become mountains.“; but his elder brother told him not to speak about it. The next night they made a circular medicine-hut and held a magical performance: then they disappeared into the sky. It was the elder brother's rod which became Gunong Kendërong (the taller of the two mountains), and the younger brother's which became Gunong Kerunai. Kari and Tapern met their wives, Jamoi and Jalang in the sky. Yak Manoid and Yak Takel live under the earth, and are the mothers of Jamoi and Jalang.“

(Journal of the F. M. St. Museum. Vol. IX, P. I, p. 4.)

Der Auffassung, daß Djamoi und Djalan Frauen sind, werden wir bei den Kenta wieder begegnen. In der Auffassung der Djahai scheinen beide ein Ehepaar zu sein.

Vom Gunong Kendërong sind die beiden Hala Djamoi und Djalan in den Himmel aufgestiegen, erzählten mir die Besiak-Djahai, also genau dort, wo die Sabubn-Mythe Kaiei und Ta Pedn aufsteigen läßt. Ob es sich um eine Variante oder um eine Personenverwechslung handelt, muß dahingestellt bleiben, jedenfalls möge es hier nochmals erwähnt werden, daß den Semangerzählern die Personenfrage der Orang hidop nicht immer klar war. Kaiei steht durchaus im Vordergrund der religiösen Anschauungen der Sabubn, Ta Pedn scheint noch mehr zurückzutreten wie bei den Djahai.

Wenn es donnert, dann ist Kaiei ärgerlich auf die Menschen, weil irgend jemand eines seiner Gebote übertreten hat. Er fordert zur Sühne auf, er will Blut. Die Darbringung des Blutopfers findet in der gleichen Weise statt, wie ich es von den Djahai bereits beschrieben habe. Das Blutwerfen heißt *hog daia*, das Schneiden ins Bein *kab se* oder *kab ke teg*. Am Dalafluß, einem Nebenarm des mittleren Perak, hatte ich das Vergnügen, dieser Blutzeremonie beizuwohnen. Unsere kleine Karawane gelangte in eine Rodung, das Lager Gohs. Eine einzige Hütte, auf sehr hohen Pfosten, bildete das Lager. Ich ließ mir einen Wetterschirm bauen, da ich in der brüchigen und luftigen Hütte nicht kampieren wollte. Gegen abend setzte ein heftiges Gewitter ein. Mit untergeschlagenen Beinen saß ich unter dem löcherigen Blätterdach und schaute unverwandt zu der Semanghütte empor. Ich erwartete bestimmt das Blutopfer, denn der Donner krachte gewaltig und kam immer näher. Ich täuschte mich nicht. Bald trat eine Frauensperson heraus und rief bange in die Landschaft hinein: *Kaiei, sod!* Kaiei, es genügt, hör auf! Es genügte aber nicht. Kaiei grollte immerzu. Nach jedem Blitz stürmte die Frau hinaus, um die gleiche Beschwörung oder Bitte zu wiederholen. Es half aber nichts. Kaiei war da; er wettete über uns. Da stand sie auch schon draußen auf dem Vorbau, in der rechten Hand den gespaltenen Bambus, in der linken einen anderen mit der Blutmischung und begann sie gegen den Himmel zu schleudern. So oft rief sie mit lauter Stimme: *O Kaiei, ikn ta dos*. O, Kaiei, ich habe keine Schuld mehr. Das Blutschneiden besorgte die Frau im Eingange der Hütte mit dem *tunkoi*-Messer, einem Bambusspliß. Mit der breiten Fläche klopfte sie zunächst ihre Wade, daß es weithin klatschte, dann klopfte sie darauf mit der scharfen Kante, daß das Blut herabtropfte.

Wie die Sabubn sagen, weiß Kaiei mit dem Blute nichts anzufangen, er sieht es nur an, und sein Zorn ist besänftigt; er hört auf zu donnern. Er war böse auf seine Enkel, die Menschen; der Grund seines Unwillens war das *hmoid'* Kaiei, welcher Ausdruck identisch ist mit *lawaid Karei* der Djahai und bedeutet so viel wie: Sünde gegen Kaiei.

Folgende Fälle, welche von den Sabubn als Sünde aufgefaßt werden, konnte ich in Erfahrung bringen: 1. Auslachen und Verspotten gefangener Tiere, wie: Lutong Affen, Hirsch u. a. 2. Quälen bestimmter Tiere. Einzelne Tiere dürfen auch nicht getötet werden. Zu diesen gehören 1. das *tabugn* (Mal. *tebuan*), jene Art schwarzer Wespe, die ich bereits erwähnte und deren Stich sehr gefürchtet ist. 2. Der *pelop*, der Landblutegel, und 3. die beiden Vögel *sangid* und *éuch*. Für letztere gelang es mir nicht, deren malayischen Namen zu erfahren. Die genannten Tiere sind schonend zu behandeln, weil sie Diener und Soldaten (*kawan* und *rayad*) Kaieis seien.

Hier muß ich einen Vorfall zu Papier bringen, welcher diese Anschauung beleuchtet. Ich befand mich in Begleitung von Djahai auf einer Inland-Reise im Perak-Gebiet. Der Weg ging in Wasser und Geröll des Menggosflusses abwärts. Keladi, der Führer der Karawane, ging mit der Schrotflinte und einer Last auf dem Rücken voraus, ich folgte ihm auf dem Fuße. Da, ein Schrei aus seinem Munde: *beruang!* (Bär)! und er war über Felsblöcke und Geröll verschwunden. Der Rest der Karawane jagte ihm nach. Erschreckt hielt ich Umschau, glitt aus und fiel empfindlich zwischen die Felsen. Schnell sprang ich jedoch auf und rief nach der Flinte, mich überall nach dem Bären umschauend, wobei ich abermals vom glatten Felsen in die Tiefe rutschte. Nun riß mir die Geduld. Nachdem ich die Karawane erreicht hatte, machte ich Keladi Vorwürfe, wobei ich ihn einen Feigling nannte. Den Bären hatte ich nämlich nicht zu Gesicht bekommen. Da fuhr auch Keladi hoch: Vor einem Bären habe er keine Angst, nicht mal vor dem Tiger fürchte er sich; aber das dort war ja kein *beruang* (Bär), sondern ein *tebuan* (die oben genannte schwarze Wespenart). Wie solle man sich vor der schützen? Da helfe nur schleunigste Flucht.

Die Anschauungen der Djahai und Sabubn decken sich also hierin vollkommen.

Ein Gebot Kaieis regelt den Eheverkehr, der nur bei Nachtzeit erlaubt ist. Es ist verboten, mit einem Topfe Wasser zu schöpfen, dafür muß man schon Bambus gebrauchen. Wahrscheinlich ist auch hier der rußige Topf gemeint. Ein Verbrechen besonderer Art ist der Mord, welcher bei den Sabubn bekannt zu sein scheint. Puéoh erzählte mir, daß nach einem Morde die Insassen eines Lagers gebunden sind, das Blutopfer darzubringen, wenn der Donner sich hören läßt. Läßt aber Karei nicht nach und fährt fort zu grollen, dann wird der Mörder getötet; man schlitzt ihm den Leib auf und wirft sein Blut gegen den Himmel; dann hört Kaiei bestimmt auf zu donnern. Ebenso wie die Djahai kennen auch die Sabubn die Gebote, daß die Eltern nicht angeschniegelt an ihren Kindern verschiedenen Geschlechtes schlafen dürfen und daß

die Schwiegereltern und Schwiegerkinder verschiedenen Geschlechtes einander meiden müssen. Übertretungen dieser Gebote werden nicht mit dem Blutopfer gesühnt; die darauf gesetzte Strafe ist vielmehr die uns bereits bekannte Krankheit *cemam*. Unter den Sabubn herrschen lockere Sitten in bezug auf die Ehe.¹ Verfehlungen in dieser Hinsicht, auch Ehebruch bedeuten in ihren Augen keine Schuld, die Kaiei strafen würde.

Im Falle jemand sich weigern würde, seine Schuld zu sühnen, müßten alle gewärtig sein, daß alle durch Feuer zugrunde gehen. Der alte Gob aber erwiderte auf meine diesbezügliche Frage: „Wir kämen sonst alle durch Stürme und Wasserfluten um. Werfen wir aber das Blut, so ist Kaiei besänftigt.“ Etwas beschämt fügte er hinzu: „So glauben wir Orang Utan, das ist unser *hukum* (Brauch).“

4. Die Orang hidop bei den Kenta.

Ein System in die religiösen Anschauungen der Kenta hineinzubringen, ist äußerst schwierig, weil die Orang hidop hier um eine Anzahl vermehrt sind und weil den einzelnen wiederholt eine andere Rolle zugeschrieben wird. Meine Hauptgewährsmänner waren zwei Kenta in mittleren Jahren, Hempelabn und Hitam. Letzterer ist Hala der Kenta Bogn. In zweifelhaften Fragen gab der alte und verkrüppelte Djuke Auskunft. Am ersprießlichsten wird es sein, wenn ich die Nachrichten über die religiösen Anschauungen der Kenta in der Reihe vortrage, wie ich sie auch empfangen habe. Schon bald zu Anfang meines Aufenthaltes im Lager der Kenta Bogn am Kupangflusse hörte ich von Kaiei und Ta Pedn. Letzterer gilt ähnlich wie bei den Sabubn als der jüngere Bruder des ersteren. Vom Blutopfer sprach man mir auch bald.

Hitam und Hempelabn entwickelten das Weltbild der Kenta, wozu sie auch Modelle machten. Sie erzählten: Vom Batu Ribn, einem mächtigen Felsblock am Pergauflusse, welcher der Mittelpunkt der Erde ist, ging früher ein Stamm hoch. Auf diesen setzte Kaiei im Verein mit seinem jüngeren Bruder Ta Pedn das Rankel, eine Art Drehscheibe. Von dieser Drehscheibe hängen sechs Lianen in verschiedener Richtung zur Erde herab. An den Enden der Lianen hängen große Frucht- und Blütendolden. Über dem Rankel wohnt Begiäg, ein jüngerer Bruder Kaieis. Er ist der Beherrscher des Ligoï, des Ortes der Winde. Unterhalb des Rankel geht durch das Weltall ein *galogn* (Art Balken), auf welchem die Sonne wandert. Das ist auch der Wohnort Kaieis und Ta Pedns. Kaiei wohnt im Osten (*Caia*), neben ihm hatte seine Frau Djalan

¹ Es sei erwähnt, daß die Sabubn ein von den Sakai stark beeinflusster Semangstamm sind mit Sakaisprache.

eine Matte ausgebreitet. Kaei sitzt an dem einen, Djalan an dem anderen Ende der Matte. Ta Pedn wohnt im Westen (*belis*) neben ihm hat seine Frau Djamoi die Matte ausgebreitet, an deren einem Ende sie sitzt. Ta Pedn wird von den Čenoi (den kleinen lichten Wesen) *Tata Ta Pedn* genannt. *Tata* heißt soviel wie Großvater. Diesen Titel führt Kaei nicht. Auf meine Frage, ob denn Kaei geringer sei als Ta Pedn, antwortete man verneinend. Mich verglich man mit Kaei und meinen malayischen Diener mit Ta Pedn. Wie sich die Leute zunächst an meinen Diener wenden, um durch seine Vermittelung etwas von mir zu erlangen, und nicht sogleich an mich, so auch die čenoi an Ta Pedn. Darum wird er *Tata* genannt. Kaei ist es aber, der befiehlt. In der Erde sind drei Orte zu merken. Dort wo der Stamm des Rankel stand, unter dem Batu Ribn, also im Zentrum, ist das *sapegn*, der Ort des *telaidn*, jener Ort, wo das auf die Erde gegossene Blut des Blutopfers hinfließt, das Manoid gespendet wird. Das in die Höhe geworfene Blut geht in die Fruchtdolden des Rankel, aus dem rote Früchte für die Menschen werden. Der zweite Ort liegt im Osten, wo Manoid wohnt, die (*ia*) Großmutter der drei männlichen Himmelsbewohner, Kaei, Ta Pedn, Begiäg. Am dritten Orte im Westen sitzt Takel, die (*ia*) Großmutter der drei Himmelsfrauen Djalan, Djamoi und der Čimioi, welche die Frau des Begiäg ist. Von hier aus geht die Himmelsleiter hoch, auf der die Hala emporsteigen. Somit haben wir folgende Orang hidop bei den Kenta: Manoid, die Großmutter von Kaei (Karei bei den Djahai, Kaiei bei den Sabubn), Ta Pedn und Begiäg. Takel, die Großmutter von Djamoi, Djalan und Čimioi, den Frauen der drei ersteren. Der größte von allen ist aber Kaei.

Folgende Verwandtschaftsliste der Himmelsbewohner habe ich ein andermal notiert. Kaei und Ta Pedn sind Brüder; deren Eltern (!) sind Manoid (die Mutter) und Tindjeg (der Vater). Die Frauen der beiden sind die Geschwister Djalan und Djamoi, die eine Tangoi als Mutter und einen Taseg als Vater haben. Über Ta Tindjeg belehrt mich eine Notiz in meinen Aufzeichnungen, daß er der Herr über das Eisen ist. Er frißt die Erde, die dadurch zu Wasser wird. Wenn es ihm Tahobn, der Mistkäfer nicht wehrte, würde er mit der Erde vollkommen aufräumen. Von Ja Tangoi lese ich aber in meinen weiteren Aufzeichnungen, daß sie wiederum die Frau des Ta Piago, des ersten Hala und Vorfahren der Kenta sei. Taseg oder auch Gimal genannt, der Vater von Djalan und Djamoi, wohnte früher in einer Höhle im Berge Baling in Kedah.

Noch bunter und verwirrter wird die Sache, wenn wir hören, daß Djalan, Djamoi und Kelang die Kinder der *Ağag*, der Krähe, sind. Der Mythos erzählt, *Ağag*, die Krähe, war auf dem Felde beschäftigt, während

ihre beiden Töchter Djalan und Djamoi das jüngste Kind schaukelten, und zwar im Hause! Da kamen Karei und Begiäg (!) des Weges und ließen das Haus emporschweben. (Wohlgemerkt, von Ta Pedn ist da keine Rede.) Das Haus stieg mit den drei Insassen zum Himmel empor. Die beiden wollten sich derart Frauen verschaffen. Als die Mutter emporschaute und die Hütte hoch in der Luft schweben sah, rief sie aus: *Aġag*. So wurde sie zur Krähe. Kaei befahl den beiden Mädchen, das Kind in der Hängematte zu töten. Da sie sich weigerten, warf er es eigenhändig hinaus. Das Kind wurde zum Vogel und schrie wie eben der *Kelang*-Vogel (Fischadler) schreit. Nach meinem Gewährsmann sollen *Aġag* und ihre Kinder Malayen gewesen sein, während Kaei und Begiäg Semang waren.

Es braucht gar nicht hervorgehoben zu werden, wie wenig dieser Mythos in das Semangmilieu paßt, wohl aber, daß Djamoi hier zur Frau des Begiäg wird und nicht des Ta Pedn.

Nicht um den Wirrwarr noch zu vermehren, sondern um die Sache zu klären, füge ich an, was A. J. Evans über die Himmelspersonen der Kenta Bogn in Erfahrung gebracht hat. '*Among the Menik Kaien and Kintak Bong I found that the principal god is called Tapern, and on one occasion I heard him alluded to as Tak (Ta) Tapern Tapern, his wife (Jalang), his younger brother (Bajiaig) and Bajiaigs wife Jamoi, escaped from the war between the Siamang and Mawas,*' Sonderbarer Weise entflieht Ta Pedn folgendermaßen zum Himmel. Er schießt Pfeile hoch. Der erste bleibt in den Wolken stecken, die anderen fügen sich an. Derartig steigen sie in den Himmel hoch. Diese Nachricht stammt von den Menik Kaien, den Nachbarn der Meni Kenta.

Was sagen letztere? '*Tang-ong and Jak Manoid are husband and wife. Their children are Tapern and Jalang. Tak Tinjeg and Yak Leph are husband and wife. Their children are Bajiaig and Jamoi. Jamoi is the wife of Tapern. Jalang is the wife of Bajiaig and Jamoi. Tang-ong, the father of Tapern did not go heaven with the other ancestors, but remains below upon the earth.* (Evans, Religion, Folklore etc. Cambridge 1923 p. 149.)

Die letzte Angabe stammt von einem Gewährsmann, den ich vier Jahre später über die gleichen Dinge befragte, und zwar auch an der Hand des Textes von Evans. Er machte einige Verbesserungen, an anderes konnte er sich nicht mehr erinnern. Jedenfalls ist das ein deutlicher Beweis dafür, wie verschwommen, ich möchte sagen, unverdaut diese Dinge den Kenta Semang geblieben sind. Ich bin darum der Meinung, daß es fremde Bestandteile sind, Eindringlinge von außen, die sich als solche zum Teil auch dokumentieren.

Vielleicht kann die Óenoi-Sprache uns den Knoten lösen helfen. Unter den Kenta bin ich nämlich einer *lingua sacra* auf die Spur gekommen, in welcher Sprache die religiösen Gesänge aufgeführt werden. Es ist keine Geheimsprache im eigentlichen Sinne, obwohl sie nur von den Hala verstanden wird. Die anderen kennen nur das eine oder andere Wort davon. Nun haben die Himmelsbewohner zwei Namen, einen, welcher der Umgangssprache, den andern, welcher der *lingua sacra* angehört. Es fiel mir zwar immer schon auf, daß, so oft der Hala Hitam mir Erklärungen gab, er immer nur von Ta Pedn sprach, während Hempelabn von Kaei redete als der gleichen Person. Wie staunte ich aber, als ich von Hitam einiges aus der *lingua sacra* notierte und er mir auf die Frage, wie denn Kaei in der Óenoi-Sprache heiÙe, zur Antwort gab: Ta Pedn, während Ta Pedn Kenandje heiÙe. Ich muß zwar beifügen, daß unter dem Drucke Hempelabns Hitam später die Verbesserung anbrachte, daß Kaei Kenandje und Ta Pedn nur Ta Pedn heiÙe in beiden Sprachen. Die eine wie die andere Version scheinen aber von Bedeutung zu sein. Manoid heiÙt in der *lingua sacra* Kalégn. Djalan und Djamoi behalten ihre Namen bei auch in der Óenoi-Sprache. Kaei ist nach der Anschauung der Kenta hellfarbig und mit weißem Haar bedeckt. Er ist aber ein Meni, also ein Semang. Er kleidet sich mit *pendjo-dog*, einem Gürtel aus Baumrinde. Die Óenoi-Sprache, deren sich die Orang hidop bedienen, hat für einzelne Begriffe keinen Ausdruck, so auch für „essen“. Im Himmel wird nämlich nicht gegessen. Wenn Kaei oder die anderen Himmelsbewohner Hunger fühlen, so pflücken sie Früchte vom Himmelsbaum und saugen sie aus. In der Umgangssprache heiÙt dies *kelhag*, in der Óenoi-Sprache aber *cidéad*.

Nach der Aussage der Kenta ist weder Kaei noch Ta Pedn der Erschaffer. Auf die Frage, wer alles erschaffen habe, wußte man mir anfänglich nicht zu antworten. Später erzählte man mir folgendes: Im Anfange war das Urwasser. Aus diesem brachte der *Tahobn-* (malayisch *Kumang*) Mistkäfer die Erde hervor, und zwar einen kleinen Ballen. Dieser Ballen wuchs höher und höher. Alles würde zu Gebirge geworden sein, wenn nicht der Bär (*Kawab*) gekommen wäre, welcher die Berge niedertrampelte. So entstand das Flachland. Kaei saß oben und sah wie die Erde geworden war. Er stieg auf sie herab, blieb auf ihr einige Zeit, schuf das *Rankel* und den Menschen und stieg dann wieder zum Himmel empor.

Über das *Rankel* lautet die Nachricht also:

<i>Kaei</i>	<i>kai rankel.</i>	<i>Jag Kai</i>	<i>pisuch</i>	<i>o Kaei tankei</i>
Kaei machte das Rankel. Nachdem er gemacht, setzte an er Kaei die Zweige				
<i>bach,</i>	<i>semua bach.</i>	<i>Sieb</i>	<i>tankei</i>	<i>kai kebö.</i>
von Früchten, alle Früchte. Nachdem fertig die Zweige, machte er Fruchtdolden.				

Sudah sieb kai kebö o pisuch, éed tehudn
Nachdem fertig gemacht die Dolden, er setzte sie ein, es kam die Fruchtzeit.

o cíwag kebö, djadi bunga, bunga djadi bach
Er öffnete die Dolden, es wurden Blüten, die Blüten wurden Früchte

ka tē: bach pelai; o pisa bunga pelai
auf Erden: Früchte des Ramei, indem er herabließ Blüten des Ramei,

bach tangoi, o pisa bunga tangoi bach
Früchte des Rambutan, indem er herabließ Blüten des Rambutan, Früchte

mančagn, o pisa bunga mančagn bach kabagn,
des „ , indem er herabließ Blüten des „ , Früchte des „ ,

o pisa bunga kabagn; taben, o pisa bunga
indem er herabließ Blüten des „ „ , indem er herabließ Blüten

taben; čange o pisa bunga čange, bach kaiod,
des „ „ , indem er herabließ Blüten des „ , Früchte des „ ,

o pisa bunga kaiod; bach hu, o pisa
indem er herabließ Blüten des „ , Früchte des „ , indem er herabließ

bunga hu; edjmed, o pisa bunga edjmed.
Blüten des „ „ , indem er herabließ Blüten des „ .

Kaei o ngog da Čaia kápign galogn kibü lígoi, tempat
Kaei er wohnt im Osten auf dem Galogn, nahe dem Lígoi, dem Orte

Ta Begjäg. Ta Pedn ngog da med-keto blis, kápign galogn Čaia. Djalan
des „ „ . „ „ wohnt im Westen auf dem Galogn „ . „
(Sonnenuntergang),

ngog da Čaia, o simpen nus ked Kaei. Djamoi ngog da med-keto belis,
wohnt im Osten, sie richtet die Matte für Kaei. „ wohnt im Westen,

o simpen nus ked Tapedn. Manoid ngog tasig Katal da Čaia,
sie richtet die Matte für „ . „ wohnt unter dem Katal im Osten,

Takel ngog tasig benwei med-keto blis. Ādn wāgn we Sapegn
„ wohnt unter dem Benwei im Westen. In Mitten ist das Sapegn

lawaid, tempat mehum telaidn.
Lawaid, der Ort für das Blut der Sünden.

Zu diesem sonderbaren Weltbilde sei noch hinzugefügt, daß die Drehscheibe (*Rankel*) mit den sechs daranhängenden Lianen sich dreht, und zwar so, daß von Zeit zu Zeit eine Liane mit ihren Fruchtdolden über dem Negritolande zu stehen kommt. So entstehen die sechs Fruchtzeiten. Das Rankel ruhte früher auf einem hohen Stamme (*tankei*), der vom *batu Ribn* hoch ging. Der Stamm ist heute nicht mehr vorhanden. Das Rankel wird von einem Hala, mit Namen Dalogn ge-

halten; ließe er es fallen, dann würden nicht nur alle Menschen umkommen, sondern auch die Himmelsbewohner.

Ein späterer Bericht belehrte mich, daß der Hala Dalogn das *tankei djalan manau*, an dessen Ende die Sonne hängt, in der Hand halte, woran er die Sonne kreisen läßt. Wenn Kaei zwar nicht die Welt erschaffen hatte und auch nicht alles, was da lebt auf Erden, denn die Erde enthielt in sich die Samen aller Pflanzen, so hat er doch den Menschen erschaffen. Die Großmutter Manoid — sie ist ja nach dem Vorhergegangenen auch die Großmutter Kaeis — bat Kaei, er möchte ihr ein Kind geben. Kaei willfahrte:

O Manoid, Kaei kelbö. Sieb kelbö, bile
 Sie „ Kaei machten eine Fertig geformt aus Lehm, wickelten sie
 Figur aus Lehm.

klegn nus, nai nekut. Pagi djadi meni Kenta mabe.
 ein in eine Matte, eine Nacht. Am Morgen wurde er Mensch Kenta weiblicher.

O Kaei, Manoid, kelbö pän sieb, bile klegn
 Er „ „ machten aus Lehm noch einmal, fertig, wickelten es ein in
nus nai nekut: keto djadi meni temkal.
 eine Matte, eine Nacht lang, am Morgen war es ein Mensch männlicher.

Djadi bakes, o pingog ngog knech o. Sudah o
 Er wurde erwachsen, er wohnte bei Frau seiner. Nachdem er (ibr)

pingog, iag besah. Wich bie cub ka hob
 beigewohnt hatte, nachdem sie es getan. Beide gingen in den Wald.

Sieb uken bunga we eau batu kelegn
 Nachdem sie gepflückt eine Blume da fanden sie einen Stein darin in der
bunga. Uken batu djadi aneg. O bla tebö
 Blume. Sie nahmen den Stein, es wurde ein Kind. Von selbst wurde es groß,

mabe. O cub pe kahob. Eau pala, o kedn pala,
 eine Frau. Sie ging in den Wald, fand einen Palasstengel, sie nahm den Palas-
 stengel,
we batu. O kedn batu, djadi aneg temkal.
 es wurde ein Stein. Sie nahm den Stein er wurde ein Kind ein männliches

Jag tebö, wich bie pingog. Jag besah, gid aneg.
 Nachdem es groß sie beide wohnten Nachdem sie es getan, wurde ein Kind.
 geworden, einander bei.

Es darf nicht übersehen werden, daß Kaei und Manoid die ersten Menschen nicht gezeugt, sondern aus Lehm gemacht haben. Trotzdem betrachten sich die Semang, auch die Kenta Bogn, als Enkel Kaeis und Manoids.

Kaeis heilige Tiere sind die Katze (!), das *pacég* (malayisch *pelandok*) eine kleine Gazelle, der Vogel *uög* (malayisch *burong pungoh*), das Käützchen und der *Kawaw Kawogn* (malayisch *burong Kuwang*-Fasan). Letzterer, ein Nachtvogel, schreit ebenso wie das Käützchen in der Nacht den Mond an. Dies scheint anzuzeigen, daß Kaei der Mond ist, obwohl es nirgendwo ausdrücklich gesagt wird.

Nachdem ich die klareren Anschauungen der Kensiü kennen gelernt hatte und daraufhin bei Gelegenheit die Kenta nochmals ausfragte, sagte *Hitañ*, daß Kaei und *Ta Pedn* ein und dieselbe Person seien, doch gebrauche man beide Namen. Andre widersprachen aber dieser Ansicht *Hitañs*.

Ich gehe nun zur Besprechung des Blutopfers bei den Kenta über. Wenn Kaei donnert, so hat gewiß jemand ein Vergehen (*teluidn*) begangen und eine Schuld auf sich geladen. Kaei donnert, um den Sünder zu ermahnen, daß er Buße tue. Tut man ungesäumt seine Pflicht, dann hört Kaei gewiß auf zu donnern. Das ist Kentaanschauung. Das Blutwerfen wird in gleicher Weise vorgenommen, wie bei den uns bereits bekannten Stämmen auch, doch sollen auch hier zuerst die Frauen an die Reihe kommen und dann erst die Männer. Das Erste der Blutmischung wird auf die Erde gegossen, für *Manoid*, wobei man sie zugleich anruft, sie möge hinauf zum Himmel steigen und die beiden: Kaei und *Ta Pedn* in Kenntnis setzen, daß man seine Schuldigkeit tue, sie mögen nun aufhören zu donnern. Darauf erst wendet man sich an die Donnergottheit selber. Die Formel lautet:

Odn ja Manoid tenbodn adjer kanco mu

Du dort Großmutter „ steige hinauf und tue kund Enkeln deinen

Kaei, Ta Pedn; ie baiur dos.

„ und *Ta Pedn*; ich zahle die Schuld.

Darauf zu Kaei gewendet ruft man:

O, ie baiar dos!

O, ich zahle die Schuld.

Eine andere recht bezeichnende Blutopferformel hatte *Evans* von den Kenta aufgezeichnet (op. cit. p. 152), die ich selber später auch verifizieren konnte.

Odn ja Kalcegn, ja Manoid, tenbodn adjer

Du dort Großmutter „ Großmutter „ steige empor, tue kund

entegn Ta Pedn, piweg Kaci pe kid

den Ohren *Ta Pedn*, er lasse zurückgehen den Donner zur Mündung

beteu

der Gewässer.

Die hier genannten Kalégn und Manoid sind nicht zwei Personen, wie Evans annimmt, sondern es ist eine und dieselbe, die Großmutter Manoid, die, wie gesagt, in der lingua sacra Kalégn heißt. Das Wertvollste an dieser Formel ist jedoch, daß sich die Anrufung an Manoid richtet und dann vor allem an Ta Pedn, der sogar als der Herr über Kaei (womit hier nur der Donner gemeint ist), gebeten wird, er möchte Kaei (den Donner) bannen. Von Kaei als Donnergott ist hier gar keine Rede. Das schlägt uns die Brücke zu den Kensiü, wo Ta Pedns Vormachtstellung noch deutlicher in die Erscheinung tritt. Ehe wir aber zu diesem Stamm übergehen, füge ich noch einige Einzelheiten über das Kenta-Blutopfer an.

Die Kenta geben folgende Erklärung für den Donner. Neben Kaei liegt der Drache oder die Schlange Tanogn, sagen sie. Er ist als Wächter von Kaei bestellt. So oft er nun gewahr wird, daß jemand eine Sünde begangen hat, fängt er an zu brüllen. Das ist das Donnerrollen. Er schleudert Wasser aus dem *Kubagn lawaid* (oben wurde es *sapegn lawaid* genannt), das sind die Blitze.

Ein Vergehen gegen die Gebote Kaeis nennt man *telaidn*. Hält man sich längere Zeit im Lager der Kenta auf, so hört man wiederholt den Ruf *telaidn*. Bald ist dieses, bald jenes ein *telaidn*. Alles, was man lassen muß oder nicht tun darf, ist *telaidn*. Zumal Kindern gegenüber wurde das Wort oft in Anwendung gebracht. Die Schuld, die man sich durch ein *telaidn* zuzieht, nennt man *dos* (vom malayischen *dusa*).

Folgende *telaidn* müssen mit dem Blutopfer gesühnt werden. 1. Ehebruch. 2. Wenn man den Vogel *Kasa* (*Kawau Kasa*, Sabubn: *cébn có*) tötet oder wenn man spricht, während dieser Vogel ruft. Er ist nämlich ein *Kawen Kaei*, Genosse (Abgesandter) Kaeis. Wenn man das Paéeg (malayisch *pelandok*, *Tragulus ravis*) tötet. Wenn man redet, während das *Kase* (*Polychimas cinereus*) schreit. Wenn man den *Kawau Saguogn*, einen kleinen Vogel, der im Baume wohnt (Evans: malayisch *burong Sakawan Anthacoceros malayanus*), tötet oder wenn man redet, wenn er schreit. 3. Das *Tanogn* (Djahai: *tabugn*, malayisch *Tabuan*), die uns bereits bekannte schwarze Wespe darf gleichfalls nicht getötet werden, da sie auch *Kawen Kaeis* ist.

Über folgende Tiere darf man nicht spotten oder sie auslachen: 1. Den Blutegel (*is*). 2. Die *ikob tabugn* (malayisch *ular talong*), eine Schlangenart. 3. Schmetterlinge (*wag*). 4. Die Affen: *Bawaid* (*Berok*, malayisch), *djaiaw* (Kerah), *ai* (Rampau) *Kaka*, *Basign* (Lutong), *tauo* (Mawa). 4. Es ist *telaidn*, wenn man Wasser mit einem Topf schöpft. Der Topf ist nämlich vom Feuer geschwärzt, und alles, was geschwärzt ist, darf mit dem Wasser nicht in Berührung kommen. Hat man sich dagegen vergangen, so gießt man etwas Opferblut auch ins Wasser. 5. Man

darf nicht hinsehen, wenn Hunde sich paaren. 6. Während des Gewitters darf von den Frauen kein Kamm getragen werden, ebenso sieben Tage lang nach dem Ableben eines Menschen (*telaidn ked Kaei*). Mit Vogeleiern darf nicht gespielt werden. Geschlechtlicher Umgang im Lager am Tage ist *telaidn teböu* (große Sünde), weil es andere sehen könnten.

Von anderen *Telaidn* gegen Kaei, die aber nicht mit dem Blutopfer gesühnt werden, sondern deren Strafen andere sind, nenne ich folgende: 1. Wenn die Schwiegereltern mit den Schwiegerkindern verschiedenen Geschlechtes irgendwie verkehren, macht sich der Vogel *saguogn* in der Nähe des Lagers durch Schreien bemerkbar. Sogleich wird eine Medizin gegen das *ćeman* bereitet, einer Krankheit, die diesem Vergehen auf dem Fuße folgt. 2. Wenn die Eltern mit ihren erwachsenen Kindern verschiedenen Geschlechtes zusammenschlafen. 3. Wenn man das Schwirrholtz im Walde erklingen läßt, erscheint bald der Tiger, weil er meint, einen seinesgleichen gehört zu haben.

Keiner der Kenta, der sich eines Vergehens bewußt ist, würde bei herannahendem Donner das Blutopfer verweigern, da er überzeugt ist, daß Ja Manoid das Henweh, die Wasserfluten, aufsteigen lassen würde (*hue* = Wogen vom Wasser), und daß Stürme hereinbrechen würden, so daß alle Menschen in der Sündflut umkommen würden. Wie die Djahai *lawaid Karei* sagen, so die Kenta *Sampegn lawaid*. *Sampegn* ist der Ort, wo die Blutwasser des Blutopfers sich sammeln, es scheint das auch der unterirdische See zu sein, aus dem Manoid die Wasserwogen hervorfuten ließe, falls das Blutopfer verweigert würde.

(Schluß folgt.)

Über die Wasser- und Baumnatur des Osiris.

Mit Heranziehung folkloristischer Parallelen.

Von I. Frank-Kamenetzki in Leningrad.

Die in der Ägyptologie übliche Unterscheidung von lokalen und kosmischen Gottheiten mag für die Verhältnisse historischer Zeit sehr wohl zutreffend sein. Ob aber dieser Sachverhalt als etwas von vornherein Gegebenes auch in die vorhistorische Zeit zu projizieren sei, dürfte fraglich erscheinen. Denn wenn in einer Anzahl von Fällen die Übertragung kosmischer Eigenschaften auf lokale Götter sich deutlich im Laufe der Geschichte vollzogen hat, so erscheint doch in anderen Fällen die Verbindung von kosmischen und lokalen Gottheiten schon zu Beginn der Geschichte gegeben. Und wenn z. B. bei Atum-Re von Heliopolis die stattgefundene Verschmelzung noch deutlich im Doppelnamen des Gottes zu Tage tritt, so ist bei anderen Göttern: bei der Himmelsgöttin Mut oder dem Mondgotte Thot (die beide zugleich auch als lokale Gottheiten auftreten), die Annahme nicht ohne weiteres zurückzuweisen, daß in diesen Fällen die kosmischen Eigenschaften den Lokalgöttern von vornherein innewohnt haben könnten.

Als drittes Beispiel dieser Art ist Osiris zu nennen, der zunächst als der Lokalgott von Busiris auftritt, dem aber schon in ältester Zeit kosmische Eigenschaften recht verschiedener Natur zugeschrieben wurden. So erscheint Osiris zu gleicher Zeit als Erd- und Vegetationsgott, als Wassergott und auch als Himmels- und Unterweltsgott.¹ Was aber seinen Charakter als Totengott anbetrifft, so scheint auch dieser mit den genannten kosmischen Qualitäten aufs engste verbunden zu sein. Denn wenn die Bedeutung des Osiris für den Totenglauben in erster Linie auf dem Mythos von seiner Ermordung und Wiederbelebung beruht haben mag, so läßt sich der Mythos selber als literarische Umgestaltung kosmologischer Anschauungen betrachten, in deren Mittelpunkt eine

¹ Erman *Religion* (1909), S. 21, vgl. 11. Eingehender Greßmann *Tod und Auferstehung des Osiris*, A. O. XXIII, 3; ich bedaure, daß die darin (S. 37) vertretene Ansicht von Osiris als „Baumgott, der zum Haus- oder Bootsgott wurde“, für die folgenden Ausführungen noch nicht verwertet werden konnte.

Gottesvorstellung recht weiten Umfanges gestanden haben wird, in der kosmische Qualitäten verschiedener Art aufs engste miteinander verschmolzen erscheinen. Oder vielmehr: die kosmischen Mächte als Einzelercheinungen werden im Prozeß der Welterkenntnis aus der allgemeinen, nicht näher bestimmten Gottesvorstellung — die auf der angenommenen Stufe mit der Weltvorstellung identisch ist — erst allmählich herausgebildet worden sein.¹

Es soll nun der Versuch gemacht werden, im Osirismythos, wie er durch Plutarch übermittelt ist, Spuren der oben angedeuteten kosmologischen Anschauungen aufzufinden, — wobei wir namentlich auf die im Titel genannten Eigenschaften des Gottes (d. h. auf seine Wasser- und Baumnatur) unser Hauptaugenmerk richten wollen. Zu diesem Zweck werden im folgenden der Erzählung Plutarchs anklingende Parallelen aus dem modernen Folklore an die Seite gestellt. Denn zur Aufdeckung der vorausgesetzten primitiven Kosmologie dürften moderne Volksmärchen, soweit sie überhaupt mythologische Deutung zulassen, unter Umständen nicht weniger beitragen können als die aus alter Zeit bekannten Mythen, die freilich die Götternamen aufbewahrt haben, bei denen aber der kosmologische Hintergrund schon vielfach recht verschwommen erscheint. Es mag dies damit zusammenhängen, daß die literarische Bearbeitung des ursprünglichen Stoffes hier auf einem viel höheren kulturellen Niveau vor sich gegangen ist als bei den Volksmärchen, die — wenn auch in selteneren Fällen — die überlieferten Hauptzüge im Laufe von Jahrtausenden treu aufbewahrt haben können.

Aus der bekannten Erzählung Plutarchs (De Is. 15 ff.) seien hier folgende Hauptmomente hervorgehoben: Der Kasten mit dem lebenden Osiris darin wird ins Wasser geworfen. Das Wasser bringt den Kasten nach Phönizien, wo derselbe ans Ufer ausgespült wird. Hier wächst der Kasten in einen Baum hinein, so daß er von außen nicht zu entdecken ist. Der Phönizierkönig findet Gefallen an dem Baum, läßt ihn abhauen und als Säule in seinem Palaste aufstellen. In Phönizien angelangt, öffnet Isis die Säule, dann den Kasten, um sich mit ihrem Gatten zu vereinigen. Daneben stiftet Isis im Hause des Phönizierkönigs großes Unheil an, wobei drei Söhne des Königs den Tod erleiden.

¹ Das „Urwasser“, aus dem die Grundelemente hervorgegangen sein sollen, muß dieselben von vornherein in sich eingeschlossen haben; so scheint auch die Kosmogonie für die ursprüngliche Einheit der kosmischen Mächte und deren nahe Beziehungen zum Wasserelement Zeugnis abzulegen. Die für die Struktur des mythischen Denkens grundlegenden Werke von Ernst Cassirer *Die Begriffsform im mythischen Denken*, 1922, *Sprache und Mythos*, 1925, *Phil. d. symb. Formen*, 1923—25, in denen die oben ausgesprochene These eine wesentliche Stütze findet, sind mir erst nachträglich zugänglich geworden.

Hiermit sei ein modernes georgisches Volksmärchen¹ verglichen, dessen Inhalt sich in den Hauptzügen folgendermaßen darstellen läßt.

Ein Vater, der eben Witwer geworden ist, will seine eigene Tochter heiraten.² Unwillig geht das Mädchen darauf ein, läßt aber den Vater, aus Anlaß der bevorstehenden Hochzeit, ein neues Haus bauen. Wie nun die Zimmerleute damit beschäftigt sind, die mittlere Säule des Hauses aufzurichten, schenkt ihnen das Mädchen heimlich Geld und bittet sie, die Säule auszuhöhlen und an einer Stelle eine Tür anzubringen, die von außen nicht zu entdecken wäre. Die Tochter will sich eben in der ausgehöhlten Säule vor ihrem Vater verbergen. Findet er sie nicht — so meint das Mädchen —, dann läßt er sicher das Haus zerstören und das Bauholz ins Wasser werfen,³ welches sich in der Nähe befindet. Die Zimmerleute gehen auf den Wunsch des Mädchens ein, und nun geschieht alles so, wie dieses es vorausgesehen hat. Der Vater kann seine Tochter nirgends finden, läßt das Haus zerstören und das Bauholz ins Wasser werfen, darunter auch die Säule mit dem darin verborgenen Mädchen. Das Wasser aber bringt das Mädchen nach einem fremden Lande, wo die Säule ans Ufer gespült wird.

Nun kommt der Königssohn des Landes auf einem Spaziergang ans Ufer, entdeckt den am Ufer liegenden Baumstamm und läßt ihn, ohne etwas zu ahnen, als Säule für sein neues Haus verwenden, an dem gerade gebaut wird, und zwar wird die Säule im Schlafgemache des Prinzen aufgestellt. Wenn dieser in der Nacht eingeschlafen ist, kommt das Mädchen aus dem Innern der Säule heraus und holt sich etwas Speise, was sie gerade auf dem Tische findet. Dasselbe wiederholt sie in der folgenden Nacht.⁴ Wie nun in der dritten Nacht das Mädchen in der gewohnten Weise aus seinem Versteck herauskommt, da fällt sein Blick auf den Königssohn; es findet Gefallen an diesem und erweckt ihn durch einen Kuß. Darauf erzählt ihm das Mädchen alles, was ihm vorgefallen war; der Königssohn nimmt es zur Frau, und dem jungen Paare wird dann ein goldhaariger Knabe geboren.

Nach einiger Zeit kommt der Vater des Mädchens, als Bettler verkleidet, am Königshause vorbei und findet Unterkunft in demselben. In der Nacht tötet der Mann das goldhaarige Kind und steckt das mit Blut besudelte Messer in die Tasche der Mutter, woraufhin diese des Kindesmordes beschuldigt wird. Zur Strafe werden ihr die Augen ausgestochen, die Brüste abgeschnitten, das tote Kind in den Schoß gelegt, und so wird sie in den Wald hinausgeführt und dort ihrem Schicksal überlassen. Nun weint die Frau so jammervoll, daß

¹ *L'ancienne Géorgie* IV (1914—1915), section 4—e, p. 76—82: *მკერბი თბილისი ვაჟი* („*Le garçon aux cheveux d'or*“).

² Als Grund wird ein sehr verbreitetes Motiv angegeben: Die Mutter hatte vor dem Tode angeordnet, das ihr Gatte keine andere Frau heiraten soll außer derjenigen, auf deren Fuß ihr Schuh passen wird; dieser paßt aber nur auf den Fuß der Tochter.

³ Kommt es soweit, so mögen die Zimmerleute die Säule derart ins Wasser bringen, daß die darin Befindliche, während ihrer Wasserfahrt, nicht etwa auf die Brust, sondern auf den Rücken zu liegen komme, — darum bittet das Mädchen ausdrücklich.

⁴ Jeden Morgen denkt der Königssohn daran, daß in der Nacht jemand im Gemach gewesen sein muß, aber alles Suchen und Nachfragen bleibt ohne Erfolg.

der Liebe Gott vom Himmel einen Raben sendet, um sich zu erkundigen, was geschehen sei. Da dieser aber keine richtige Auskunft bringt, so sendet Gott eine Taube.¹ Diese erstattet dem Herrn einen wahren Bericht über den Vorfall und erhält den Auftrag, die unglückliche Frau zu heilen, das tote Kind wieder zu beleben und überhaupt jeden Wunsch der Mutter auf wunderbare Weise zu erfüllen. Wie nun die Genesene ihren Gatten wiederfindet, und wie sich dann ihre Unschuld herausstellt, — das ist in rein realistischen Zügen geschildert und für unsere Zwecke belanglos. —

Sieht man davon ab, daß im vorgeführten Märchen an Stelle des Osiris eine weibliche Gestalt auftritt, so ist die Ähnlichkeit beider Erzählungen — in bezug auf Wesen und Aufeinanderfolge der Hauptmotive — unverkennbar. Wie Osiris in dem Holzkasten, wird das Mädchen in der Holzsäule ins Wasser geworfen, und dann, in ein fremdes Land angelangt, ans Ufer gespült. Hier braucht aber die Säule nicht erst in einen Baum hineinzuwachsen, da sie an und für sich nichts anderes als ein gefällter Baum ist. Umso bequemer kann diesen der Königssohn als Säule für sein Haus verwenden, — genau so wie es der Phönizierkönig mit dem Baume getan hat, der den im Kasten befindlichen Osiris in sich verbarg. Und wie der letztere aus der Säule herausgeholt wurde, um sich mit seiner Gattin zu vereinigen, so kommt auch das Mädchen aus der Säule heraus, um im Königssohn ihren zukünftigen Gatten zu finden. Wenn aber die junge Frau im fremden Königshause des Kindesmordes beschuldigt worden ist, so wird man einigermaßen daran erinnert, daß auch die Isis im Hause des Phönizierkönigs als Kindermörderin auftritt. Und schließlich, wenn das goldhaarige Kind getötet und wiederbelebt worden ist, so sei darauf hingewiesen, daß uns etwas Ähnliches auch vom Horuskinde überliefert ist, — freilich nicht bei Plutarch, sondern bei Diodor (I, 25).

Soweit die Ähnlichkeit, die schwerlich auf bloßem Zufall beruhen wird. Wollte man jedoch das georgische Märchen — direkt oder indirekt — auf die Erzählung Plutarchs als Quelle zurückführen, so stehen dem folgende Schwierigkeiten im Wege. 1. Wie soll aus dem Osiris ein von seinem Vater verfolgtes Mädchen geworden sein? 2. Die Wiederbelebung des toten Kindes ist doch schließlich bei Plutarch nicht zu finden und auch bei Diodor in wesentlich anderen Zügen geschildert. Außerdem enthält das Märchen manche mythologisch gefärbte Züge, die weder aus Plutarch noch überhaupt aus dem Osirismythos entlehnt sein können, wohl aber an andere bekannte Mythen deutlich anklingen. 1. Das Motiv der Blutschande, — die im Märchen allerdings vereitelt wird, in der mythologischen Vorlage aber als vollzogen zu denken ist, hängt bekanntlich

¹ An Ort und Stelle angelangt, beschmiert der Vogel seine Füßchen mit dem Blute, welches von der verunstalteten Frau herabgeronnen ist, — und darum hat die Taube rote Füßchen!

mit dem Adonismythos zusammen; wenn die Mutter des Adonis sich in einen Baum verwandelt, könnte daraus nicht mit Leichtigkeit das Sichverbergen des Mädchens im ausgehöhlten Baumstamm entstanden sein? 2. Rabe und Taube als Boten erinnern lebhaft an die Sintflutsage, — was nicht ohne weiteres zurückzuweisen ist, wenn man an das Herumfahren des Mädchens in einer Art Holzkasten denkt.¹ 3. Auch für die Erweckung des schlafenden Königssohns durch einen Kuß ließen sich weit hergeholte Parallelen anführen.

Soll also das Märchen unbedingt auf dem Wege literarischer Entlehnung entstanden sein, so müssen neben der Erzählung Plutarchs noch andere weit auseinanderliegende Mythen zu seiner Ausgestaltung beigetragen haben. Wie soll man sich aber den Prozeß der Zerlegung größerer Zusammenhänge und die willkürliche Neuordnung der einzelnen, aus verschiedenen Sagen herausgegriffenen Episoden und Motive denken, und wie sollte auf diese Weise überhaupt eine wohlgefügte, in sich einheitliche Erzählung entstanden sein? So ist es viel natürlicher die beiden nebeneinander gestellten Sujets auf eine gemeinsame Quelle zurückzuführen, die aber vielleicht gar nicht in Form einer Erzählung existiert haben wird, sondern als ein Komplex kosmologischer Anschauungen, der den wahren Keim der Mythenbildung ausmacht, und dessen Aufdeckung die eigentliche Aufgabe der vergleichenden Mythologie darstellen sollte. Dieser kosmologische Hintergrund scheint aber in manchen modernen Märchen deutlicher durchzuschimmern, als in der parallelen Erzählung bei Plutarch.

Wir beginnen unsere Analyse mit dem Hauptmotiv des georgischen Märchens — dem Herumfahren des Mädchens im Wasser im Innern des ausgehöhlten Baumstamms, — was unmöglich eine freie Erfindung des Erzählers sein kann. Freilich ist das Motiv für die Entwicklung der Handlung wesentlich: das Mädchen soll den Nachstellungen seines Vaters entgehen und zugleich den ihm bescherten Königssohn finden. Aber die Art und Weise, wie das geschieht, ist doch zu auffallend, als daß sie rein aus der Situation erklärt werden könnte. Sieht man sich nach ähnlichen Erzählungen um, so findet man nicht selten folgenden Hergang. Das vom Vater verfolgte Mädchen wird von seinem Bruder (der es im Auftrag des Vaters töten soll, aber aus Mitleid schließlich am Leben läßt) im Walde ausgesetzt, wo es sich im Laube eines Baumes, bzw. in einem Hohlbaum, versteckt; dort findet sie der Königssohn, der sie auch heiratet. Nach einiger Zeit wünscht die junge Frau ihre Eltern zu besuchen; die Fahrt geschieht meistens zu Wasser; während der Fahrt

¹ Usener *Sintflutsagen* hat bekanntlich das Motiv des im Wasser herumfahrenden Gottes mit den Sintflutsagen in Zusammenhang gebracht. Vgl. unten, S. 241, Anm. 2.

aber wird die Frau von irgend jemand bedroht und rettet sich durch einen Sprung ins Wasser.¹ Will man von den realistischen Motiven der Handlung absehen, so ergibt sich als konstanter Stoff wiederum das Sichverbergen der handelnden Person in einem Hohlbaum und das Herumschwimmen derselben im Wasser. Nur ist hier das komplizierte Motiv des angeführten Märchens in zwei aufeinander folgende Episoden zerlegt, — oder vielleicht jenes durch Verschmelzung aus diesen beiden entstanden.² Sind aber die genannten Motive mythologischen Ursprungs, so können sie kaum etwas anderes bedeuten, als daß die handelnde Person ursprünglich als eine Repräsentation des Wassers und zugleich des Baumes gedacht worden ist.

Ist man aber berechtigt ein harmloses Mädchen, weil es sich aus einem bestimmten Grunde in einem Hohlbaum versteckt hat, als Dryade — oder, weil es notgedrungen mal ins Wasser gesprungen ist, als Najaide zu betrachten? Noch auffälliger dürfte das Zusammentreffen beider mythologischen Qualitäten bei einer und derselben Person erscheinen. Zur Rechtfertigung unserer Auffassung sei hier noch auf folgende Erzählung³ aufmerksam gemacht.

Ein Bauer, der unter den Folgen einer Mißernte zu leiden hat, faßt den Entschluß, seine Tochter zu töten. Es ist ihm nämlich gesagt worden, daß, wenn er es ausführt und den Leichnam auf dem Acker begräbt, ihm dadurch eine reiche Saat zuteil werden wird. Nun flieht das Mädchen vor ihrem Vater, der es mit einem Dolch in der Hand verfolgt, bis es in die Nähe eines Flusses kommt. Am Rande des Flusses steht ein Baum. Das Mädchen klettert auf den Baum und verbirgt sich in dessen Laub; so gibt der Vater die Verfolgung auf. Der König des Landes, der mit seinem Gefolge auf die Jagd gegangen war, läßt sich unter dem Baume zur Ruhe nieder. Das Mädchen wird entdeckt, der König findet es hübsch und will es heiraten. Da aber das Mädchen arm gekleidet ist, begibt sich der König mit seinem Gefolge nach Hause, um hübsche Kleider für die Braut zu holen, die einstweilen auf einem Baumast sitzen bleibt. Nun kommt ein anderes (häßliches) Mädchen heran, erhält Auskunft über den Vorfall, klettert auf den Baum, stößt die Königsbraut in den Fluß hinunter, setzt sich an deren Stelle und wartet auf den König. Dieser mit den hübschen Kleidern zurückkehrt, heiratet aus Versehen das häßliche Mädchen. Die wahre Königsbraut hatte sich aber im Flusse in ein Fischweib (Russalka) verwandelt; der König läßt sie ausfischen und in einem Wasserbecken in seinem Palaste unterbringen. Nun erkennt die Königin im Fischweib ihre Rivalin und überredet ihren Gemahl dazu, die Russalka zu

¹ Z. B. im georg. კაფუჯუჭული მღვლეული („*Le prêtre ébouillanté*“) — *Anc. Géorgie*, IV, 4, p. 89—99; ähnlich im russ. Märchen: Афанасьев (Afanassjef), Nr. 21.

² Man denke sich etwa den Hohlbaum abgehauen und mit dem darin verborgenen Mädchen ins Wasser geworfen, so erhält man die auffallende Situation des georgischen Märchens.

³ Ein russisches Volksmärchen, im Kaukasus (im vorm. Gouvern. Kutaïs) aufgezeichnet: Сборник материалов для описания . . . Кавказа (*Materialiensammlung zur Beschreibung . . . des Kaukasus*), XXXIII, 3, S. 80—86.

töten. Aus deren Knochen (die in den Hof hinausgeworfen worden sind) erwächst ein wunderbarer Baum, dessen Laub den König begrüßt, wenn er nach Hause kommt, und matt herunterhängt, wenn er abwesend ist. So erkennt die Königin in dem Baume wiederum ihre Rivalin und läßt ihn abhauen. Unter den Holzsplittern findet eine alte Frau eine Spindel, die sich dann wieder in die Königsbraut verwandelt; so wird es nun möglich, daß die letztere schließlich doch zu ihrem Rechte kommt. —

Hier ist doch ganz deutlich das Sichverbergen des Mädchens im Laube des Baumes nichts weiter als ein Ausdruck für die ursprüngliche Baumnatur der handelnden Person, die sich im weiteren Verlauf der Erzählung tatsächlich in einen Baum verwandelt. Ebenso ist der Wassersprung offenbar ein Ausdruck für die Wassernatur derselben, was daraus hervorgeht, daß das Mädchen im Flusse zu einem Wasserwesen wird. Beide mythologische Qualitäten haften einer und derselben Person an, die ursprünglich zugleich als eine Verkörperung der Vegetationskraft gedacht worden sein muß. Man achte nämlich auf den Grund, weshalb der Vater (gleich am Anfang der Erzählung) seine Tochter töten wollte; daß deren Leiche zur Befruchtung des Ackers beitragen soll, beruht wohl auf der gleichen Vorstellung, die auch der bekannten Darstellung der Osirismumie mit der daraus hervorsprossenden Saat zugrunde liegt.

Um nun auf die Erzählung Plutarchs zurückzukommen, so scheint es nach dem gesagten klar, daß das Herumfahren des Osiris im Wasser ein *primärer* Zug der Sage ist, und nicht erst aus der Ermordung des Gottes durch Seth entstanden sein kann. Sollte letzteres der Fall gewesen sein, so müßte man dem Seth wahrhaftig eine besser ausgedachte List empfehlen. Denn dadurch, daß Osiris in einem dicht verschlossenen Kasten, der dazu noch mit Pech bestrichen ist (offenbar, damit kein Wasser hineinkommt), ins Meer geworfen worden ist, dadurch dürfte der Tod des Gottes überhaupt nicht hervorgebracht worden sein. Haben nicht Sargon, Mose, Danae mit dem Perseus — und wohl noch andere mythische Helden — genau dasselbe erlebt, und sind dabei ebensowenig ums Leben gekommen, wie auch das Mädchen in dem zuerst vorgeführten georgischen Märchen? Will man von den realistischen Motiven, die im einzelnen die berührten Mythen von einander unterscheiden, abgesehen, so ergibt sich als gemeinsames Schema aller derartigen Erzählungen ein recht einfaches Sujet, welches nur aus zwei Motiven zusammengesetzt ist: 1. das Eintauchen der handelnden Person ins Wasser und 2. deren Hervortreten aus demselben.

Bei der kosmologischen Interpretation dieses einfachen Sujets ist vor allem darauf zu achten, daß das zweite der genannten Motive ursprünglicher ist als das erste. Ursprünglich tritt die Gottheit aus dem Element hervor, welches sie repräsentiert. So taucht Aphrodite

in den Meereswellen auf; die Frage danach, wie sie dort entstanden sei, ist ebenso sekundär, wie die Antwort darauf ausgeklügelt. Das Hervortreten der Gottheit aus dem ihr eigenen Element ist nichts weiter, als eine ins Mythologische umgeformte kosmologische Vorstellung.¹ Ist nun der ursprüngliche Sinn des Mythos vergessen, so wird naturgemäß ein vorhergehendes Eintauchen der Gottheit (ins Wasser) angenommen; dann muß aber der Vorgang einen Grund haben, der dann in verschiedenen Erzählungen recht verschieden ausfallen kann; bei Sargon anders als bei Mose; bei der griechischen Danae anders als etwa bei der phönizischen Atargatis. Die realistischen Züge, die dabei verwendet werden, sind ebenso sekundär wie die äußere Gestalt der handelnden Person: ob diese nämlich als Weib oder Mann oder Kind (resp. Mutter und Kind) dargestellt wird.²

So mögen die genannten mythischen Gestalten ursprünglich wohl alle als Wassergottheiten gedacht worden sein, — wie das beim Osiris auch aus anderen Quellen noch deutlich zu erkennen ist. Andererseits wird die Ermordung des Osiris durch Seth — welchen Ursprungs die Episode an und für sich sein mag³ — erst nachträglich in den Mythos hineingewoben worden sein, und zwar aus dem Bedürfnis, das nicht mehr verstandene Hervortreten des Osiris aus dem Wasser irgendwie rationalistisch zu deuten.

Noch sicherer läßt sich ein zweiter Zug des Osirismythos kosmologisch deuten, nämlich das Hineinwachsen des Osirissarges in einen Baum, — was als Ausdruck für die Baumnatur des Gottes anzusehen ist. Daß der Zug sich noch bei Plutarch erhalten hat, zeugt für das hohe Alter

¹ „Der Mythos setzt nur einen bestimmten Vorstellungsbestand, der als solcher gegeben ist, . . . in die Form der Erzählung um.“ Cassirer *Die Begriffsbildung usw.*, S. 19.

² In einem wohlbekanntem Falle tritt sogar an deren Stelle eine ganze Familie auf, und zwar mit reichem Zubehör an Vieh und dgl.; dann muß aber der Kasten (resp. das Schiff) geräumig genug gedacht werden, — und so entsteht die Arche Noahs. Von diesem Standpunkt aus kann der Held der Sintflutsage (der nach der sumerischen Version der Sage — noch allein in einem Boote herumfährt) als ein Seitenstück des Osiris angesehen werden; erst so wird es verständlich, weshalb Utnapistim im Gilgamesepos als derjenige auftritt, der dem Helden darüber Auskunft zu geben hat, wie es für einen Sterblichen möglich sein könnte, dem Tode zu entgehen.

³ Seth scheint ursprünglich der Gegner des Horus (nicht des Osiris) gewesen zu sein. Da aber der Horus-Seth-Kampf, als „originally a solar incident“ vom Osirismythos völlig unabhängig ist (Breasted *Religion and Thought*, S. 40), so darf man wohl annehmen, daß die Feindschaft zwischen Seth und Osiris ebenso sekundär ist wie das Motiv der Rache (sc. für den Tod des Vaters) bei dem Kampfe zwischen Horus und Seth. Beide Züge haben die an sich sekundären Verwandtschaftsbeziehungen zwischen Osiris und Horus zur Voraussetzung.

der von ihm wiedergegebenen Erzählung, in der Sethe¹ „die älteste Spur der Beziehungen zwischen Byblos und Ägypten“ ersehen möchte. Wohl als Ersatz für die Baumnatur des Gottes tritt später die oben erwähnte Vorstellung von der aus der Leiche des Osiris hervorsprühenden Saat auf. Bei dieser Vorstellung kommt der voll entwickelte Ackerbau zum Ausdruck, unter dessen Einfluß die ältere Auffassung — die den Gott einem Baum (als der hauptsächlichlichen Nahrungsquelle?) gleichsetzte — wesentlich umgestaltet worden ist.

Jedenfalls erscheint die Baumnatur des Osiris als ein besonderer Ausdruck für die dem Gotte innewohnende Vegetationskraft, die aber, als solche, auch dem Wasserelement eigen ist; so ist es begreiflich, daß beide Qualitäten ('Wasser' und 'Baum') einer und derselben mythischen Gestalt anhaften. Wenn nun in modernen kaukasischen Märgen die Gleichsetzung von 'Wasser' und 'Baum' in ähnlicher Weise durchschimmert, so erscheint die Annahme nicht unberechtigt, daß die den Märgen zugrunde liegende Überlieferung auf dem Boden einer Weltauffassung entstanden sei, die der im Osirismythus sich widerspiegelnden recht ähnlich gewesen sein muß. Bei dem Mangel an einer einheimischen, auf alte Zeit zurückgehenden, schriftlichen Tradition, kann diese, für die kaukasischen Völker präsumierte, primitive Kosmologie nur auf dem Wege linguistischer Forschung wiederhergestellt werden. In dieser Hinsicht ist es nicht ohne Bedeutung, daß in den japhetischen Sprachen die Bezeichnungen für 'Wasser' und 'Baum' (resp. 'Getreide') auf eine und dieselbe Wurzel zurückgeführt werden können, von der auch die Ausdrücke für 'Leben' und 'Tod' abgeleitet werden.² Der Wert dieser Feststellung wird dadurch wesentlich gesteigert, daß in den genannten Sprachen auch für 'Himmel', 'Erde' und 'Unterwelt' Wurzeln mit der Bedeutung 'Wasser' verwendet werden.³ So zeugen diese semasiologischen

¹ Ä. Z. 45, S. 14.

² Für die Belege aus verschiedenen japhet. Sprachen verweise ich auf die zahlreichen Aufsätze von N. Marr (hauptsächl. in Publikationen der Ruß. Akad. d. Wiss. — ein Index der behandelten Termini ist in Vorbereitung). Hier seien nur einige Beispiele aus dem Georgischen angeführt: *dəl-ı* 'Baum' (vgl. armen. *qur* 'Wasser') || *dəl* (*s-dəl-ı* 'Braut', eig. 'Hausfrau'), was auf die Urform *sal* zurückgeführt wird (*Comptes rend. de l'Acad. de Russie*, 1924, S. 8), von der *ıkal* 'Wasser' abgeleitet wird; ferner *sqal-ı* 'Birnbaum' || *ıkal-ı* 'Wasser': Изв. Рок. Акад. Ист. Мат. Культ. III, 1924, S. 267. Ebenda (S. 268) heißt es: «das Wort für 'Wasser' bedeutet, nach der japhetidol. Semantik, nicht nur 'Fluß', sondern auch 'Hand', 'Weib', 'Getreide', 'Segen', 'Gnade', 'Freude', 'Leben' und 'Tod'»; Beispiele für 'Leben' und 'Tod' (von der Wurzel [*h*]*k**d* || [*h*]*k**l* √ *ıkl*, worauf *ıkal* 'Wasser' zurückgeht). ib. Anm. 1 u. 2; vgl. *Bullet. de l'Acad. de Russie*, 1924, S. 185).

³ Vgl. georg. *ze-đa* 'Himmel', *mi-ıa* 'Erde', *qve-đa* (in Volksmärgen) 'Unterwelt', wobei *ze* 'oben', *qve* 'unten' bedeutet und *mi* auch sonst als

Beobachtungen von einer uralten Weltanschauung, die in ihren Grundzügen derjenigen genau entspricht, deren Boden die Elemente des Osirisglaubens entsprossen sein werden. Es mag sein, daß dieses Zusammenreffen ein bloßer Zufall ist; dann soll hier eben auf diesen immerhin beachtenswerten Zufall aufmerksam gemacht werden.

Wollte man jedoch die von Marr¹ aufgestellte Hypothese vom japhetischen Charakter des „dritten ethnischen Elements“ (im Bildungsprozeß der mittelländischen Kultur) ernst nehmen, dann dürfte es nicht weiter verwundern, daß wir in einem modernen georgischen Märchen ein Seitenstück zu der von Plutarch überlieferten Erzählung vorgefunden haben. Beide wären als parallel entstandene literarische Erzeugnisse zu betrachten, deren gemeinsamer ursprünglicher Keim in einer primitiven Weltanschauung² zu suchen wäre, die in vorhistorischer Zeit für beide Gebiete die gleiche gewesen sein müßte.

Präf. aufritt; was aber den gemeinsamen Bestandteil *ša* 'Himmel' anbetrifft, so erscheint die Wurzel *ša* [v] || *iav* auch in der Bedeutung 'Wasser' (vgl. armen. *iov* 'Meer') in georg. *m-iav-dagl-i* 'Fischotter', wörtl. 'Wasser-Hund' (s. *Rec. Japhet.* I, 1922, S. 19). In ähnlicher Weise tritt in *ze-skn-el-i* 'Himmel', *qve-skn-el-i* 'Unterwelt', die Wurzel *skn* || *skl* auf, mit der wiederum *ikal* 'Wasser' zusammenhängt (vgl. *Comptes rend.* 1924, S. 10; *Bullet.* 1924, S. 185).

¹ Der Japhetische Kaukasus und das dritte ethnische Element usw. in *Japhetitische Studien* (W. Kohlhammer Verlag, 1923); vgl. Marr *Über die Entstehung der Sprache* (Unter dem Banner d. Marxismus 1926, III).

² Die Bezeichnung dieser Weltauffassung als „japhetisch“ ist eher im chronologischen als im ethnischen Sinne zu fassen. Es handelt sich darum, daß die japhetischen Sprachen in der ihnen eigentümlichen Semantik handgreifliche Spuren einer vorlogischen Stufe des Denkens aufbewahrt haben, die u. a. auch in den mythischen Anschauungen der Mittelmeerwelt zum Ausdruck kommt.

Über eine Eigentümlichkeit der italischen Gottesvorstellung.

Von Kurt Latte in Basel.

Zwei in Anlaß und äußerem Verlauf wesentlich gleichartige Vorgänge können den Unterschied zwischen griechischer und römischer Gottesvorstellung gut erläutern. Vor der Schlacht bei Marathon erscheint dem nach Sparta entsandten Boten Athens im arkadischen Bergwalde Pan, verheißt den Athenern seine Unterstützung und fordert als Dank Kult in Athen. Nach der Schlacht wird dem neuen Gott ein jährliches Fest mit Fackellauf und Opfern eingesetzt; in einer Grotte an der Akropolis nimmt er dauernde Wohnung (Hdt. VI 105 u. s.). Die entsprechende Geschichte in Rom ist mit dem Kelteneinfall verknüpft. Unmittelbar vorher glaubt ein Römer am Fuße des Palatin nächtens eine Stimme zu hören, die mahnt, Mauern und Tore instand zu setzen, und die bevorstehende Einnahme der Stadt verkündet. Nach der Katastrophe erhält der göttliche Warner als *Aius Locutius* einen Altar (R. E. s. v. Locutius).

Dem Griechen formt sich die Erscheinung des Gottes unbedenklich und ungewollt zur anschaulich plastischen Gestalt, zum Gebieter des Berglandes, in dem er weilt; die Identität ist jedem Zweifel entrückt. Und ein dauernder Kult fügt sich dem Rahmen des attischen Festjahres ein. Anders in Rom! Die nächtliche Stimme bleibt bloßer Klang, gestaltlos, fast gespenstig; der Altar gilt nur dieser einmaligen Offenbarung des Göttlichen, das einen besonderen, nur auf diese eine Wirkung gehenden Namen erhält; jede Verknüpfung mit bereits bekannten Göttern unterbleibt. Der Ort wird zwar für alle Zeiten heilig, aber von einem dauernden Kult verlautet nichts. So zersplittert ängstlicher Formalismus in Rom die Manifestationen des Göttlichen durchweg in zahlreiche Einzelercheinungen. Wenn der Grieche im Erdbeben das Werk des Erderschütterers Poseidon erblickt, errichtet der Römer einem unbekanntem Gotte, *sive deus sive dea* einen Altar (Gell. II 28, 2). Jede Äußerung göttlichen Zornes, jedes elementare Ereignis erscheint stets von neuem als Rätsel, unerklärlich und furchterregend. Will man für ein *prodigium* bestimmte Antwort, welcher Götter Zorn zu sühnen sei,

so muß die Weisheit der etruskischen Wahrsager oder der sibyllinischen Bücher aushelfen; der Römer selbst erhält solche Offenbarungen nicht.

Die trümmerhafte Überlieferung der ältesten römischen Götterwelt bietet noch heute ein Gewirr von zahllosen Namen solcher „Sondergötter“, deren Bedeutung für das religiöse Leben Roms ebenso umstritten ist, wie ihr Wert für religionsgeschichtliche Typik. Hier soll uns nur die Frage beschäftigen, inwieweit das besondere religiöse Denken der Italiker in ihnen seinen Ausdruck findet. Es kann zunächst keinem Zweifel unterliegen, daß es wirklich volkstümliche Götter dieser Art auf italischem Boden gibt. Außer dem erwähnten *Aius Locutius* wären etwa *Seia Segetia Tutulina* zu nennen, die Korngeister, in denen die Kraft des sprießenden und reifenden Getreides und des behüteten Segens der Scheuer verehrt wird, die *Querquctulanae pracsidentes querqueto vircscenti* Fest. p. 314, 12 L, oder aus ganz anderer Sphäre die *dii lucrii*, die Gewinn in Handel und Wandel verleihen (Arnob. nat. IV 9, p. 148, 6); hier verbürgen die Namen von Trimalchios Laren *Cerdo*, *Felicio*, *Lucrio* (Petr. 60, 8) die Bodenständigkeit der Vorstellung. In *Anna Perenna* hat sich die Hoffnung, *ut annare perennareque commode liceat* (Macr. sat. I 12, 6) ihren göttlichen Exponenten geschaffen, der Anfang und Ende in einem gegensätzlichen Namenpaare vereint, ähnlich wie Janus im Saliariede als *Patulcius Clusius* angerufen wurde (Varro LL VII 26) oder die Kraft, die alle Fruchtbarkeit der Erde im Frühling ausbreitet und im Herbst wieder verbirgt, als *Panda Cela* verehrt wird (Wissowa RuK² 195, 2). In solchen polaren Reimwortbildungen, die eine Zerlegung der einheitlichen Vorstellung, nicht ein Zusammenwachsen ursprünglich getrennter Wesen darstellen, erschöpft sich die Wandlungsmöglichkeit des Typus. Die darüber hinausgehenden Reihen gleichförmiger Namen, die den Verlauf einer Handlung in ihren Einzelpunkten erfassen, gehören in den Bereich priesterlicher Konstruktion (Wissowa, Ges. Abh. 304ff.). Vereinzelt, Beschränkung auf einen räumlich oder zeitlich begrenzten Wirkungskreis ist das Kennzeichen aller bisher behandelten Gebilde, und die etymologische Durchsichtigkeit ihres Namens verhütete, daß sie sich je aus ihm lösten. Die Geschichte persönlicher Götter aber beginnt in allen Religionen erst, wenn die appellativische Bedeutung ihres Namens im Bewußtsein verdunkelt, von den Dingen gelöst und wirklich ihr alleiniges Eigentum geworden ist.

Damit ergibt sich von selbst die Frage nach dem Verhältnis dieser Schemen zu den „großen“ Göttern der römischen Religion. Natürlich kommen dabei nur die echt italischen Gottheiten der ältesten Schicht in Betracht; alle direkt oder auf dem Umwege über etruskische oder latinische Nachbarn aus Griechenland übernommenen, wie *Minerva* und *Hercules*, *Apollo* und *Mercur*, müssen ausscheiden. Sie brachten bereits

festen Gestalt und individuelle Bestimmtheit in ihre neue Heimat mit, und nach ihrem Vorbilde gewannen auch die übrigen sehr allmählich jene spezifisch griechische Vermenschlichung der leiblichen Form, die uns heute fast notwendig zum antiken Polytheismus zu gehören scheint.

Demgegenüber ist das Bild des ältesten römischen Pantheons, soweit wir die verblaßten Züge erkennen können, ganz andersartig. Götterehen und Göttergenealogien, jenes charakteristische Merkmal eines anthropomorph-persönlichen Gottesbegriffes, fehlen durchweg. Schon die nächsten Nachbarn Roms waren hellenischem Einfluß zugänglicher, als die seit Vertreibung der Könige zäh am Alten hängende Republik. In Praeneste heißt Fortuna *Diovos fileia primigenia* (CIL I² 60 = Dessau 3684. CIL XIV 2862 = Dessau 3685)¹. In Norba wird auf das Paar Juno-Juppiter bezogen, was von der menschlichen Ehe gilt², ist also die Vorstellung eine himmlischen Ehebandes ganz geläufig. Bei den Paelignern und Marsern sprach man von *Ioviüs puklüs* (Conway 210. 260b), von Kindern Jupiters, was wir direkt als Übersetzung von *Διόσκουροι* auffassen dürfen. In Rom gibt es nichts dergleichen. Wenn von *Juppiter*, *Marspater* und sogar von *Mater Vesta* die Rede ist, so hört der ehrfürchtige Familiensinn des römischen Bauern darin nur die Würde des Hausvaters, der *mater familias*.³ Weitere Folgerungen aus

¹ H. J. Rose hat in dem gedankenreichen Kapitel *the oldest stratum of Roman religion* seines Buches *The Roman Questions of Plutarch*, Oxford 1924, 83f. die Ansicht vertreten, Fortuna Iovis filia sei ein Mißverständnis für Fortuna Iovis im Sinne des unten S. 252f. erörterten Typus. Dagegen spricht meines Erachtens abgesehen von dem Alter der Inschrift die Tatsache, daß Fortuna, soviel wir sehen, keine rein italische Gottheit ist, sondern die griechische Tyche, und daß diese Erklärung bei den anderen im Text angeführten Fällen versagt. Vgl. Deubner *d. Archiv*, XXIII 1926, 300.

² Diese Erklärung hat Buecheler ganz kurz zu der Inschrift *P. Rutilius M. f. Junonei Loucina dedit meretod Diovos castud* CIL I² 360 = Dessau 9230a gegeben. Hier liegt die einzige private Weihung eines Mannes an Lucina vor (über nur scheinbare Ausnahmen vgl. R. E. s. v. Lucina), während wir sonst, wie zu erwarten, nur Votive von Frauen haben. Dieser singuläre Tatbestand läßt sich am einfachsten dahin deuten, daß der Ehemann während der Zeit seines eigenen *castus*, d. h. während er sich von der noch unreinen Wöchnerin fern halten muß (zur Bedeutung des Wortes vgl. Wissowa *RE* III 1780. W. Schulze *Z. Gesch. lat. Eigenn.* 474, 5), in der einzigen Periode, in der er zu Lucina eine (negative) Beziehung hat, gehalten ist, ihr ein Opfer zu bringen, *Junone Loucinai Diovis castud facitud*, wie die CIL I² 361 = Dessau 3101 erhaltene allgemeine Sakralvorschrift lautet, für die CIL I² 360 ein Einzelbeleg ist. Hält man aber daran fest, das *Diovis castus* von dem *carere* des menschlichen Ehemannes gesagt ist, so ergibt sich, daß die Gebräuche irdischer Ehe auf Juppiter-Juno übertragen sind, etwa in der Form eines aetiologischen Mythos, der an sich schon griechischen Einfluß verraten würde.

³ Lucil. frg. 19ff. und Marx dazu zeigen, daß die Römer selbst noch im 2. Jh. so empfanden.

dieser Benennung würden ihn profanierend dünken.¹ Dementsprechend weiß man von diesen Göttern auch keine Mythen zu erzählen, in denen sie, von ihrer Kultfunktion losgelöst, handelnd gedacht wären. Vielmehr sind sie in ihrer überwiegenden Mehrzahl die Exponenten einer einzelnen als göttlich empfundenen Wirkung oder der von einem einzelnen Gegenstand ausgehenden Kräfte, gar nicht anders als die „Sondergötter“. Tor und Hausherde, Vorratskammer und Grenzrain erhalten in Janus und Vesta, den Penaten und Laren ihre göttlichen Vertreter; es ist die heilige Kraft des einzelnen Herdes, der einzelnen Tür, die in Vesta und Janus verehrt werden; erst die besondere Vesta des Staatsherdes, aus der Hausgottheit des Königs entwickelt, erhält eine in Wahrheit täuschende Allgemeingültigkeit. Consus als Hüter der geborgenen Ernte ist mit ihr genau so unlöslich verknüpft, wie die vorhin genannte Tutulina. Noch in der Kaiserzeit wird Silvanus, der Gott des nicht angebauten Landes, als *Silvanus Naevianus* (Dessau 3468) *Pegasianus* (3539) *Caesariensis* (3538) *Flaviorum* (3537) zum Sondergott der einzelnen Latifundien, an ihrem Boden gefesselt und von allen anderen Silvani geschieden. Vielleicht darf man hierher auch die Tatsache ziehen, daß ein M. Aurelius Caricus ein Bild der *Diana Cariciana* weiht (Dessau 3253), seiner ganz persönlichen Gottheit. Vollends bei dem göttlichen Schirmer der sich im Manne offenbarenden Lebenskraft, dem Genius, zeigt noch der Sprachgebrauch der späteren Zeit, daß man niemals zu der Abstraktion eines allgemeinen, über allen wachenden Gottes gelangt ist, sondern stets nur von dem *genius* eines bestimmten Menschen gesprochen hat. Für die weibliche Entsprechung des Genius, für Juno ist mithin das gleiche anzunehmen, obwohl die Göttin gegen Ende der Königszeit von Hera eine weitere Bedeutung übernahm. So stark ist diese Tendenz gewesen, daß selbst die griechische Tyche in römischer Umgebung ihren Sinn als Träger des mit allen Vorgängen verknüpften unberechenbaren Zufalls verliert und als *Fortuna huius loci, huius diei*, oder *haec Fortuna* an den Einzelvorgang, als *Fortuna Tulliana, Crassiana* (Dessau 3717. 3714) an den einzelnen Menschen gebunden erscheint (vgl. Rose J. Rom. St. VI, 1916, 183). Einen Soldaten, wie Velleius Paterculus, mochte Fortuna p. R. der Ausdruck einer ganz bestimmten Richtung des Geschehens dünken, so daß er Abweichungen als etwas Absonderliches hervorhebt (*bellum ita varia fortuna gestum est, ut saepius Romanorum gereretur adversa* II 1, 3 cf. I 9, 1 u. ö.). Wenn Caesar dem in den Stürmen des adriatischen Meeres zagenden Fischer in der be-

¹ Immerhin ist hier schon die älteste Stufe der völligen Geschlechtslosigkeit (de la Grasserie *Rev. hist. rel.* 48, 1903, 48 ff.) überwunden und ein Übergang zur persönlichen Göttervorstellung gemacht. Nur ist bezeichnend, daß irgend ein Bedürfnis nach plastischer Anschaulichkeit nicht besteht.

kannten Anekdote zuruft: Du führst Caesar und seine Fortuna, so wurzelt dieser Gedanke von einem unlöslich mit dem Individuum verbundenen Exponenten seiner Erlebnisse in spezifisch römischem Fühlen.¹

Nur Janus hat von der Identifikation mit der Haustür aus eine Verallgemeinerung auf Jahres- und Monatseingang erfahren; auch sie ist sekundär, weil sie erst dem gegen Ende der Königszeit entstandenen sog. vorcäsarischen Kalender angehört (Nilsson, z. Frage u. d. Alter des vorcäs. Kalenders, *Strena philologica Upsaliensis* 1922, S. 4 des S.-A.), aber der ältesten Festordnung unbekannt ist. Es bestätigt sich bei einer Prüfung der ältesten Göttergestalten durchaus, daß sie durchweg „an ganz bestimmte, begrenzte Wirkungssphären gebunden sind“ (Deubner in *Chantepie de la Saussayes Handb. d. Religionsgesch.* II⁴ 439).

Umfassendere Geltung scheinen auf den ersten Blick eine Anzahl Gottheiten gehabt zu haben, die zu allen Zeiten als die vornehmsten galten, Jupiter und Mars, Quirinus und Ceres. Von diesen ist Quirinus nach der heute wohl allgemein angenommenen Deutung ursprünglich der Gott der *Geméinde der Quiriten*, der Bürgerschaft, also ein Stammesgott; in anderem Sinne, als die bisher behandelten, stellt er gleichfalls den göttlichen Ausdruck einer begrenzten Sphäre dar. Vergleichbar ist *Reatinus pater* als Gott von Reate, aber auch die nicht geringe Zahl von Göttern der einzelnen gentes, wie *Feronia* für die *Feronii*; es ist vorzugsweise die Wehrhaftigkeit der Gemeinde, die in Quirinus zum Ausdruck kommt, er scheint unter dem Bilde seiner Waffen verehrt worden zu sein und wird so in geschichtlicher Zeit zu einer völligen Doppelgestalt des Mars, in dem er schließlich aufgeht.

Die drei anderen Götter stehen schon darum besonders, weil ihre Verehrung nicht spezifisch römisch, sondern mehreren italischen Stämmen gemeinsam war. Ceres zeigt nun, wenn man die jüngeren, durch den von Sizilien her übernommenen Demeterkult bedingten Wandlungen außer Betracht läßt, in Rom durchaus altertümliche Züge: ihre ältesten Feste gelten der Saat, ihr verfällt nach den XII Tafeln, wer sich am Getreide auf dem Halm vergreift. Es läge kaum Anlaß vor, diese Gottheit von den bisher besprochenen zu sondern, wenn nicht in Unteritalien Ceres die mannigfachsten Funktionen hätte. Auf einer Fluchtafel aus Capua (Conway 130) wird der Verfluchte der *Keri Arentikai*, der rächenden(?) Ceres und ihren Scharen preisgegeben. Hier ist die Göttin also Herrin der Unterwelt und hat eine „Legion“ von Geistern

¹ Bekanntlich sprechen auch die Griechen von der *Τύχη Ἀλεξάνδρου*, *Ῥωμαίων*, aber Tyche bleibt dabei immer die kosmische Macht, die nur den einen oder anderen bevorzugt, ohne mit ihm zu verwachsen. Ein beliebig herausgegriffenes Beispiel mag das zeigen: Dion. Hal. I 4, 2 *κατηγορεῖν εὐθόσσι τῆς τύχης . . . ὡς βαρβάρων τοῖς πονηροτάτοις τὰ τῶν Ἑλλήνων ποριζομένη ἀγαθά.*

unter sich, die sie auf ihr Opfer hetzen kann. — Wenn wir nun auf griechischen Verwünschungen aus Knidos Demeter und Kore vielfach angerufen finden, daneben einmal „alle Götter bei Demeter“ (SGDI 3536) auf einer gleichartigen Inschrift in Bruttium die *πρόπολοι τᾶς θεῶ* (IG XIV 644, vgl. Heil. Recht 80, 52) ohne Nennung der Göttin, so ist klar, daß griechischer Einfluß von den Kolonien Unteritaliens her der Erdgöttin diese unheimliche Bedeutung gegeben hat. Das Vorkommen im Mutterlande schließt dabei aus, daß wir es etwa mit einer erst auf italischem Boden und unter italischem Einfluß vollzogenen Sonderentwicklung zu tun hätten. Die Osker Kampaniens sind griechischer Kultur früher und nachhaltiger erlegen als die Römer. Aber das gleiche muß auch für die Tafel von Agnone in Samnium (Conway 175) gelten, die uns die Namen einer Anzahl von *σύνναοι θεοί* erhalten hat, die in einem heiligen Hain der Ceres standen und von denen die meisten das Beiwort *Kerriios* (*Cereales*) führen. Es hat hier den Anschein, als ob Ceres an die Spitze eines himmlischen Thiasos minderer Gottheiten getreten ist, die selbst nur einzelne Manifestationen ihres Wesens sind. Ein großer Teil von ihnen hat mit Feldfrucht und Fruchtbarkeit zu tun (*Fluusai* Florae, *Futrei* Genetrici, *Anafriiss* Imbribus, *Diumpais* Lymphis), die Feste sind *Fiusasias* = Floralia und *Dekmannios*, wohl ein den Saturnalien entsprechendes Dezemberfest. Ganz klar wird sich die Frage nicht entscheiden lassen, aber für unsere Zwecke genügt die Tatsache, daß auch dieses Verzeichnis bereits unter griechischem Einfluß steht. Nicht nur Hercules hat in diesem Haine Standbild und Altar, sondern auch ein Euklos, der schon um des im Italischen unmöglichen Vokalismus *eu-* willen kein anderer sein kann, als der „orphische“ Unterweltsgott *Εὐκλος*, der von den Goldplättchen aus Thurii und Rom bekannt ist. So darf als gesichert gelten, daß auch Ceres ursprünglich nur die Wachstumskraft der Feldfrucht gewesen ist, und daß die weiteren Funktionen, die sie bei den Oskern und Samniten hat, bereits auf fremden Einfluß zurückgehen. Bei den Norditalikern ist die Göttin bisher nicht nachgewiesen.

Für Mars und Juppiter hingegen liegen die Dinge wesentlich komplizierter. Juppiter ist sicher von den einwandernden Italikern bereits nach Italien mitgebracht worden; die sprachliche Gleichung *Ζεὺ πάτερ* = *Dyaus pitā* = Juppiter ist ja ganz sicher. Wir können vom Wesen des indogermanischen Gottesbegriffes nichts wissen, aber die Annahme wird nicht zu kühn sein, daß dieser Gott schon in voritalischer Zeit eine gewisse Dichte der Persönlichkeit gewonnen hatte. Bei dem Gotte des lichten Himmels mußte die Einheit in der Mannigfaltigkeit seiner Wirkungen und Erscheinungsformen den Menschen sich früh aufdrängen. So ist er die umfassende Gottheit geblieben, die er seit alters gewesen

war, um so mehr, als die geschichtliche Entwicklung ihn in Rom als Capitolinus zum Exponenten der staatlichen Einheit und Größe umschuf. Freilich läßt sich bei ihm eine Neigung feststellen, die für italisches Denken zu vielseitige Gestalt wieder zu zerlegen; neben den guten Gott tritt Veiovis für die dunklen Seiten seines Wesens, und die verschiedenen Joves im römischen Kult führen vielfach eine Sonderexistenz.

Auch Mars ist mindestens gemeinitalisch; vom äußersten Süden, von den oskischen Mamertinern bis zu den Umbrern von Gubbio ist seine Verehrung nachzuweisen. Er ist freilich in erster Linie Kriegsgott, daran läßt sein Kult als Lanzenfetsch in Rom, der vom Priester bei Kriegsausbruch mit den Worten *Mars uigila* geweiht wird, ebensowenig einen Zweifel, wie die Gebete von Iguvium, in denen er aufgerufen wird, das Heer der Feinde zu schrecken und zu schlagen, zu fesseln und zu vernichten (Tab. Ig. VI B 60 u. s.). Aber er spielt auch im Arvalliede eine wichtige, wenn auch noch ungeklärte Rolle, und der Bauer betet zu ihm bei dem feierlichen Umgang, durch den er seine Felder vor allem Unheil sichern will: *uti tu morbos uisos inuisosque uiduertatem uastitudinemque calamitates intemperiasque prohibebis defendas auerruncesque; utique tu fruges frumenta uineta uirgultaque grandire beneque evenire siris, pastores pecuaque salva servassis duisque bonam salutem ualetudinemque mihi domo familiaeque nostrae*. Die Worte reden eine deutliche Sprache; wenn auch in der Voranstellung des Unheils, das der Gott fernhalten soll, noch zur Geltung kommt, daß Mars in erster Linie Herr allen Verderbens ist, so lassen sich doch selbst in diesem Teil höchstens *uastitudo uiduertasque* auf die Schrecken des Krieges beziehen.¹ Es scheint tatsächlich, als ob die rein kriegerische Funktion des Mars im römischen Staatskult eine Verengerung ist, bedingt durch den kriegerischen Charakter der Republik, und als ob im Privatkult Mars eine viel weitere Bedeutung gehabt hat, etwa, wie Warde Fowler meinte, die eines Gottes der unbefriedeten Wildnis, in der alle unheimlichen und feindlichen Gewalten wohnen, die den rodenden Siedler bedrohen, in der aber auch der Krieg aller gegen alle zuhause ist. Damit erhielt er freilich ein im Vergleich zu den übrigen römischen Gottheiten anscheinend unerhört umfängliches Gebiet: an Stelle der vereinzelt erfaßten Wirkungen erhielten wir eine

¹ Später scheint man diese Rolle des Mars nicht mehr verstanden zu haben; Cat. agric. 141, 4 findet sich die jetzt den Zusammenhang sprengende Notiz *nominare Martem vetat neque agnum vitulumque*. Irgend eine Autorität, deren Name ausgefallen ist, hat also einmal die Suovetaurilien auf ein Ferkelopfer beschränkt und die Anrufung des Mars fortfallen lassen. Das ganze ist kein Zusatz eines späteren Schreibers, sondern Randnotiz eines Benutzers, als das Buch noch im Gebrauch war, ein Beleg für die Überlieferungsgeschichte, wie sie Leo *Röm. Literaturg.* 272, 1 darstellt.

komplexe Gestalt, von der die Einzelwirkungen ausstrahlen. Aber man darf nicht übersehen, daß dieses Ergebnis zum guten Teil nur für die sichtende historische Betrachtung gilt; dem italischen Bauern erschien die Welt jenseit seiner Siedlung als undifferenzierte Einheit, in der er die einzelnen feindlichen Mächte nicht unterschied. Je nachdem ihm das „Draußen“ Öde und Wildnis oder Gebiet der Feinde war, verschob sich ihm der Sinn des Gottes, den er anrief; was uns als komplexes Nebeneinander erscheint, sind in Wahrheit Formen einer lebendig sich wandelnden Gestalt, die zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Sphären Geltung hatten.

Daß jedoch die Italiker selbst Mars als zu vielseitig für ihr religiöses Denken empfanden, das lehren merkwürdige Tatsachen der iguvinischen Tafeln.¹ Mars ist dort neben Jupiter der Hauptgott, aber das bereits erwähnte Gebet, das ihn als *Serfe Martie Cerre Martie* anruft, stellt neben ihn zwei weibliche Namen, *Praestita Serfia Serfer Martier* und *Tursa Serfia Serfer Martier* (VI B 56f.), Praestita und Torra. Beide erhalten in den folgenden Tafeln noch je ein gesondertes Opfer, aus dem für ihr Wesen sich wenigstens soviel ergibt, daß Praestita dem Volk von Iguvium alles Unheil fernhalten soll, während Torra die Feinde schreckt und zerschmettert. Wir können *Tursa Serfia Serfer Martier* geradezu übersetzen „Schrecken des Mars“ (zu umbr. *tursitu terreto*). Praestita ist schwerer zu deuten, Buecheler (Umbrica 18) hat eine Praestana in Rom verglichen (Arnob. IV 3), die durch die Pseudolegende in Beziehung zu Romulus Quirinus, dem Gegenbilde des Mars gesetzt wird.² Man könnte bei dem offenkundigen Zusammenhang mit *praestare*

¹ Die hier besprochene Erscheinung ist im Anschluß an die Liste Gell. XIII 23 viel erörtert, zuerst von v. Domaszewski (*Ges. Abh.* 104ff., 162ff.) der dafür die Bezeichnung „Eigenschaftsgötter“ prägte, insofern nicht glücklich, als sie eine Sonderexistenz voraussetzt. Da er nur einen Teil der Namen deutete und die umbrischen Parallelen nicht heranzog, hat Wissowa (*RuK*² 22, 2) seine Auffassung kurz abgewiesen. Fowler (*Religions experience of the Roman people* 481ff.) hat die m. E. zutreffende Deutung gegeben, auch bereits flüchtig an die umbrische *Tursa Serfia Serfer Martier* erinnert, aber auch er hat den vollen Umfang des außerrömischen Materials nicht herangezogen und seine Ansicht hat keinen Anklang gefunden. Es rächt sich in diesem Falle, daß man über älteste Formen der römischen Religion zu handeln pflegt, ohne einen Blick auf die übrigen italischen Dialekte zu werfen. Kürzlich hat H. J. Rose (oben S. 246 Anm. 1) S. 81ff. die Liste wieder behandelt, wesentlich um Frazers Beziehung auf Götterehen zu widerlegen. Seine eigene Deutung (*pairs of deities of related function, generally male and female as is natural*) befriedigt nicht und läßt vor allem die syntaktische Bedeutung des Genetivs unerklärt.

² Bemerkenswert ist, daß sie in späterer Zeit selbständig geworden zu sein scheint CIL IX 4522 = Dessau 4030 *Praestitae v. s. l. m.* Dessau erinnert noch an die Praestitia Tert. adv. nat. II 11, wo wohl *Praestita* zu lesen ist.

an die Bedeutung sich hervortun denken, so daß etwa die Heldenkraft des eigenen Heeres gemeint wäre, in der man so gut eine Wirkung des Mars erblickte wie in dem Schrecken, der die Feinde erfaßte. Es ist mithin in Iguvium aus Mars eine Dreiheit von Göttern entstanden, der zu reiche Begriff seines Wesens ist durch zwei Abspaltungen eingeengt, und so sind zwei neue „Göttinnen“ entstanden, beide nur Ausdruck für eine bestimmte Wirkungsweise des Gottes. Wir sehen also die aufs Besondere gerichtete Tendenz, die wir in der Bildung der meisten römischen Götter feststellen konnten, hier einmal darüber hinaus bei der Zersplitterung einer einheitlichen Gestalt am Werke. Offenbar ist es ein entsprechender Vorgang, der neben den *Pomo publicus* (*Puemune Pubdike* III 26) eine *Vesune Puemunes* Pubdises (IV 3) gestellt hat, wenn auch Vesuna eine erheblich große Selbständigkeit gewonnen hat (Wissowa RuK² 199, 2), als etwa Tursa.

Dabei handelt es sich nicht um eine Besonderheit der Umbrer. Aus den römischen Sakralbüchern wußte Varro (Gell. XIII 23) eine ganze Anzahl gleicher Bildungen anzuführen. Da erscheinen *Lua Saturni*, *Salacia Neptuni*, *Hora Quirini*, *Virites Quirini*, *Maia Volcani*, *Heris Junonis*, *Moles Martis*, *Nerio Martis*. Die Parallele mit den umbrischen Formeln lehrt, daß wir in diesen Namenpaaren wirklich einen kostbaren Rest altrömischer Religion vor uns haben; gelehrte Willkür mag höchstens die Auswahl und Zusammenstellung beeinflusst haben, aber sie hat die einzelnen Gruppen nicht erfunden. Für die in den Denkkategorien der griechischen Mythologie befangenen römischen Antiquare handelt es sich hier um Götterehen¹; namentlich *Nerio Martis* spielt seit dem 2. Jh. v. Chr. in Scherz und Ernst die Rolle der griechischen Aphrodite (Plaut. Truc. 515 Cn. Gell. ann. frg. 15 Peter). Aber diese Ansicht ist so oft und mit so schlagenden Gründen widerlegt worden (zuletzt von Fowler und Rose, s. oben S. 251 Anm. 1, daß es nicht notwendig ist, hier darauf einzugehen. So pflegt man heute meist die weiblichen Namen vorsichtig als „Genossin“ oder „Dienerin“ der betreffenden männlichen Gottheit zu deuten.

Nun ergibt eine Betrachtung der weiblichen Namen, daß sie durchweg Abstracta sind, die Äußerung einer Kraft, eines Willens bedeuten. *Virites Quirini*, wahrscheinlich mit *vir* verwandt (Kretschmer Glotta X 1920, 149), bezeichnet die Manneskräfte des Quirinus², analog der um-

¹ Da Rose S. 82 geneigt ist, die Tatsache, daß unsere Quellen ein Verhältnis von Vater zu Tochter garnicht erwägen, zu Schlüssen zu verwenden, so sei darauf hingewiesen, daß nach feststehendem Sprachgebrauch *filia* dann nicht fehlen dürfte.

² Die Ansetzung der abstrakten Bedeutung, die das Substantivum auf *-ti* ursprünglich gehabt haben muß, empfiehlt sich durch die Tatsache, daß in

brischen Praestita Martis. Nerio ist eine Parallele dazu bei Mars, das Wort hängt, wie bekannt, mit osk.-umb. *nerf viros* zusammen, entspricht also dem lateinischen *virtus*. Hora Quirini, wohl das einzige bisher nicht gedeutete Wort, gehört zu *horior, hortor* antreiben, ermahnen, osk. *heriam arbitrium, potestatem, heriest volet* usw. Die Wortbildung ist korrekt *hora : horior = largus : largior*. So wird es etwa den Kampfeswillen bezeichnen; eine gleichbedeutende *Heres Martia* werden wir noch kennen lernen (S. 255). Dieselbe Wurzel liegt in Heries Junonis vor, das den Liebeswillen, das Begehren bedeutet. Herentas ist bei den Oskern eine selbständige Göttin, die ein griechischer Gelehrter des 1. Jh. v. Chr. der Aphrodite gleichgesetzt hat. Auch in *voluptas* und *lubido* steckt ja ein Stamm der Bedeutung „wollen“. Neben Maia Volcani steht auch Maestas (Macrob. Sat. I 12, 18). Ein *deus Maius* wurde in Tusculum verehrt (Macr. Sat. I 12, 17); man identifiziert ihn mit Jupiter. Es ist wohl die Gewalt, das hemmungslose Anwachsen der Feuersbrunst ausgedrückt. Eine speziellere, besonders modifizierte Bedeutung haben nur drei unter den acht Namenpaaren. Salacia Neptuni ist nach Ostoffs einleuchtender Deutung die sprudelnde Quellkraft, zu *salire*; Moles Martis, der die augusteische religiöse Restauration noch einen Platz in der Festordnung von Cumae verschafft hat (Dessau 108), bedeutet die Mühsal des Kampfes, der epischen Formel $\mu\omega\lambda\omicron\varsigma$ *ἄρκτος* genau entsprechend. Lua Saturni (vgl. Varro LL. VIII 36) endlich, die einzige Gottheit dieser Liste, die schon früh auch selbständig begegnet (*Lua mater* Liv. VIII 1, 6 XLV 33, 1), ist von *lues* nicht zu trennen; daß sie das Verderben ist, zeigt die Tatsache, daß ihr die Waffen der Feinde verbrannt werden. Noch Livius hat die Bedeutung der Göttin empfunden, wenn er sagt: (*arma hostium*) *Luae Matri dare se consul dixit finesque hostium usque ad oram maritimam depopolatus est*. Die enge Verbindung, in die das Versprechen der Waffen an Lua und die Verwüstung des Landes gebracht sind, tut ihre künstlerische Wirkung nur, wenn Livius auf Leser rechnen konnte, die das Wesen der Gottheit und den Sinn des Namens verstanden.¹ Für die Erklärung der umstrittenen Figur des Saturnus wird man diese Betonung der unheimlichen Seite seiner Natur nicht außer acht lassen dürfen.

Zweierlei hat sich aus dieser Behandlung der Liste ergeben; einmal: die überwiegende Mehrzahl dieser angeblichen Göttinnen treten nie selbständig auf. Bei Maia darf die Homonymie mit der griechischen

der Liste sonst nur Abstrakta stehen, selbst wenn das Wort später den konkreten Sinn „Mannschaft“ angenommen hat, wie Kretschmer (a. O.) vermutet.

¹ Ob Lua auch als Name der *tutela urbis* bei Macr. Sat. III 9, 4 für *Luna* einzusetzen ist (v. Wilamowitz Herm. LXI 1926, 302), erscheint wegen der unheilvollen Bedeutung des Namens sehr zweifelhaft.

Maia nicht täuschen, nur *Lua*, *Vesuna*, *Praestita* (oben S. 251, 2) und *Salacia*¹ begegnen ohne den zugehörigen Genetiv, bei den beiden zuletzt genannten zeigt die Chronologie der Zeugnisse, daß es sich dabei um jüngere Entwicklung handelt. Im übrigen gibt es keine *Moles*, *Herries*, *Virites*, sondern nur eine *Moles Martis*, *Virites Quirini* usw. *Maia* ist von *Volcanus* ebensowenig zu trennen, wie in der Verbindung *maiestas p. R.* die *maiestas* ohne den *populus Romanus* gedacht werden kann. Die an sich unbestimmten, ganz allgemeinen Begriffe, die in den weiblichen Namen liegen, empfangen Sinn und Beziehung erst von den Hauptgottheiten. Dem formal-syntaktischen Unterordnungsverhältnis entspricht auch ein inneres. Von einem Nebeneinander gleichberechtigter Götterpaare kann nicht die Rede sein. Eine *Lima Jani*, beispielsweise, die unter dieser Voraussetzung doch denkbar wäre, ist nicht vorhanden.²

Zweitens bezeichnen alle diese Wörter irgend eine Kraft, ein Heraustreten des *numen* aus seiner Ruhe, in dem seine Macht und damit seine Göttlichkeit den Menschen sinnfällig wird. Die allgemeine Vorstellung, die man mit *Neptunus* verbindet, wird angesichts der sprudelnden Quelle spezialisiert und verengert, indem man die *Salacia Neptuni*, sein Vermögen zum *salire*, in ihr wirksam sieht. Genau so ist es der als Wirkung des *Mars* gedachte Schrecken, der von dem eigenen Heere ausgeht und die Feinde zur Flucht treibt, der in *Tursa Serfer Martier* seinen Ausdruck findet. Nur eine Erklärung, die einerseits das formale Verhältnis der Verbindungen berücksichtigt und auf der anderen Seite der besonderen Sinnesbezeichnung, die zwischen den beiden Gliedern obwaltet, gerecht wird, kann befriedigen. Mithin kann es sich wenigstens ursprünglich nicht um selbständige Götter gehandelt haben, sondern um einen umschreibenden Ausdruck, der das Wesen des männlichen Gottes in einer bestimmten Richtung erläutert und umgrenzt. Ganz zutreffend hat *Fowler* (*Rel. Exp.* 481 ff.) formuliert *that the names indicate functions or attributes of the male deity*. Aus ganz anderer Sphäre bietet der höfisch byzantinische Stil, der von der *divina Theodosii memoria*, *Κωνσταντίνου μεγαλειότης* und dergleichen spricht, eine Analogie zu der Ausdrucksweise, der auch für ihren psychologischen Wert belegend ist (s. S. 256).

¹ Dessau 9268 aus Wien, ein ganz spätes, nicht italisches Zeugnis, möglicherweise *interpretatio Romana* für eine fremde Göttin, die für soviel absonderlich und alt anmutende Namen verantwortlich ist, z. B. die *nymphae Laurentes* bei Mainz Dessau 3872 cf. RE s. v.

² Der späte Bologneser Cippus mit der Inschrift *Jovis Tempestati* Dessau 3934 muß angesichts des viel älteren Auftretens selbständiger *Tempestates* (*Wissowa RuK*² 228) als gräzisierungende Bildung nach *Λιὸς ὕμφος* gelten.

Die gleiche Erklärung fordert nun auch eine andere Form italischer Doppelnamen, die an Stelle des Genetivs ein Adjektivum bietet. Genetiv und Adjektiv haben ja in den indogermanischen Sprachen seit alters parallele Funktionen. Wenn neben der umbrischen *Vesuna Pomonis* (S. 252) auf einer marsischen Inschrift eine Weihung *Vesune Erinie et Erinie patre* (CIL I² 392) erscheint, so kann das Verhältnis von männlicher und weiblicher Gottheit nur in beiden Fällen gleich aufgefaßt werden, obwohl eine sichere Deutung der Namen noch nicht gefunden ist. *Ops Consiva* oder *Consivia* (Wissowa RuK³ 203, 4) ist der Ernteseegen des Consus (Domaszewski a. O. 109), neben dem eine selbständige *Ops mater* steht, wie *Lua mater* neben *Lua Saturni*. Ebendahin gehört der rätselhafte *Numisius Martius* zweier stadtrömischer Inschriften des 3. Jh. v. Chr. (CIL I² 32. 33). Es ist für den Wandel der Anschauungen bezeichnend, daß offenbar derselbe Gott in der Kaiserzeit durch eine Weihung *Marti siue Numiterno* (Dessau 3149) geehrt wird. Die Ausstrahlung des Gottes ist zu einem zweiten Namen geworden. Paulus Diaconus (p. 100 M) nennt eine *Heres Martia* (Marteia codd.) die Verrius Flaccus *a nomine heredum* ableitete. Die Etymologie ist falsch, denn weder hat Mars je etwas mit Erbschaft zu tun, noch ist wahrscheinlich, daß die in lateinischer Sonderentwicklung erfolgte Bedeutungsverschiebung des Stammes *hērēd-* jemals auch auf die nicht mit dem Suffix *d-* erweiterten Wörter übergegriffen hat. Wer sich an *Hora Quirini* und *Heries Junonis* (oben S. 252) erinnert, wird nicht zögern, auch *Hēres Martia* zu demselben Stamm *hēr-hōr* zu ziehen und als „Willen des Mars“ zu deuten. Zweifelhaft bleibt die *Salus Semonia* (Wissowa RuK³ 131, 13) weil wir über die Natur der *Semones* nicht ins Klare kommen können.¹

Es zeigt sich, daß diese Abspaltungen dazu neigen, ein selbständiges Leben zu gewinnen, Praestita, Lua, Ops sind ganz sichere Belege dafür, um anderes beiseite zu lassen. Daß gegenüber der normalen Tendenz des Polytheismus, die Vielheit zu vereinfachen, hier einmal das Umgekehrte begegnet, ist lehrreich. Die Neigung aber, solche weiblichen Abstrakta neben männliche Gottheiten zu stellen, beschränkt sich nicht auf die älteste Schicht der römischen Religion. Aus der Kaiser-

¹ Bei den Umbrern und Oskern hat diese Gewohnheit dazu geführt, daß fast alle Götter als *Jovii* oder *Cerrii* bezeichnet werden, sogar griechische: neben dem *Herēklūi Kerriūūi* der Tafel von Aenone (Z. 13) steht eine Weihung *Herclo Jovio* (Conway 247), obwohl man hier natürlich auch an patronyme Bezeichnung denken kann. Vermutlich ist das Wort ganz abgeschwächt, ein bloßes Synonymon von *diuinus*. Anscheinend hat man sogar beide Epitheta auf dieselbe Gottheit bezogen: *Regen[ai] pe[ai] Cerie, Jovia pacr-si (eas hostias dat) Reginae piae Cereali, (ut) Jovia propitia sit*, falls nämlich die herkömmliche Deutung zutrifft, was alle Wahrscheinlichkeit für sich hat.

zeit sind uns Weihungen römischer Soldaten erhalten, die hinter der kapitolinischen Trias folgende sechs Namen bieten: *Marti Victoriae Herculi Fortunae Mercurio Felicitati* (Dessau 4833 u. s.). Seit F. Haug (Germania 2, 1918, 102f.) die Beziehung dieser Steine auf die germanische Göttertrias widerlegt hat, ist der Weg für eine Deutung aus römischen Anschauungen frei. Nach dem bisher Gesagten wird man in den Namenpaaren die gleiche Neigung, eine Sonderwirkung eines Gottes in der Benennung herauszuheben, nicht verkennen, nur daß in dieser Spätzeit nicht mehr von einer *Victoria Martis* gesprochen wird, sondern Victoria als selbständige göttliche Potenz neben Mars tritt.

Was lehren nun die behandelten Erscheinungen für das Wesen altitalischer Gottesvorstellungen?¹ Es hat sich gezeigt, daß die Italiker das Göttliche vorwiegend in seiner konkreten Einzelmanifestation erfaßten. Die im einzelnen Objekt, in der einzelnen Handlung empfundene magische Kraft wird verehrt, die Zurückführung auf größere einheitliche Gestalten unterbleibt. Die einzige wirkliche Ausnahme, Juppiter, erklärt sich aus der voritalischen Entwicklung. Aber selbst bei den einmal vorhandenen Göttern tritt jeweils nur eine bestimmte Seite ihres Wesens ins Bewußtsein, löst sich unter Umständen los und verselbständigt sich. Eine Neigung zur Atomisierung des Göttlichen ist vorhanden, die erst durch den bestimmenden Einfluß griechischer Konzeptionen gehemmt wird. Wo die faßbare Realität der Erfahrung aufhört, beginnt für diese unspekulativen phantasielosen Menschen das Reich der Unsicherheit. Wenn man vorzieht, von der *Lua Saturni*, der *Nerio Martis* zu sprechen, statt das Verderben unmittelbar auf Saturn, die Tapferkeit auf Mars zu beziehen, so rücken die wirkenden Götter für das Gefühl, dessen Ausdruck die syntaktische Form ist, um eine Stufe zurück, werden unbekannter und fremder. Weil es nur darauf ankommt, die augenblickliche Manifestation zu benennen und im Gebete anzurufen, erklärt sich die verwirrende Fülle römischer Götternamen, die für die gleiche Funktion überliefert ist, und die sooft das kritische Mißtrauen der Forschung hervorgerufen hat. Tutulina, Consus, Ops für die Ernte, Lima und Limentinus für die Schwelle neben Janus und später Janua sind beliebig herausgegriffene Beispiele. Die Sprache hat ein neues Wort für Gott neben dem altererbten *deus* geschaffen, *numen*, das die Gottheit als die ihren Willen Kundgebende bezeichnet, ein Beweis, wie stark dieses Ausschiheraustreten, die Manifestation, als das Wesentliche am Gottesbegriff empfunden wurde. Noch klarer ist der

¹ Bickel *Der altrömische Gottesbegriff* 1921 berührt sich mit den Ausführungen des Textes nur in der äußeren Formulierung des Themas, geht aber so sehr andere Wege, daß eine Auseinandersetzung im einzelnen untunlich scheint.

entsprechende Ausdruck bei den Umbrenn, die *Ahtu Juvip(atrei)*, *Ahtu Marti* Opfer bringen (Tab. Ig. IIa 10), dem *actus*, der ἐπέγεια des Gottes. Der Zusatz des Götternamens im gleichen Kasus (statt des Genetivs, wie oben S. 252) zeigt, daß es sich hier noch um ein Prädikat, nicht um eine Abspaltung handelt.

Wo immer ein italischer Gott sich vom rein Gegenständlichen löst, spürt man in seiner Benennung jene Unbestimmtheit, die kein Gegensatz, sondern notwendige Ergänzung der bisher behandelten Erscheinung ist. *Bona Dea*, *Dea Dia*, *Faunus*, *Fauna* bei den Römern, *Anagtia*, die „angestammte Göttin“ bei den Marsern (v. Grienberger Idg. Forsch. 23, 1909, 250), *Kubro Mater* (Conway 354) die „gute Mutter“ bei den Umbrenn, das sind Bezeichnungen, die ängstlich jedes Prädikat außer dem einen der Göttlichkeit meiden. Anderwärts nennt man die Gottheit schlechtweg nach dem Ort, wie *Reatinus pater* (Dessau 4033) *Pater Pyrgensis* (ibid. 3839), oder es bleibt beim unbestimmten Plural *Di penates*, *Divi parentes*, *Virgines divae* (Henzen Act. Arv. 145), um nur wenige Beispiele zu nennen.

All das ist Ausdruck jenes gestaltlosen Dunkels, in dem für die Italiker das Reich der übersinnlichen Welt lag. Nur im konkreten Einzelfall lüftet sich der Schleier, wo die äußere Erfahrung an ihre Grenzen heranführte. Über diese Grenzen hinaus dringt keine spekulative Konstruktion, keine fordernde Inbrunst religiösen Gefühls. Keine mythenbildende Phantasie schlingt ihre Ranken um die Götter, die entweder klar und scharf umrissen im nüchternen Lichte des Alltags stehen oder in furchterregendem Dunkel verschwimmen, in das der Mensch einzudringen weder vermag noch wünscht.

In seinen Göttern spiegelt sich die Eigenart eines Volkes vielleicht am reinsten, weil keine äußere Realität ihre Ausprägung einengt und verfälscht. In der Religion der Italiker wird man die Grundzüge ihres Wesens nicht verkennen, das Bedürfnis des Bauern nach Ordnung und abgesteckten festen Aufgaben, wie es uns in Catos Schrift über die Landwirtschaft so gut wie in der Kompetenzbegrenzung der römischen Magistratur entgegentritt, und jenen harten nüchternen Wirklichkeitsinn, den das weite Gebiet jenseits der Empirie nirgends lockt. Auf das Einzelne, Besondere gerichtet, abhold allem müßigen Sinnieren und Träumen, so stellt sich diese Nation in ihrem Glauben dar. Überall treten uns die gleichen Eigenschaften entgegen, wo wir durch die Vermischung mit Griechischem hindurch zum Echtrömischen vordringen können. Die klassische Leistung des Rechts stellt sich in allem Wesentlichen als systematisierende Kasuistik der Einzelfälle des praktischen Lebens dar; nach dem Begriff der Gerechtigkeit, der für Generationen von Griechen das zentrale Problem gewesen war, fragte der römische

Jurist nicht. Über den besten Staat denkt nur nach, wer von griechischer Kultur beeinflusst ist, der echte Römer setzt die Kraft an den Ausbau seiner *res publica*. Nicht Erkenntnis der letzten Weltzusammenhänge, sondern Erfassen der Mannigfaltigkeit des Lebens und seine Unterwerfung unter den eigenen Willen ist sein Ziel. Vollends in der Kunst ist diese Richtung auf das Einmalige und Einzelne das spezifische Kennzeichen römischer Art (Rodenwaldt, Arch. Anz. 1923/24, 365 ff.). In allem erscheint das Römische als Gegenpol jenes Griechentums, das in Platons Ideenlehre seinen höchsten Ausdruck fand. So mußte die Aneignung dieser wesensfremden Kultur zu einem schweren, wenn auch von den Römern selbst nie klar empfundenen Problem werden, das nur in ganz Wenigen eine höchst persönliche Lösung fand, und das zwiespältige Endergebnis dieser Auseinandersetzung hat gerade die wertvollsten Eigenschaften des Römertums zersetzt.

Susanna.

Die Geschichte einer Legende.

Von W. Baumgartner in Marburg.

I.

1. Zwei Älteste der jüdischen Gemeinde sehen die schöne Susanna, Jojakims Weib, in ihrem Garten spazieren. In Liebe zu ihr entbrannt, machen sie ihr unziemliche Anträge. Susanna weist sie ab. Da klagen die beiden sie an, sie hätten sie im Garten beim Ehebruch mit einem Jüngling ertappt. Susanna wird verurteilt. Wie man sie eben zur Steinigung hinausführt, da tritt, von Gottes Weisheit erleuchtet, der junge Daniel für sie ein. Er nimmt die beiden nochmals, und zwar einzeln, ins Verhör. Auf seine Frage, unter was für einem Baum sie das Liebespaar gesehen, geben sie verschiedene Antwort. Damit sind sie überführt und werden nun selber verurteilt und getötet.

So verläuft in ihren Hauptzügen die Geschichte, die uns in griechischer Sprache und in zwei Fassungen, im gewöhnlichen Septuagintatext (LXX) und in der Bearbeitung des Theodotion (Th.), überliefert ist.¹ Von diesen beiden Fassungen, die bald wörtlich übereinstimmen, bald im Ausdruck und oft auch in der Sache auseinandergehen, ist die des Theodotion offensichtlich an zahlreichen Stellen, am stärksten in der Gartenszene, erweitert und ausgestaltet.² Die andere steht der Grund-

¹ Der Text am besten bei Swete *The Old Testament in Greek* III³ (1905) S. 576 ff. Mit Einleitung und kurzem textkritischem Kommentar übersetzt von J. W. Rothstein bei E. Kautzsch *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* I (1900) S. 172 ff., und von D. M. Kay bei R. H. Charles *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English* I (1913) S. 638 ff. Die schwierige Frage, ob ein semitisches (hebräisches oder aramäisches) Original zugrunde liege — von den protestantischen Forschern wegen der Wortspiele in v. 54 f. 58 f. zumeist bestritten, aber doch von Eichhorn, Delitzsch, Ball, Torrey, Rothstein S. 177 f., Kay S. 638, 641 f., Swete *Introduction to the Old Testament in Greek*² (1914) S. 261 und W. O. E. Oesterley *The Books of the Apocrypha* (1916) S. 394 mit beachtenswerten Argumenten mehr oder weniger bestimmt bejaht — mag hier auf sich beruhen.

² Ganz unmöglich ist die von Wiederholt *Tübinger Theol. Quartalschrift* 51 (1869) S. 316 ff., u. a. verfochtene Meinung, Th. repräsentiere die bessere Überlieferung, LXX habe ausgelassen und zusammengezogen.

gestalt der Erzählung näher, ohne sich aber ganz mit ihr zu decken.¹ Den Verlauf der Erzählung im ganzen berühren diese Differenzen nicht oder nur wenig. Aber sie müssen doch im Auge behalten werden, weil sich eine Deutung derselben naturgemäß nicht auf solche Züge stützen darf, die dem Verdacht unterliegen, bloße Ausgestaltung zu sein. Ebenso weisen auch einzelne der alten Übersetzungen, namentlich die verschiedenen syrischen, allerhand eigene Züge auf², die aber auch nur als weitere Ausmalung, nicht als ältere Tradition gelten können.

2. Die Geschichte ist recht gut erzählt. In ihrer Breite, mit den zahlreichen Reden, mit ihrer Kleinmalerei und ihrer Vorliebe für psychologische Motivierung ist sie über den knappen Stil der älteren israelitischen Erzählungskunst, von dem der Jahwist so glänzende Proben erhalten hat, weit hinausgewachsen, verläuft aber noch einsträngig, ohne Abschweifung und Nachholung, in drei Szenen. Die Spannung erreicht schon mit der zweiten den Höhepunkt und bleibt bis zum Ende unvermindert. Die Zahl der handelnden Personen ist aufs Nötigste beschränkt: Susanna, die beiden Ältesten, und in der letzten Szene Daniel. Jojakim war ursprünglich wohl gerade nur einmal erwähnt (LXX v. 7)³; erst Theodotion verhilft ihm zu einem Scheindasein (v. 6. 28. 63) und läßt in v. 63 auch noch den Vater Chelkia auftreten. Das Volk steht als ungegliederte Masse im Hintergrund. Um so schärfer aber sind die Hauptpersonen gezeichnet: Susanna und ihre beiden Gegenspieler. Und zwar, wie es israelitische Erzählung liebt, im wesentlichen nur durch Handlung und Rede. Ausdrücklich genannt wird bloß die Schönheit der Susanna — v. 7 (als Beobachtung der Alten) und v. 31 — die ja die Voraussetzung für die ganze Verwicklung ist. Überhaupt gilt ihrer Gestalt die ganze Liebe des Erzählers. So ist dem modernen Leser keinen Augenblick zweifelhaft, daß sie — in ihrer Versuchung, Bewährung und Rettung — die Heldin ist, und nicht die blasse Gestalt des Daniel, obwohl er die Rettung bringt, im Schluß der LXX-Fassung (v. 62 a b) als

¹ Susannas Gebet kommt hier hinter v. 35 verfrüht; seine richtige Stelle hat es in v. 41 wie bei Th., so daß auf die Erhörung auch gleich die Rettungsaktion einsetzt. Das *ἐξεβιάζοντο αὐτήν* v. 19 paßt weder zu Susannas Antwort (v. 22), noch dazu, wie sich die beiden Rache brütend davon schleichen v. 28; das Richtige, daß sie die Susanna nur zu bereden suchen, hat Th. bewahrt. Erweiterungen sehe ich ferner in der Erwähnung der Sklaven und Sklavinnen v. 30, in dem Engel v. 44 und seinem Eingreifen v. 62, in der Frage „und an welchem Orte“ v. 54, 58 usw.

² Die wichtigsten sind von J. T. Marshall in Hasting's *Dictionary of the Bible* IV (1902) S. 631 aufgeführt.

³ LXX 1—5 sind aus Th. übernommen; in LXX begann die Erzählung mit den beiden Alten, bei Th. mit Susanna.

Vorbild hingestellt wird, und die ganze Erzählung im Zusammenhang mit dem Danielbuch überliefert ist.

II.

Darin, daß der Erzählung keinerlei geschichtliches Ereignis zugrunde liegt, ist man heute weithin einig.¹ Nicht dies ist heute mehr wissenschaftliches Problem, sondern die Frage nach Charakter und Herkunft der Erzählung, wo sich noch die verschiedensten Auffassungen gegenüberstehen.

1. Die ersten Kritiker in der Zeit der Aufklärung sahen darin eine eigens zu diesem Zweck erfundene moralische Dichtung. Nach Eichhorn² und Joh. Jahn³ lehrt sie, daß auch alte angesehene Männer kein unbedingtes Vertrauen verdienen und gottselige junge Leute alten Bösewichten weit vorzuziehen seien; nach Ed. Reuß⁴, daß die Vorsehung die Unschuldigen nicht im Stiche läßt. Es liegt auf der Hand, daß damit der lehrhafte Charakter der Erzählung überschätzt und ihr doch nicht ganz einfacher und alltäglicher Inhalt keineswegs erklärt wird.⁵ Es war ein richtiges Empfinden der Unzulänglichkeit dieser Erklärung, das die meisten Neueren nach anderen Deutungen suchen ließ.

2. Rechtsgeschichtliche Deutung sucht die Erzählung aus einer bestimmten Periode des jüdischen Rechtswesens heraus zu verstehen.

a) In einem sehr umfangreichen und gründlichen Aufsatz hat N. Brüll sie als ein gegen die Sadduzäer gerichtetes Pamphlet aus der Zeit des Alexander Jannäus (102—75 v. Chr.) zu erweisen versucht.⁶

¹ Welch starke Unwahrscheinlichkeiten sie dem Leser zumutet, haben schon J. D. Michaelis *Mosaisches Recht* (1770 ff.) VI S. 129 ff. § 300 (in der 2. Aufl. von 1775 wörtlich unverändert), J. G. Eichhorn *Einl. in die Apokryphischen Schriften* (1795) S. 449 ff., Ed. Reuss *La Bible* VII (1878) S. 611 f. u. a. betont. Wenn Rothstein S. 177 meint, die Frage nach einer geschichtlichen Grundlage sei ebensowenig zu beweisen wie zu verneinen, so bedeutet solch scheinbar vorsichtige Skepsis in Wahrheit einen argen Rückschritt.

² Einl. S. 456 ff.

³ *Einleitung in die göttlichen Bücher des Alten Bundes* (1802) S. 874.

⁴ *La Bible* VII S. 611, anders dann *Geschichte d. hlg. Schrift des Alt. Test.*² (1890) S. 668 § 513.

⁵ Das gilt auch gegenüber der Äußerung Bertholets im Anhang zu Buddes *Geschichte der althebräischen Literatur* (1906) S. 384 f., die Susannageschichte zeige, „wie schon ein frommer Name genügen konnte, um einen findigen Erzähler eine ganze erbauliche Geschichte aus ihm herauslesen zu lassen“; ähnlich schon K. Marti *Das Buch Daniel* (1901) S. XIX. Die Rolle, die Daniels Namen tatsächlich spielte, dürfte sehr viel geringer gewesen sein, s. III 4.

⁶ „*Das Apokryphische Susanna-Buch*“, *Jahrbücher f. jüd. Geschichte u. Literatur* 3 (1877) S. 1—69, speziell S. 45 ff. Ihm folgen Ball in *Wace's Commentary on the Apocrypha* (1888) II (mir nicht zugänglich), Marshall S. 631 f., Kay S. 638, 643 f., Oesterley S. 393.

Damals hatten — alles nach jüdischer Überlieferung — die Sadduzäer die Rechtspflege in ihren Händen, während Simon ben Schetach, der Führer der Pharisäer, Reformen, vor allem strengeres Zeugenverhör und Todesstrafe für falsches Zeugnis, erstrebte.¹ Von ihm wird auch erzählt, daß sein eigener Sohn, der auf Grund falschen Zeugnisses zum Tode verurteilt war, den Tod auf sich nehmen wollte, weil nach sadduzäischer Auffassung² falsche Zeugen nur hingerichtet werden konnten, wenn das Urteil auf Grund des falschen Zeugnisses bereits vollstreckt war.³ Als dann nach Alexanders Tod die Pharisäer zu großem Einfluß kamen, wurden diese Reformen auch durchgeführt.⁴ — In jener Zeit also sei die Susannageschichte in Palästina in Pharisäerkreisen entstanden, als sadduzäerfeindliche Tendenzschrift, die die Notwendigkeit und den Nutzen des Kreuzverhörs der Zeugen dartut und strengste Bestrafung falschen Zeugnisses fordert.

Gestützt scheint diese Auffassung dadurch, daß auch der Talmud ganz ähnliche Anweisungen gibt, die Zuverlässigkeit der Zeugen durch Kreuzverhör festzustellen.⁵ Rabbi Chisda⁶ bestimmt, welche Widersprüche zwischen verschiedenen Zeugen die ganze Aussage aufheben und welche nicht, und Ben Zakkai⁷, d. i. Rabbi Jochanan b. Zakkai, fragt, ob der Stamm eines Feigenbaumes, unter dem ein Mord begangen sein soll, dünn oder dick, weiß oder schwarz gewesen sei.⁸

Trotzdem unterliegt sie schweren Bedenken. 1. fehlt für eine sadduzäerfeindliche Tendenzschrift zum „pharisäischen“ Daniel der „sadduzäische“ Gegenspieler, ein Richter, dessen Unfähigkeit oder Ungerechtigkeit persifliert würde. — 2. spricht dagegen der tumultuarische Charakter des ganzen Verfahrens⁹, das, nicht bloß bei der Verurteilung Susannas,

¹ „Simon b. Schetach sagt: Forste die Zeugen gründlich aus und sei (dabei) vorsichtig in deinen Worten; (sonst) lernen sie vielleicht (daraus) zu täuschen.“ *Pirke Abot* I 9.

² Vgl. Mischna-Traktat *Makkot* I 6.

³ S. Brüll S. 48 f.

⁴ Vgl. Graetz *Geschichte der Juden* III³ (1863) S. 119 f., Brüll S. 50 ff.

⁵ *Sanhedrin* 41 a, s. L. Goldschmidt *Der Babylonische Talmud* VII (1903) S. 171 f.; vgl. auch Mischna-Traktat *Sanh.* V 2.

⁶ † 309 n. Chr., s. Strack *Einleitung in Talmud und Midrasch*⁵ (1921) S. 143.

⁷ Schüler Hillels, wirkte nach der Zerstörung Jerusalems 70 n. Chr. in Jabne, s. Schürer *Geschichte des jüdischen Volkes* II⁴ (1907) S. 432 ff., Strack S. 121 f.

⁸ Auf diese Talmudparallelen zur Susanna haben zuerst und unabhängig voneinander Zach. Frankel *Der gerichtliche Beweis nach mosaisch-talmudischem Recht* (1846) S. 199** (mir nur durch Brüll S. 5⁹ 23⁵⁰ bekannt), *Monatsschrift f. Gesch. u. Wissenschaft des Judenthums* 17 (1868) S. 448 f., und Abr. Geiger *Urschrift und Übersetzungen der Bibel* (1857) S. 195 f., aufmerksam gemacht.

⁹ Auf den schon J. D. Michaelis den Finger gelegt hat.

sondern ebenso auch nachher bei Daniels Eingreifen, die elementarsten Forderungen jüdischen Rechtes außer acht läßt. Daß z. B. Daniel die beiden gleich als hartgesottene Sünder anfährt und den ersten nach seiner Antwort sofort, ohne erst des anderen Aussage abzuwarten, der Lüge zeihet, dergleichen dürfte sich eine juristische Streitschrift, die selber für Rechtsreform eintritt, nie und nimmer zu Schulden kommen lassen. — 3. setzt diese Auffassung die volle Zuverlässigkeit der jüdischen Überlieferung über Pharisäer und Sadduzäer voraus, die durch die neuere Forschung aufs stärkste erschüttert ist.¹ — 4. verkennt die Annahme einer Tendenzschrift den novellistischen Charakter der ganzen Erzählung. Die in unserer Wissenschaft vielfach bestehende Neigung, überall eine bestimmte Tendenz zu wittern, muß bei Susanna genau so scheitern, wie sie bei Ruth, Esther und den Danielgeschichten gescheitert ist.

b) Nicht besser steht es mit dem Versuche von Duschak², die Susannageschichte aus dem im Talmud (s. o.) von Ben Zakkai Erzählten herzuleiten: da er für den zu seiner Zeit häufigen Ehebruch den Reinungseid abgeschafft hatte³, konnte der Prozeß rasch, gewissermaßen standrechtlich und tumultuarisch behandelt werden; trotz seiner Jugend habe Ben Zakkai damals schon ein großes Ansehen und Vertrauen genossen. „Diese tatsächliche Affäre wurde mit einem sagenhaften Gewande umhüllt und in das babylonische Exil verpflanzt.“⁴ Mag diese Auffassung auch gewisse Schwächen der vorigen vermeiden, so scheidet sie doch schon allein daran, daß sie gezwungen ist, mit der Entstehung der Geschichte bis mindestens 100 n. Chr. hinabzugehen, was für eine in Septuaginta enthaltene und von Irenäus und Tertullian als Bestandteil der Bibel gelesene Schrift⁵ ausgeschlossen ist.⁶

¹ Vgl. G. Hölscher *Der Sadduzäismus* (1906), *Geschichte d. isr. u. jüd. Religion* (1922) § 76¹² 93.

² *Mosaisch-talmudisches Strafrecht* (1869) S. 94 f.

³ *Sota* 47 a, s. Goldschmidt V (1912) S. 344.

⁴ Selbst in Daniels Ruf „ich bin unschuldig an ihrem Blute“ (v. 46), den übrigens nur Th. hat, will Duschak eine Anspielung auf den Namen des Ben Zakkai („Unschuldig“) finden; tatsächlich ist es, worauf mich L. Köhler aufmerksam macht, eine Rechtsformel, mit der der Richter die persönliche Verantwortung für einen Urteilsspruch von sich abwälzt, vgl. das Wort des Pilatus Matth. 27, 24 und den Ruf der Schiffer Jon. 1,14.

⁵ S. die Belegstellen bei Swete *Introd.*² S. 260 f.

⁶ Brüll S. 64¹⁵⁸ wendet auch ein, daß es sich ja nicht so sehr um das Verbrechen des Ehebruchs, als der falschen Zeugenaussage handle. Weniger überzeugend ist sein Bemühen, den Ben Zakkai von Jochanan ben Zakkai zu unterscheiden — wie es auch schon im Talmud *Sanh.* 41 a und von Abr. Geiger S. 195 f. versucht worden — und zu einem Zeitgenossen des Simon b. Schetach zu machen.

Alle solchen Versuche rechtsgeschichtlicher Deutung¹ nehmen die Erzählung überhaupt viel zu ernst. Es ist verlorene Mühe, hier irgendwelche Rechtsbelehrung oder -reform, oder auch nur genaue Schilderung bestehender Rechtsverhältnisse finden zu wollen. Daniel ist nicht der bessere Jurist, der klügere Richter², sondern der von Gott geschickte und mit der dazu nötigen Weisheit ausgerüstete Retter der unschuldig verurteilten Frau. Er stellt das Verhör auch nicht zu dem Zweck an, selber Klarheit über den Sachverhalt zu gewinnen — das hat er ja gar nicht nötig —, sondern um das mit Blindheit geschlagene Volk zu belehren. Von da aus versteht sich die Art, wie er mit den beiden Alten umspringt; von da aus wird es auch begreiflich, wenn der Erzähler ihn gleich nach der Antwort des ersten losplatzen läßt.

3. Andere haben die Susannageschichte auf irgendwelche ältere Überlieferung sagenhaften oder mythischen Charakters zurückgeführt. So ganz allgemein Fritzsche im *Exegetischen Handbuch zu den Apokryphen* I (1851) S. 118. Es fehlt aber nicht an Versuchen, die Herkunft genauer zu bestimmen.

a) Nach Brüll³ ist jener sadduzäerfeindlichen Tendenzschrift (s. o. II 2a) ein älterer Erzählungsstoff zugrunde gelegt, eine jüdische Haggada, d. h. legendenhafte Ausspinnung von Jer. 29, 21—32, wo den ehebrecherischen Lügenpropheten Ahab und Zedekia der Feuertod durch Nebukadnezar in Aussicht gestellt wird. Schon Origenes⁴ und Hieronymus⁵ kennen jüdische Tradition, die diese beiden den Ältesten der Susannageschichte gleichsetzt und Näheres von ihrem ehebrecherischen Treiben zu erzählen weiß, wie sie z. B. die Frauen damit betörten, daß

¹ Oesterley, der sich in der Hauptsache an Brüll und Ball anschließt, meint die Absicht des Verfassers in Mischna *Sanh.* VI 2 zu finden: dem Verurteilten soll bis zum letzten Moment jede Gelegenheit gegeben werden, sich zu rechtfertigen, und er darf nur auf genügendes Zeugnis hin verurteilt werden (S. 393).

² Dies gegen Brüll S. 44 f. u. a. — Demgegenüber bedeutet es einen namhaften Fortschritt und zeugt auch von anerkennenswerter Unbefangenheit, wenn Zöckler *Die Apokryphen des Alten Testaments* (1891) S. 214, die Geschichte eine „Kriminalnovelle“ nennt, obgleich diese Bezeichnung die literarische Gattung auch nicht genau erfaßt und überhaupt viel zu modern ist; denn eine „Kriminalnovelle“ gibt es bekanntlich erst seit Edgar Allan Poe und Conan Doyle.

³ S. 5 ff., ebenso dann Ball S. 325 f., Marshall S. 631. — Als erster hat L. Bertholdt *Historisch-kritische Einleitung in sämtl. Schriften des Alten und Neuen Testaments* (1812 ff.) IV S. 157⁶ hinter der Susanna jüdische Haggada vermutet.

⁴ *Brief an Sext. Jul. Africanus* 52 ff. (Migne *Patrologia Graeca* XI S. 61 ff.), *Stromata* X (Migne XI S. 101).

⁵ *Comm. in Jeremiam*, (ed. Migne IV S. 862 f.).

sie ihnen verhiessen, sie würden den Messias gebären. Dasselbe berichtet talmudisch-midrassische Überlieferung, vor allem im Midrasch *Tanchuma*.¹ Hier mit dem Ausgang, daß die beiden, als sie ihr Spiel mit der Gattin des Nebukadnezar probierten, vom König ins Feuer geworfen wurden und darin jämmerlich umkamen; obwohl sie, um nach dem Vorbild der Jünglinge im Feuerofen ihrer drei zu sein, den Hohepriester Josua b. Jozadak dazu genommen, der allein unversehrt blieb. Gleich wie in einem Teil der Überlieferung aus jüdischen Frauen babylonische und aus dem Messias ein Prophet geworden, so gehe auch — meint Brüll S. 13 f. — der beiden Abenteuer mit der Königin auf ein solches mit einer hochgestellten jüdischen Frau zurück. Die so gewonnene Urgestalt der Erzählung zeige dieselben Umrissse wie die Susannageschichte (S. 15). Und eine andere jüdische Legende, von der Keuschheit der Gattin des gefangenen Königs Jojachin, bestätige die schon von Hippolytus und Georgius Syncellus² vertretene Identität der Susanna mit der Gattin des Jojachin (S. 15 ff.). Die Gestalt des Daniel endlich entspreche jenem Josua b. Jozadak, der allein im Feuer unversehrt blieb und damit zur Überführung der beiden sein Teil beigetragen, in älterer Überlieferung sie vielleicht selber angezeigt habe (S. 22 f.). Und hier setzt dann die Anknüpfung an Ben Zakkai und Simon b. Schetach (s. o. II 2 a) ein.

Die von Brüll hier angenommenen Entsprechungen sind fast alle ungenügend. Ahab und Zedekia sind Propheten, die Bösewichter der Susannageschichte dagegen Älteste und Richter. Jene kommen wegen ihrer politischen Umtriebe mit der babylonischen Obrigkeit in Konflikt; diese werden von den eigenen Volksgenossen wegen ihres Anschlages auf Susanna verurteilt. So beschränkt sich die Ähnlichkeit im Grunde auf den babylonischen Schauplatz, die Zweizahl der Männer und ihr ehebrecherisches Treiben: zu wenig, um die Identität der Personen zu erweisen³; aber mehr als genug, um begreiflich zu machen, daß die beiden Stoffe sich gegenseitig anzogen und mit der Zeit zusammenflossen. Ebenso ist die Übereinstimmung zwischen Susanna und der Gattin des Jojachin, zwischen Daniel und Josua b. Jozadak recht oberflächlich. Schließlich versäumt es Brüll auch zu fragen, ob alle diese Midrasche überhaupt alt genug seien, um als Vorlagen für Susanna in Betracht zu

¹ Brüll S. 9 ff.

² *Chronographia* S. 218 f. (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* VI 1, S. 413).

³ Wenn v. 5. 52. 57 die Susanna-Episode in einen weiteren Zusammenhang hineinzustellen und damit die Beziehung auf Ahab und Zedekia zu befürworten scheinen, so weiß jedenfalls der Kern der Erzählung davon nichts. Die Rolle der beiden als Ankläger schließt geradezu aus, daß sie schon irgend etwas auf dem Kerbholz gehabt hätten.

kommen. Tatsächlich sind es doch nur junge Ausspinnungen jener Jeremiastelle¹, die auf die Entstehung der Susannageschichte nicht das geringste Licht werfen, geschweige denn daß man dahinter gar nach einem geschichtlichen Kerne suchen dürfte, wie es Brüll S. 22 f. zu guter Letzt tut.

b) Einen babylonischen, auch im Koran 2, 96 gestreiften Mythos von der Verführung zweier alter Männer durch die Liebesgöttin fand Hrch. Ewald² in unserer Geschichte. Allein eine Übereinstimmung besteht hier nur im Versuch der Verführung. Nichts berechtigt uns, die erste Szene allein ins Auge zu fassen und dazu noch eine Vertauschung der Rollen anzunehmen.

c) Noch mehr in die Mythologie hineingezogen wurde unsere Geschichte durch Karl Fries.³ Mit Hilfe immer neuer Assoziationen verglich er erst die griechische Hetäre Phryne, die von einem abgewiesenen Liebhaber verklagt und von ihrem Anwalt Hyperides vor Gericht entblößt wurde (vgl. Sus. v. 32), dann Tiresias und Aktäon, die beide das Belauschen einer Göttin im Bad (vgl. Sus. Th. v. 15) büßen mußten, weiter die Gygesgeschichte (Herodot I 8), endlich die Lustration der Nerthus in einem verborgenen See inmitten eines stillen Haines (Tacitus, Germania 40), und kommt so zum Ergebnis, daß Susanna ursprünglich

¹ Die Vorspiegelung der Geburt des Messias ist die jüdische Abwandlung des bekannten Motivs, wie ein Mann sich unter dem Vorgeben, ein Gott zu sein, bei einer Frau Zutritt verschafft, s. Weinreich *Der Trug des Nektanebos* (1911) S. 91 ff. Weinreich unterscheidet zwei Typen: im ersten tritt die Vorspiegelung der Geburt des Messias erst nachträglich auf, wenn sich das Mädchen schwanger fühlt und seine Eltern beschwichtigt werden müssen; im andern dient sie von Anfang an zur Verführung des Judenmädchens. Obige Tradition gehört zum zweiten Typus, den Weinreich nur aus zwei recht späten Beispielen belegen kann (S. 100 ff.; zwei neuere slawische Fassungen bietet Polívka *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* (= Z V V) 23 (1913) S. 58) und für sekundär hält. Hiernach muß er doch viel älter sein. Daß nicht jeder von sich, sondern einer vom andern ausgibt, er werde den Messias erzeugen, mutet allerdings wenig ursprünglich an (etwas Ähnliches in einer französischen Fassung des 17. Jahrh. bei Weinreich S. 133). Wichtiger ist wohl das Fehlen der sonstigen Pointe, daß statt des Messias dann ein Mädchen geboren wird. Haben wir es hier mit einer Vorstufe der gewöhnlichen Form zu tun? Jedenfalls scheint mir Weinreichs schöne Untersuchung an diesem Punkte einer Nachprüfung auf Grund des jüdischen Materials zu bedürfen.

² *Geschichte des Volkes Israel* ³ IV (1864) S. 636; zustimmend Holtzmann in Schenkels *Biblexikon* V (1875) S. 440, Kamphausen in *Enc. Bibl.* I (1899) S. 1014. — An einen Zusammenhang mit der Verführung des Engidu-Eabani im Gilgamesch-Epos dachte Riehm im *Handwörterbuch d. bibl. Altertums* (1884) II S. 1689 f., wobei er, im Anschluß an G. Smith, dort noch mit zwei Dirnen rechnete.

³ *Schuschanna, Orient. Lit.-Ztg.* 13 (1910) Sp. 337—350, abgedruckt in seinen *Kleinen Beiträgen zur griechischen und orientalischen Mythologie* (1911).

wie Phryne eine jungfräuliche Göttin gewesen sei und die beiden Ältesten die Sklaven, die sie baden helfen und dann sterben müssen! Da Fries meist von solchen Zügen ausgeht, die der Erweiterung bei Theodotion angehören (Bad im Garten, Dienerinnen, Geschrei)¹, und da er bei seinen Gleichsetzungen über den meist recht geringen Ähnlichkeiten die viel stärkeren Verschiedenheiten völlig übersieht, bedarf es keiner eingehenden Widerlegung.² Wie leicht sich dergleichen Kombinationen bis ins Unendliche fortsetzen lassen, zeigen zwei an Fries anknüpfende Aufsätze. Nach Wolfg. Schultz³ ist Susanna im Bade „natürlich“ die Schwangerschaft, die mit ihren zwei Schwestern — in der jüdischen Überlieferung sind sie zu Mägden geworden — beim Baden belauscht wird, zugleich aber auch die eponyme Stadtgöttin von Susa; nach den Parallelen des Genovevatypus sollte sie eigentlich schwanger und könnte zugleich stumm sein usw. Und Ernst Siecke⁴ ersetzt Fries' kultmythologische Deutung durch eine astrale: Susanna ist die Sonnengöttin, die der Mondgott kurz vor der Konjunktion in seiner Nähe badend sieht usw. — Immerhin findet sich selbst da gelegentlich ein richtiger und brauchbarer Gedanke (s. u. III 4).

Keiner von diesen Versuchen, die Susannageschichte von da oder dort herzuleiten, hat zum Ziele geführt. Sie leiden alle daran, daß sie einzelne Züge herausgreifen und dieselben oft auch noch ins Gegenteil verkehren müssen, ohne daß solch einschneidende Maßnahmen sich rechtfertigen ließen. Denn was immer auch ihre Herkunft sein mag, so folgen jetzt ihre drei Szenen doch in innerer Konsequenz aufeinander und bilden ein geschlossenes Ganzes, an dem solche Zerlegungs- und Amputationsversuche abprallen.

Nur zwei Beobachtungen ist eine gewisse Berechtigung nicht abzusprechen. Schon J. D. Michaelis (VI S. 133 f.) hat daran Anstoß genommen, daß Jojakim an dem Prozeß gegen seine Frau gar keinen Anteil nehme. Fries (Sp. 340) folgert daraus, daß Susanna ebenso wie die Phryne ursprünglich allein gestanden habe. Schultz (S. 138) läßt den Gatten nach dem Beispiel des Genovevatypus im Kriege abwesend sein. Oder liegt das vielmehr in der Ökonomie der Erzählungsweise begründet, die keine irgendwie entbehrliche Person auftreten läßt und lieber dafür eine Unwahrscheinlichkeit in den Kauf nimmt? Eine verheiratete Frau muß es nach den israelitischen Verhältnissen sein. Indes würde ein Ein-

¹ Daß es ein kultisches Bad gewesen, entnimmt er noch viel jüngerer Überlieferung bei Brüll (S. 21 ⁵⁵).

² Zu seiner Verwertung der Phryne-Episode kann ich auf die treffenden Bemerkungen von Wendland *Theol. Lit.-Ztg.* 1912, Sp. 163 verweisen.

³ *Memnon* 4 (1910) S. 137 f.

⁴ *Memnon* 5 (1911) S. 123 ff.

treten Jojakims für die Ehre seiner Gattin die durch ihre Verurteilung aufs höchste gesteigerte Spannung abschwächen und die wie ein Deus ex machina eingreifende Rettung durch Daniel in ihrer Wirkung empfindlich beeinträchtigen. — Und weiter hat man eingewendet, daß man von den beiden Alten in jener Situation wohl allenfalls eine Beschreibung des geflohenen Buhlen, nicht aber des Baumes verlangen konnte¹; aber dasselbe läßt sich von jener Frage des Ben Zakkai nach Dicke und Farbe des Feigenstammes (s. o. II 2 a) sagen.

III.

1. Der offensichtliche Mißerfolg all der in II besprochenen Erklärungsversuche scheint mir in erster Linie davon herzukommen, daß sie den Charakter der Erzählung völlig verkennen: einmal das märchenhaft Wunderbare, daß ein Knabe den Trug durchschaut, wo die Männer mit Blindheit geschlagen sind, und dann das Burleske in der Art, wie er die beiden überführt. Letzteres scheint schon Sextus Julius Africanus (um 200 n. Chr.) empfunden zu haben, wenn er an der Geschichte den heiligen und prophetischen Geist vermißt und meint, Daniels Verfahren gehe noch über den Mimographen Philistion hinaus, der so lustig und schlagend geheime Sünden und Laster aufzudecken pflegte.² Auch daß sie, kaum verändert, in die Sammlung von 1001 Nacht Aufnahme gefunden³, verdankt sie gewiß weniger ihrer Moral als dem pikanten Gegenstand und der witzigen Lösung. Dann wird man aber dahinter weder eine rechtshistorische Sage noch einen verklungenen Mythos suchen, sondern eine volkstümliche Erzählung⁴, etwa in der Art von Salomos Urteil, deren Wirkung neben dem Gegenstand selber vor allem auf der Schlußszene beruht. Darum hängt auch das Verständnis der ganzen Geschichte zunächst an der richtigen Beurteilung dieser Schlußszene. Und deren Charakter wird vielleicht am deutlichsten, wenn ich einen bekannten deutschen Schwank daneben stelle: Einem Bauern ist sein Pferd gestohlen worden. Er findet es bei einem Roß-

¹ J. D. Michaelis VI S. 136 f.; Fries Sp. 342 folgert daraus die Unursprünglichkeit des jetzigen Schlusses.

² καὶ παραδοξότατά πως αὐτοὺς ἀπελέγχει ὡς οὐδὲ ὁ Φιλιστιανὸς μῦθος (Var. οὐδὲ Φιλιστιανὸν ὁ μῦθος) Reichardt in Harnack-Schmidt *Texte und Untersuchungen* XXXIV 3 (1909) S. 79, 8 f. Vgl. H. Reich *Neue Jahrbücher* 13 (1904) S. 713; über Philistion: H. Reich *Der Mimos* (1903) S. 423 ff.

³ Henning VIII S. 57 f. — Littmann III S. 523 f., vgl. Chauvin *Bibliographie des ouvrages arabes etc.* VI (1902) S. 192. — Fiebig *RGG* I Sp. 539 nennt dies fälschlich eine Parallele zur Susanna, obwohl ausdrücklich von einer israelitischen Frau und von Daniel die Rede ist!

⁴ Als „a folktales“ bezeichnet sie auch Toy in der *Jewish Encyclopedia* XI (1905) S. 603, doch ohne dem weiter nachzugehen; vgl. noch K. Marti *Das Buch Daniel* S. XIX.

händler wieder, der es aber schon lange zu besitzen behauptet. Da verdeckt der Bauer dem Tier die Augen und fragt, auf welchem es denn blind sei. Der Händler sagt aufs Geratewohl: „Auf dem rechten“. Es ist aber überhaupt nicht blind!

2. Nun gibt es im Orient eine ganze Reihe ähnlicher Geschichten, in deren Kreis schon G. Huet¹ die Susanna hineingestellt hat, und von denen ich die wichtigsten Typen kurz vorführe.

a) Eine erste Gruppe umfaßt die Erzählungen vom Baumzeugen: Ein Jüngling hat vor einer weiten Reise einem Alten Geld zur Aufbewahrung übergeben, und dieser verweigert nachher die Rückgabe, indem er nichts davon wissen will. Sie gehen zum Kadi, und dieser fragt den Jüngling, ob er denn dabei keine Zeugen gehabt habe. Er antwortet, nur der Baum, unter dem sie gestanden, sei Zeuge gewesen. Der Kadi gibt ihm sein Siegel und heißt ihn den Baum herholen. Nach einer Weile fragt der Kadi ganz unvermittelt, ob der Jüngling wohl schon beim Baum angelangt sei. Der Alte antwortet unbedacht: „Schwerlich“. Schließlich kommt der Jüngling und sagt, der Baum habe doch nicht mitkommen wollen. „Er ist doch gekommen“, sagt der Richter. „Wieso?“ „Weil der Alte sich unterdes verraten und die Sache eingestanden hat.“²

Die Wiedergewinnung des Depositums, dessen Rückgabe verweigert wird, findet sich auch in anderen Typen.

b) Ein angesehener Mann (oder eine vornehme Dame) verhilft dem Betrogenen wieder zu seinem Eigentum, indem er selber dem Betrüger

¹ *Daniel et Susanne. Note de littérature comparée. Revue de l'histoire des religions* 65 (1912) S. 277—284. — Ich las diesen Aufsatz erst, als mir mein Ergebnis in den Hauptzügen feststand. Gelernt habe ich daraus die Bedeutung des Motivs vom weisen Knaben als Richter, glaube aber seine Auffassung nicht nur mit stark vermehrtem Material — einigés davon verdanke ich der Freundlichkeit von Herrn Prof. Joh. Bolte in Berlin — noch besser begründen, sondern in einem wichtigen Punkte — s. u. III 4 — auch ein gut Stück weiterführen zu können.

² Rosen *Elementa Persica*² (1915) Nr. 12 S. 50f. = Hertel *92 Anekdoten und Schwänke aus dem modernen Indien (Indische Erzähler IX, 1922) Nr. 12*. Die Geschichte tritt in allerlei Varianten auf, vgl. Chauvin IX S. 24, Gaster *The Exempla of the Rabbis* (1924) Nr. 358 mit den literarischen Verweisen S. 249. — Daraus oder aus einer gemeinsamen älteren Form scheint sich der Schwank abgezweigt zu haben, wo auch ein Baum als Zeuge in einem Prozeß angefragt werden soll: da beredet der Betrüger seinen Vater, in den hohlen Baum hineinzukriechen und zu seinen Gunsten auszusagen; aber der Kadi ist mißtrauisch und läßt um den Baum herum Holz anhäufen und anzünden, so daß der Alte entweder herauskommen muß oder verbrennt; vgl. Benfey *Pantschatantra* (1859) II S. 114 ff., Zachariae *ZVV* 16 (1906) S. 129f. = *Kleine Schriften* (1920) S. 145f., Hertel *Indische Märchen* (1919) Nr. 15, Giese *Türkische Märchen* (1925) Nr. 51.

in Aussicht stellt, bei ihm Kostbarkeiten zu hinterlegen; da der andere im selben Augenblick kommt und sein Geld verlangt, gibt es ihm jener, um sich nicht den größeren Gewinn entgehen zu lassen. Oder der Helfer bestimmt den Betrüger dadurch zur Rückgabe, daß er dem Betrogenen vor der Öffentlichkeit seine Gunst erweist oder den Betrüger selber zu einer hohen Stellung beruft.¹

c) Ein Kaufmann hinterlegt, bevor er die Wallfahrt nach Mekka antritt, bei einem Nachbar einen Topf Oliven, auf dessen Boden er tausend Goldstücke verborgen hat. Bei Gelegenheit will der Nachbar von den Oliven nehmen und entdeckt dabei das Gold, das er sich aneignet. Die schlecht gewordenen Oliven ersetzt er durch neue und füllt damit den ganzen Topf. Der Kaufmann kehrt nach sieben Jahren heim, holt sich seinen Topf, entdeckt das Fehlen des Schatzes und geht zum Kadi. Der Nachbar leistet einen Eid und der Kaufmann verliert den Prozeß. Er wendet sich an Harun er-Raschid, der beide auf den nächsten Tag zur Untersuchung zu sich bestellt. In der Nacht streift er nach seiner Gewohnheit verkleidet durch die Stadt und sieht auf einem Platz Knaben im Mondschein diesen Prozeß aufführen. Der Knabe, der den Kadi spielt, stellt fest, daß sich Oliven nicht sieben Jahre halten und daß die Oliven im Topf heurige sind, darum verurteilt er den Nachbar. Der Kalif läßt den Knaben anderntags vor Gericht seinen Spruch wiederholen und bestätigt ihn.²

d) Aus einem deponierten Bündel sind die wertvollsten Edelsteine herausgenommen worden, ohne daß das Siegel verletzt wäre. Der Papegeikönig, vor den die Sache gebracht wird, reißt eine kostbare Jacke leicht ein und heißt den geschicktesten Schneider der Stadt holen. Wie dieser den Riß so geschickt flickt, daß man gar nichts mehr davon sieht, sagt er ihm auf den Kopf zu, daß er das Bündel geöffnet und wieder zugenäht habe.³

e) Drei Kaufleute deponieren ihr gemeinsames Geld bei einer alten Frau, die es aber nur herausgeben soll, wenn alle drei beisammen sind.

¹ Chauvin IX S. 23 f. 24 V S. 252; Lidzbarski *Neuaramäische Handschriften der königl. Bibliothek zu Berlin* II (1896) S. 168 f.; Zachariae *ZVV* 16 (1906) S. 147 = *Kl. Schr.* S. 167; Hertel *Kathāratnākara* I (1920) Nr. 69, 92 *Anekdoten usw.* Nr. 3, 6, *Kaufmann Tschampaka usw.* (*Ind. Erzähler* VII 1922) S. 49 f. Dasselbe mit einem gestohlenen Schatz: Hertel 92 *Anekdoten* Nr. 62; Gaster Nr. 324, vgl. S. 240 f.; Tawney-Penzer, Somadevas *Katha Sarit Sagara* III (1924) S. 118 ff. (Buch VI c. 33), weitere Literatur S. 118¹.

² 1001 *Nacht* Henuing XXI S. 92 ff., Chauvin V S. 85 f. mit Hinweis auf verwandte Erzählungen; Huet S. 278 f. Dasselbe mit einem Honigtopf: Chauvin IX S. 25 Nr. 13, 14; Bin Gorion *Der Born Judas* III (1918) S. 58, 300; Gaster Nr. 403 (hier der junge David oder Salomo als Richter) u. S. 259.

³ Indisch, aus dem *Vikramodaya* c. 16; Zachariae *ZVV* 16 (1906) S. 146 = *Kl. Schr.* S. 166 f.; ähnlich Hertel 92 *Anekdoten* Nr. 8.

Die drei baden dann in der Nähe. Einer geht bei der Frau einen Kamm holen, verlangt dann aber statt dessen das Geld. Sie will nicht. Er ruft die andern an und diese, in der Meinung, es handle sich um den Kamm, heißen sie geben. Er entflieht mit dem Geld. Die beiden verlangen von der Alten Schadenersatz, und der Richter gibt ihnen Recht. Wie sie weinend nach Hause geht, rät ihr ein fünfjähriger Knabe, dem Richter zu antworten, das Geld liege bereit; sie werde es geben, sobald alle drei kommen.¹

f) Ein Mann will seiner Frau durch einen Kameraden einen wertvollen Stein schicken, den er gefunden. Aber dieser verkauft ihn statt dessen und verschafft sich zwei falsche Zeugen, die zu seinen Gunsten aussagen, so daß der König ihn frei spricht. Alle vier Männer gehen an einem Knaben vorbei, der von seinen Spielkameraden für jenen Tag zum König erwählt worden und der sich nun nach dem Ausgang des Prozesses erkundigt. Des Königs Urteil findet nicht seine Billigung. Er heißt die vier, jeden für sich, die Form des Edelsteins in Lehm nachzubilden. Die Modelle des Eigentümers und des Betrügers sind sich ähnlich, die der andern beiden nicht. Daraus entnimmt er, daß sie den Stein gar nie gesehen haben. Er läßt sie und den Betrüger verhaften und bringt die Sache vor den König, der seinem Entscheid zustimmt.²

g) Die Geschichte vom Doppelgänger. Ein Dämon hat in Abwesenheit eines Kaufmanns dessen Gestalt angenommen und sich in den Besitz seiner Frau gesetzt. Er weigert sich, sie dem Heimkehrenden abzutreten. Die Frau selber ist im Zweifel, welcher eigentlich ihr Mann sei. Der Richter fragt sie einzeln nach den Speisen des vorigen Tags und läßt die beiden oder die Frau die Speisen erbrechen.³ Oder ein Beisitzer läßt sie einzeln die Hochzeitsnacht beschreiben und vergleicht mit den Angaben der Frau.⁴ Oder der Richter verführt den Dämon zu einer Leistung, mit der er seine übermenschliche Natur verrät (läßt ihn einen ungeheuren Stein hochheben, in einen Krug hineinkriechen usw).⁵

¹ 1001 Nacht Henning X S. 232 ff. Littm. IV S. 378 f., vgl. Chauvin VIII S. 63 f., Huet S. 279 f. Ferner Kretschmer *Neugriechische Märchen* (1917) Nr. 15, Hertel 92 *Schwänke* Nr. 4. Valerius Maximus VIII 3 erzählt diese Geschichte von Demosthenes.

² B. Jürg *Mongolische Märchen* (1868) S. 61 ff., vgl. Rh. Köhler *Kleine Schriften* I (1898) S. 512 und Huet S. 180 f., der nach Jürgs größerer und mir nicht zugänglichen Ausgabe *Mongolische Märchensammlung* (1868) S. 196 ff. zitiert. Ähnlich Hertel 92 *Anekdoten* Nr. 11.

³ Zachariae ZVV 16 (1906) S. 145 = *Kl. Schr.* S. 165.

⁴ Rosen *Tuti-Nameh* (Inselverlag) S. 207 ff., ähnlich Zachariae ZVV 16 (1906) S. 144 = *Kl. Schr.* S. 164.

⁵ Zachariae ZVV 16 (1906) S. 138 ff. = *Kl. Schr.* S. 157 ff., Hertel *Katharatnakara* I Nr. 86; Jürg *Mongolische Märchen* S. 68 ff. (ein Knabe entlarvt den Dämon).

h) Aus einer Gesellschaft heraus wird ein Dieb damit festgestellt, daß jeder über eine ihnen vorgelegte Erzählung sein Urteil abzugeben hat.¹

i) Ein Kaufmann ist in Abwesenheit seines Sohnes verstorben. Ein Sklave nimmt von dem Erbe Besitz und behauptet gegenüber dem Heimkehrenden, selber der Sohn zu sein. König David stellt den wahren Sohn durch Blutprobe fest.²

3. Keine von all diesen Geschichten enthält die Handlung und den Rechtsfall der Susanna. Aber alle haben untereinander und mit Susanna das gemeinsam, daß ein weiser Richter oder irgendein anderer kluger Helfer einen schwierigen, scheinbar unlösbaren, oft bereits falsch entschiedenen Rechtsfall auf besonders scharfsinnige Weise entscheidet, den Betrüger entlarvt, dem Geschädigten zu seinem Rechte verhilft. Selbst die gesonderte Befragung der Streitenden findet sich da und dort: so mehrfach in der Geschichte vom Doppelgänger (*g*), wozu bereits Zachariae (Kl. Schr. S. 390) auf Sus. v. 51 verwies, und in *f*, wo der Knabenkönig die vier Männer jeden für sich ein Modell des Edelsteines machen läßt.

Ferner ist es öfter ein Knabe, der den richtigen Entscheid fällt, wo der Richter entweder selber am Ende seiner Weisheit ist oder gar schon einen Fehlspruch getan hat. So in *c*, *e*, *f*, auch in einigen Vertretern der Doppelgängergeschichte.³ Und das ist auch, wie Huet S. 282 mit Recht hervorhebt, bei der Susanna der Fall, wo das *νεωτέρον ὄντι* in LXX, das *παιδαρίον νεωτέρον* bei Th. nicht anders verstanden werden kann. Daß einzig Kamphausen⁴ diese Ausdrücke richtig verstanden habe, wie Huet S. 283 meint, trifft immerhin doch nicht zu. Als Knaben bezeichnen den Daniel schon Badvell (16. Jahrh.)⁵, J. D. Michaelis (VI S. 135), Duschak (S. 94). Und das scheint überhaupt alte exegetische Tradition gewesen zu sein; denn die zweite syrische Version in Waltons Polyglotte

¹ Chauvin VIII S. 123; Bin Gorion III S. 97 ff., 295. Gaster Nr. 206; Jungbauer *Märchen aus Turkestan und Tibet* (1923) S. 24f., Hertel *Katharatakara* I Nr. 82; Giese *Türkische Märchen* Nr. 64. In *Tuti-Nameh* S. 174 ff. und Gaster Nr. 111/112 ist es ein Mädchen, das auf auf solche Weise den Dieb überführt.

² Gaster Nr. 391, vgl. S. 256.; Zachariae *Wiener Zeitschrift zur Kunde des Morgenlandes* 24 (1910) S. 344 ff. = *Kl. Schr.* S. 300 ff., *ZVV* 25 (1915) S. 314 ff. = *Kl. Schr.* S. 305 ff. — Interessant ist, daß diese Blutprobe heute tatsächlich gemacht wird und zwar nicht Verwandtschaft, wohl aber Nichtverwandtschaft einwandfrei festzustellen vermag.

³ Vgl. Zachariae *ZVV* 16 (1906) S. 142, 145 = *Kl. Schriften* 161, 165; Jülg S. 70 f.

⁴ In *Enc. Bibl.* I S. 1014.

⁵ Bei Fritzsche *Exeg. Handbuch* I S. 118.

(1653—57) Bd. IV, der erweiterte Brief des Ignatius an die Magnesier¹, Johannes Chrysostomus², Sulpicius Severus³ und die Version in 1001 Nacht⁴ geben ihm alle — etwa nach Luk. 2, 41 ff.? — das Alter von zwölf Jahren. Ebenso haben mittelalterliche Bearbeitungen ihn als Knaben aufgefaßt.⁵

[Susanna galt in der altchristlichen Kirche als Typus der aus den Nachstellungen Satans geretteten Seele und wurde darum oft dargestellt, s. F. X. Kraus *Realencyclopädie d. christl. Altertümer* II (1886) S. 800 f., Wilpert *Die Malereien der Katakomben Roms* (1903) S. 362 ff. Nun macht mich H. v. Soden darauf aufmerksam, daß auf einem Fresko der Kallistuskatakombe (Wilpert T. 86) der auf dem richterlichen βῆμα stehende Daniel um einen Kopf kleiner dargestellt ist als Susanna und die beiden Alten. Nach Wilpert S. 119 f. 364 als Knabe; nach v. Soden aber vielleicht doch nur aus dem Prinzip der Isokephalie heraus. K. N.]

Huet hat richtig gesehen, daß die Figur des weisen Knaben nicht unzertrennlich mit dem Motiv des scharfsinnigen Richterspruches verbunden ist. S. 283 bemerkt er, „que ce qu'on peut appeler le thème de l'enfant sage a été parfois ajouté après coup à des récits où ce thème primitivement ne se trouvait pas“. So ist es in der Tat. Mitunter läßt sich der Wechsel sogar innerhalb der verschiedenen Versionen einer und derselben Erzählung beobachten. In der Mehrzahl der Fälle ist es der Richter selber, der auf die scharfsinnige Lösung verfällt. Gelegentlich ist es auch ein Beisitzer⁶, eine (alte) Frau⁷, manchmal auch ein Mädchen⁸, womit die Geschichte in den Typus der klugen Bauerntochter⁹ hinüberspielt. So stellt der weise Knabe nur eine Form unter andern dar, eine besonders feine Gestaltung des allgemeinen und besonders im Orient so beliebten¹⁰ Motivs vom klugen Richterspruch. Und seine Gestalt kehrt auch in zahlreichen anderen Zusammenhängen wieder, und ist für die orientalischen Erzählungen eigentlich kennzeichnend.¹¹

¹ Migne *Patrol. Graeca* V S. 760.

² *Homilie über den 50. Psalm* (Migne LV S. 567 f.), *In Isaiam* c. III (Migne LVI S. 43).

³ *Historia Sacra* II 1 (Migne *Patrologia Latina* XX S. 127).

⁴ S. o. III 1.

⁵ Huet S. 283 f.

⁶ *Tuti-Nameh* S. 213.

⁷ Chauvin IX S. 23, Lidzbarski und Hertel *Kaufmann Tschampaka* zu b; Meissner *Neubabylonische Geschichten aus dem Iraq, Beitr. zur Assyriologie* V (1906) S. 28 f.

⁸ S. o. zu h.

⁹ Grimm *Kinder- und Hausmärchen* Nr. 94, dazu Bolte-Polívka *Anmerkungen* II (1915) S. 349 ff.

¹⁰ Vgl. F. v. d. Leyen in Herrigs *Archiv f. d. Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 114 (1905) S. 22, 116 (1906) S. 8 ff.

¹¹ „Im Orient wurde namentlich Kindern frühzeitiger Scharfsinn und frühzeitige Klugheit nachgerühmt“; v. d. Leyen in Herrigs *Archiv* 114 (1905) S. 20.

Es fällt nicht in den Rahmen der vorliegenden Arbeit, das Motiv des weisen Knaben auf Verbreitung und Herkunft genauer zu untersuchen. Nur darauf sei hingewiesen, daß es mit dem Wunderkind des Märchens und Mythus¹, das gleich nach der Geburt redet, Krafttaten vollbringt und innerhalb weniger Tage erwachsen ist, ebensowenig zu tun hat wie mit dem bei manchen Völkern verbreiteten Glauben

Von Beispielen nenne ich: A. Aarne *Verzeichnis der Märchentypen* (1910) Nr. 920—29; Chauvin VIII S. 62 f., 136 f. (dies eine Variante der Geschichte vom geschickten Dieb, vgl. Bolte-Polivka III S. 393¹), 179 (dazu die Versionen bei Prym-Socin *Syrische Sagen und Märchen* (1881) II S. 73, Lidzbarski II S. 165 f.) IX S. 25. Den Geschichtenkranz vom jungen Mahosadha im *Mahaum-maggajataka*, von dem Zachariae *ZVV* 17 (1907) 173 ff. eine Analyse gibt; zu Nr. 4 vgl. Zachariae *Wiener Zeitschr. z. Kunde. d. Mgl.* 26 (1912) S. 419 ff. — *Kl. Schr.* S. 85; Nr. 5 ist eine Variante des salomonischen Urteils. Hertel *Ausgewählte Erzählungen aus Hecacandras Parisistaparvan* (1908) VIII 242 ff., S. 191 f., Kaufmann *Tschampaka* S. 129 ff. E. Lüders *Buddhistische Märchen* (1921) S. 281 ff. Tawney-Penzer *Katha Sarit Sagara* I S. 184 ff. (Buch I c. 14). M. Tewfik *Die Schwänke des Nasreddin und des Buadem* (Reclam 2735) Nr. 1—7, 17, 21 f. usw. Den im Morgen- und Abendland gleichverbreiteten, uns aus Grimm *KHM* Nr. 152 „Das Hirtenbüblein“ und Bürgers Gedicht „Der Kaiser und der Abt“ vertrauten Schwank; vgl. Aarne Nr. 922, Bolte-Polivka III S. 214 ff. und W. Anderson *Kaiser und Abt* (*Folklore Fellows Communications* Nr. 42, 1923), wo der Antwortgeber in der Regel ein Erwachsener, gelegentlich aber auch ein Hirtenknabe (Anderson S. 96⁴), des Gefragten Sohn oder Tochter, ein Schulknabe oder ein Jüngling (Anderson S. 100) ist. — Die passende Antwort auf des Nachbarkönigs Forderung, ihm ein Schloß in der Luft zu bauen, gibt im Achikarroman der Wezier, in der Geschichte von Galad und Simas der Sohn des weisen Simas (Chauvin II S. 217 f.), in indischen und tibetischen Versionen ein Knabe oder Mädchen (s. Benfey *Kleine Schriften* III (1892) S. 173 ff.) — Herodot V 51 ermahnt das achtjährige Töchterlein den Kleomenes, sich nicht von Aristagoras bestechen zu lassen (W. Aly *Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot* (1921) S. 145 f. erkennt den Zusammenhang, wenn er darin bloß einen „Sonderfall des Glaubens an die Bedeutung zufälliger Geräusche oder Äußerungen“ sieht und Augustins „tolle lege“ *Confessiones* VIII 12 vergleicht). — In der Legende verfügt das Kind dann über geistliche Weisheit, überwindet Erwachsene im Disputieren oder beschämt sie durch seine frommen Worte, s. H. Günter *Die christliche Legende des Abendlandes* (1910) S. 134 f., die *Legenda aurea* des Jacobus a Voragine (übers. von K. Benz) I S. 419 f. 510 II 39 f., *1001 Nacht* Littm. IV S. 377 f. — Herr Prof. Bolte verweist mich noch auf M. Montanus *Schwankbücher* (her. v. J. Bolte 1899) S. 638 ff., 658 und auf Müllenhoff *Sagen aus Schleswig* (1845) Nr. 98. [Vgl. auch Radermacher *Rhein. Mus.* 73, 232 ff. W.]

¹ Eigentlich wunderbare Züge sind überraschend selten. Von den in III 2 erwähnten Erzählungstypen z. B. finden sie sich nur im mongolischen Märchen¹, wo die Weisheit des jeweiligen Knabekönigs damit erklärt wird, daß unter dem Hügel, wo die Knaben zu spielen pflegen, der Wunderthron des Königs Vikramaditya vergraben liegt (Jülg S. 71 f.). Das ist ein besonderes Motiv (s. Tawney-Penzer II S. 51 f.) und erweist sich hier auch dadurch als sekundär, daß der einen klugen Entscheidung, von der die Geschichte erzählt, die ebenso klugen Urteile der anderen Knabekönige an die Seite gestellt werden.

an die prophetische Gabe von Kindern.¹ Vielmehr scheint es eine bloße ergötzliche Steigerung der tatsächlichen Erfahrung frühere und altkluger Kinder zu sein.

4. Ich glaube, den Beweis erbracht zu haben, daß die Susannageschichte in diesen Kreis orientalischer Erzählungen hineingehört. Doch gilt das wohlverstanden nur für die dritte Szene. Jene Erzählungen handeln vom unterschlagenen Depositum oder von irgendeiner anderen Gaunerei, aber nie von der Verleumdung der keuschen Frau. Nie berühren sie sich also auch nur entfernt mit dem Inhalt der zwei ersten Szenen. Darin liegt fraglos eine Schwierigkeit. Indes fällt es nicht schwer nachzuweisen, daß auch die Handlung der beiden ersten Szenen beliebten Erzählungstypen nahesteht.²

Die lüsternen Amts- und Respektspersonen begegnen uns in der heiteren Geschichte von der Frau, die ihre zudringlichen Liebhaber alle auf verschiedene Stunden desselben Abends zu sich bestellt und dann einen nach dem andern in eine Kiste einsperrt.³

Die Rache des abgewiesenen Liebhabers, dessen Verliebtheit sich in Haß wandelt und der dann die keusche Frau des Ehebruchs bezichtigt, kennen wir aus den Geschichten des Genovevatypus, wo Golo die seinem Schutz anvertraute Frau verführen will und dann beschuldigt⁴, und aus den weiblichen Gegenstücken Potiphars Weib und Phaedra samt den zahlreichen Parallelen.⁵

Eine von diesen Geschichten des Genovevatypus kommt der Susanna besonders nahe: der Eingang der in Turkestan spielenden Geschichte

¹ Vgl. Wuttke *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*³ 4 § 287, auch 289, 296, 316. In Ägypten verkündeten spielende Kinder des Gottes Orakel, s. Wiedemann *Herodots Zweites Buch* (1890) S. 550, E. Rohde *Der griechische Roman und seine Vorläufer*² (1900) S. 414. Ähnliches auch bei den Juden, s. Scheffelowitz *Altpalästinischer Bauernglaube in religionsgeschichtlicher Beleuchtung* (1925) § 56. In der Vita des Porphyrius von Gaza verkündet ein siebenjähriges Kind im Zustand der Inspiration auf syrisch und griechisch Orakel, s. A. Meyer *Jesu Muttersprache* (1896) S. 156.

² Auch Huet ist nicht der Meinung, die ganze Susanna erklärt zu haben, scheint vielmehr, wenn er auf Brüll verweist (S. 233), mit der Möglichkeit zu rechnen, daß dessen Auffassung mit der seinen irgendwie zu kombinieren sei.

³ Vgl. Amalfi *ZVV* 5 (1895) S. 72 ff., *1001 Nacht* Littm. IV S. 330 ff., Chauvin VI S. 11 ff., 13 VIII S. 50; Meißner *Neubab. Geschichten* S. 17 ff.; L. Frobenius *Der schwarze Dekameron* (1910) S. 380 ff. = *Atlantis* VIII (1922) S. 90 ff.; Kretschmer *Neugriechische Volksmärchen* (1917) S. 174 ff., 334; Hertel *Katharatnakara* I S. 41 ff.; Tawney-Penzer *Katha Sarit Sagara* I S. 32 ff., 42 ff. (Buch I c. 4); Lidzbarski II S. 188 ff.; Aarne Nr. 1730; E. Tegethoff *Französische Märchen* I (1923) S. 182 ff.; Jos. Bédier *Les fabliaux*⁴ (1925) S. 454 ff.

⁴ Grimm *Deutsche Sagen* Nr. 538, vgl. Nr. 442; *1001 Nacht* Henning XVIII S. 66 ff.

⁵ S. Gunkel *Genesis*³⁻⁵ S. 422, Tawney-Penzer II S. 120 ff. IV S. 104 ff.

von der Merhuma.¹ Ihr Mann empfiehlt sie, ehe er die Pilgerfahrt antritt, dem Schutz seines Bruders. Dieser sieht sie eines Tages in ihrem Zimmer unverhüllt in ihrer ganzen Schönheit, verliebt sich in sie und bittet sie um Gegenliebe. Von ihr entschieden abgewiesen, sinnt er auf Rache und beschuldigt sie des Ehebruchs, indem er vier von ihm gedungene falsche Zeugen aufstellt. Sie wird vom Gericht verurteilt und vor der Stadt gesteinigt, bleibt aber wunderbarerweise am Leben, wird nach vielen weiteren Anfechtungen mit ihrem Gatten wieder vereint und hält über all ihre ehemaligen Widersacher Gericht. — Die Geschichte, von der uns hier nur der Eingang angeht², ist weit verbreitet³, auch zu den Juden gekommen⁴ und in dieser judaisierten Gestalt in 1001 Nacht aufgenommen worden.⁵ Wesentliche Züge der Susannageschichte finden sich hier wieder: die durch den Anblick der schönen Frau geweckte Begier, der zurückgewiesene Liebesantrag, die Beschuldigung des Ehebruchs auf Grund falschen Zeugnisses, die Verurteilung. Da dem aber allerlei Verschiedenheiten (bei Susanna zwei Männer, diese selber die falschen Zeugen, die Szene im Garten, die Vollstreckung des Urteils verhindert) gegenüberstehen, kann von Identität der beiden Erzählungen doch nicht wohl die Rede sein. Wichtig bleibt die Merhuma trotzdem als nächste Verwandte der Susanna, zumal auch sie den jüdischen Boden passiert hat, wenn auch vielleicht — aber wer kann es wissen? — erst in späterer Zeit.

Und wenn die beiden Geschichten sich vor allem darin zu unterscheiden scheinen, daß dort das falsche Urteil zur Ausführung kommt, hier nicht, so begegnet die hochdramatische Rettung der angeblichen Ehebrecherin oder sonstigen Sünderin im letzten Moment, auf dem Scheiterhaufen, auch anderwärts: in der Tamargeschichte Gen. 38, 25 f., im Märchen vom Marienkind (Grimm KHM Nr. 3), den zwölf Brüdern (KHM Nr. 9), den sieben Raben (KHM Nr. 25), den sechs Schwänen (KHM Nr. 49).⁶

¹ *Tuti-Namch* 7. Abend, S. 65 ff.

² Die Fortsetzung geht in den Crescentiatypus über, s. Tegethoff I S. 32 ff. 310, vgl. auch H. Schmidt und P. Kahle *Volkserzählungen aus Palästina* (1918) S. 99 ff., 30*⁴.

³ *1001 Nacht* Henning XVIII S. 187 ff., Chauvin VI S. 155 f.; J. G. v. Hahn *Griechische und albanesische Märchen* (1864) I S. 140 ff.; Rohde *Roman* ² S. 568².

⁴ Bin Gorion I S. 263 ff. („*Die jüdische Ärztin*“, vom Herausgeber selber als „eine Susannageschichte“ bezeichnet!), Gaster Nr. 313.

⁵ Henning IX S. 14 ff. = Littmann III S. 733 f., vgl. Chauvin VI S. 154.

⁶ Vgl. noch A. v. Löwis of Menar *Finnische und ethnische Volksmärchen* (1922) S. 219, H. Naumann *Isländische Volksmärchen* (1923) S. 96, 176, Tegethoff I S. 112 f., und die Sage von Kroisos auf dem Scheiterhaufen (Hdt. I 86), dazu Rohde *Roman* ² S. 420, Aly S. 44 f.

Ebenso hat der köstliche Einzelzug, daß jeder der beiden Alten sich in der Morgenfrühe zum Garten hinschleicht und unangenehm überrascht ist, den andern auch schon dort zu finden, sein Gegenstück — wenn auch in ganz anderem Zusammenhang — in einem Schweizermärchen.¹

So stellt die Susanna, da die Geschichten vom weisen Richterspruch sonst immer von anderen Rechtsfällen handeln und die Genovevengeschichten nie mit dem weisen Richterspruch enden, offenbar die Verbindung einer solchen Genoveva- oder Merhumageschichte mit dem Motiv des weisen richtenden Knaben dar. Wie man sich den Hergang genauer zu denken hat, ob die Erzählung ursprünglich einen anderen Schluß, in der Art der Genovevengeschichten, gehabt, der dann durch den jetzigen verdrängt wurde², oder ob es eine freie Schöpfung mit bloßer Benutzung von Elementen der beiden Typen ist, müssen wir mangels sicherer Indizien offen lassen. Es verschlägt am Ende auch wenig gegenüber der grundsätzlichen Erkenntnis, daß die Susanna eine m. W. ganz einzigartige und wohlgelungene Verbindung jener Typen darstellt.

[Wie ich nachträglich sehe, vergleicht H. Gunkel *Das Märchen im Alten Testament* S. 126 f. die Geschichte der Upakosā aus Somadevas *Katha Sarith Sagara* Buch I c. 4 (Tawney-Penzer I S. 32 ff.): Der königliche Hauspriester, der Oberrichter und der Lehrer des Thronerben erblicken die schöne Upakosā auf ihrem täglichen Gang zum Bade im Ganges und machen ihr unsittliche Anträge. Sie geht scheinbar darauf ein, weiß sich aber ihrer zu entledigen und sie schändlich zu überführen, worauf sie vom König ihrer Güter beraubt und verbannt werden.

Gunkel schreibt: „Beide Überlieferungen stimmen darin überein, daß mehrere und würdige Männer ein Weib vergeblich bei Gelegen-

¹ H. Bächtold *Schweizer Märchen* (1916) S. 225 f.

² Dies ist allem nach das Verhältnis zwischen zwei jüdischen Geschichten, die beide davon handeln, wie einer die Braut eines Freundes für sich beansprucht. In der einen (Bin Gorion I S. 292 ff.) sind Joser und Tehilla schon als Kinder von ihren Vätern verlobt worden, aber später auseinandergerissen; Rahab, der Magdsohn, gibt sich dann für Joser aus, aber ein Unwetter am Hochzeitstage führt zur Feststellung, daß er die vom Vater Emet urkundlich niedergelegten Erkennungsmerkmale nicht trägt. In der anderen (Bin Gorion I S. 289 ff.) verliebt sich Seker in Tehilla, die Braut des Joser, und behauptet mit der Hilfe eines falschen Zeugen Keseb, sie sei seine eigene Braut. Der Richter verhört Seker und Keseb einzeln, wo die Verlobung stattgefunden. Der eine sagt im Weinhaus, der andere: im Hause des und des. — Trotz einiger Verschiedenheiten sind die Geschichten miteinander identisch, wie schon Bin Gorion (I S. 366) gesehen. Die Befragung durch den Richter hat in der zweiten — etwa nach dem Vorbild der Susanna? — die hier unmögliche Entdeckung durch die Identitätsmerkmale ersetzt. Ebensogut hätte sich auch noch die Figur des weisen Knaben hineinbringen lassen.

heit eines Bades mit ihrer Liebe verfolgen; vielleicht ist diese Zusammenstimmung in dem einen Motive aus Wurzelverwandschaft der Überlieferungen zu erklären.“ — Es scheint Gunkel entgangen zu sein, daß jenes nur eine Variante ist von der oben (S. 275) erwähnten Geschichte von der klugen Frau, die ihre zudringlichen Liebhaber zu sich einlädt und einer nach dem andern einsperrt. In den übrigen Versionen fehlt der Gang zum Bade, und die Frau sucht die Amtspersonen selber auf, entweder um ausgeliehenes Geld mit ihrer Hilfe zurückzuerhalten, oder um ihren in Haft befindlichen Gatten freizubekommen. Der Gang zum Bade usw. gehört somit zu den sekundären Zügen der Geschichte — wie es übrigens auch in der Susanna der Fall ist (s. o. II 3 c) —, und es bleibt nur die bereits festgestellte allgemeinere Verwandschaft mit dem Genovevatypus, wobei außerdem nicht übersehen werden darf, daß ihr ganzer Charakter von Anfang an mehr schwankhaft, oft geradezu derb ist; in der von Frobenius beigebrachten Mande-Version aus dem Sudan wird daraus die Rache einer Hure für ihren zu Unrecht ausgepeitschten Bruder. Eine Wurzelverwandschaft der Upakosā mit der Susanna ist somit ausgeschlossen. K. N.]

Jetzt vermögen wir auch das relative Recht, das — allerdings sehr geringe — Wahrheitsmoment zu erkennen, das jenen in II 3 c kurz besprochenen Versuchen, die Susanna auf ältere Sagen und Mythen zurückzuführen, eignet. Fries und namentlich Schultz gehen z. T. von richtigen Beobachtungen aus; Schultz hat auch bereits die Verwandschaft mit dem Genovevatypus erkannt. Aber vorschnell folgern sie aus einzelnen Anklängen, die nur Ähnlichkeiten, bestenfalls Verwandschaft ergeben, Identität der Geschichten. Tatsächlich kommen wir über eine vielleicht etwas einfachere, aber der jetzigen im Verlauf jedenfalls parallele Gestalt der Erzählung nicht zurück. Auf einen kultischen oder astralen Hintergrund führt nichts.

Ob diese Verbindung der beiden Erzählungstypen bei den Juden selber entstanden, oder ob sie, wie so manche andere schöne Geschichte, von auswärts zu ihnen kam, das zu entscheiden, sehe ich keine Möglichkeit. Wohl aber bestätigt sich jetzt eine längst geäußerte Vermutung¹, daß der weise Knabe gar nicht von Anfang an Daniel war, sondern daß dieser erst später, wahrscheinlich unter dem Einfluß der so nahe liegenden Deutung seines Namens als „Gottesrichter“ oder „Gott ist Richter“ die Rolle des bis dahin namenlosen Knaben übernahm. Schon das Fehlen des höfischen und überhaupt des babylonisch-persischen Milieus und der doch etwas andere Charakter des Knaben erweisen die Susannage-

¹ S. Fritzsche S. 118, Fries Sp. 345, Duhm *Israels Propheten*² (1922) S. 412.

schichte als einen jüngeren und wohl erst auf palästinischem Boden zu gewachsenen Sproß innerhalb des Danielsagenkreises.¹

Vielleicht findet aus solcher Herkunft der Erzählung auch einer der oben (II 3 c Ende) erwähnten Anstöße seine Erklärung. Das auffällige Zurücktreten des Jojakim könnte, wie schon Schultz vermutet, damit zusammenhängen, daß in jenen Genovevageschichten der Gatte auf einer Wallfahrt, im Krieg, oder auf einer Geschäftsreise abwesend zu sein pflegt, so daß die Frau den Nachstellungen dessen, der sie eigentlich beschützen sollte, preisgegeben ist. Deutet jener Zug in der Susanna darauf hin, daß die beiden Ältesten auf den Bruder des abwesenden Gatten zurückgehen und die Susanna somit doch aus der Merhuma erwachsen ist? Die Frage muß gestellt werden, wenn sich auch die Antwort nicht mit Sicherheit geben läßt.

5. Die Susannageschichte war somit ursprünglich eine rein profane Volkserzählung, vielleicht sogar außerjüdischen Ursprungs. Aber sie ist das nicht geblieben. Sie erfuhr eine leise Umgestaltung in dem Sinne, daß zum unterhaltenden Moment das erbauliche hinzukam. Es ist der Prozeß, der sich in der jüdischen Überlieferung — aber auch anderwärts — so oft beobachten läßt², von dem die Geschichte von Tobia³, und so manches Beispiel aus den Sammlungen von Bin Gorion und Gaster Zeugnis ablegt: daß Geschichten, die man anfänglich zum reinen Vergnügen erzählte, später einem lehrhaften und erbaulichen Zweck dienstbar gemacht werden.⁴

¹ Das spricht mir auch gegen Duhms Annahme, Susanna sei zusammen mit den anderen Septugintazusätzen zu Daniel vielleicht schon im aramäischen Danielbuch enthalten gewesen. Das Fehlen deutlicher Lokalfarbe ist schon mehrfach aufgefallen; aber unwahrscheinlich erscheint mir die Meinung von Kay (S. 638, 642f.), daß noch im ursprünglichen LXX-Text die Erzählung nicht von Daniel handle und nicht in Babylon spiele. Dafür stehen die beiden Rezensionen einander doch zu nahe. Daß Daniels Name in v. 48, 51a, 52, 59 erst nachträglich zugesetzt sei, läßt sich nicht beweisen und v. 6 mit der für Kay anstößigen Erwähnung der „andern Städte“ dürfte zur Erweiterung innerhalb des LXX-Textes gehören. Die Anfügung an das Danielbuch setzt auf jeden Fall doch voraus, daß die Geschichte schon unter Daniels Namen läuft.

² Vgl. Gaster § 15.

³ Zum „dankbaren Toten“ s. zuletzt H. Gunkel *Das Märchen im Alten Testament* (1917) S. 90 ff. und Bolte-Polívka III (1918) S. 490 ff. Doch irrt wohl Bolte, wenn er den Kampf mit dem Dämon erst aus dem Buch Tobit ins Märchen eingedrungen sein läßt (S. 515); mit Benfey u. a. rechne ich diese Episode zum Grundbestand des Märchens.

⁴ Daß daneben auch die umgekehrte Entwicklung vorkommt, indem von religiösen Empfindungen getragene Bräuche und Erzählungen mit der Zeit profaniert werden und zur reinen Unterhaltung herabsinken, zeigt Hauer *Die Religionen* I (1923) sehr schön.

Erst auf dieser Stufe also wird die Erzählung ihre jetzige Breite erlangt haben, wird die nähere Zeichnung der Ältesten und ihres Treibens (LXX v. 5. 9. 52. 57), das Gottvertrauen und das Gebet der Susanna (LXX v. 35 und *a*), die göttliche Erleuchtung des Knaben (LXX v. 44 f.), die Berufung auf Gottes Gebot (LXX v. 53), die Gegenüberstellung der Judäerin und der israelitischen Frauen (LXX v. 57) u. a. hineingekommen sein. So erst ist die Erzählung zur Legende geworden, die nun den gemeinsamen Bestand der beiden uns vorliegenden Versionen bildet.

6. Aber auch damit und mit der schriftlichen Niederlegung ist sie noch nicht zur Ruhe gekommen. Die jüngere Version des Theodotion¹ liebt, vor allem in der Gartenszene, weitere Ausschmückung.

Noch interessanter ist die Gestaltung in jüngeren Ablegern. Nur wenig verändert ist sie im Liber Juchassin des Abraham Zacuti.² Aus den zwei Ältesten sind drei greise Richter geworden, die — ganz wie bei Theodotion — täglich ins Haus des Jojakim kommen und einmal in seiner Abwesenheit auch in den Garten eindringen. Daniel rettet auch hier die Frau, indem er die Drei einzeln verhört, wobei ihre Aussagen nicht zusammenstimmen. Aber wonach er sie fragt und was jeder antwortet, wird nicht mitgeteilt. Das Interesse für die scharfsinnige Untersuchung beginnt hinter dem für die Versuchung und Bewährung der Frau zurückzutreten.

Noch mehr ist das bei der „samaritanischen Susanna“³ der Fall, die auch sonst freiere Behandlung verrät. Zwei Naziräer auf dem Berge Garizim rufen die gelehrte Tochter des Priesters Amrom, die dort allein in ihrem Hause dem Gesetzesstudium lebt, zu sich und wollen sich an ihr vergreifen. Sie bittet erst nach Hause gehen und schönere Kleider anziehen zu dürfen, bleibt dann aber zu Hause und verriegelt die Tür, so daß die beiden, wie sie endlich die List gemerkt, nicht eindringen können. Anderntags steigen sie nach Sichem hinab und bezeugen vor Amrom, daß sie bei seiner Tochter einen fremden Mann gefunden hätten. Amrom ruft das Gericht zusammen, und da wird ihre Bosheit offenbar. — Daniels Person ist hier weggefallen, die Untersuchung liegt in den Händen des Vaters und wird auch nur im Ergebnis mitgeteilt. So hat das Interesse für die erbaulich-pikante Haupthandlung jenes fremde Element schließlich wieder ganz abzustoßen vermocht.

¹ S. o. l 1. Ob dies gleich im Griechischen oder schon in dem allfälligen semitischen Original geschah, kommt für unsern sagengeschichtlichen Zweck auf dasselbe heraus.

² Bin Gorion S. 46 f. (15. Jahrh. in Spanien).

³ Bin Gorion I S. 45 f., vgl. S. 349 f.

Totengebräuche und Gräberkultus im heutigen Griechenland.¹

Von B. Schmidt †.

Es ist eine längst bekannte Tatsache, daß uralte Sitten mit besonderer Zähigkeit an den drei bedeutungsvollsten Marksteinen des Lebens, Geburt, Hochzeit und Tod, zu haften pflegen. Und unter ihnen ist es wiederum der endgültige Abschluß des Daseins auf Erden, an den die kultur- und religionsgeschichtlich merkwürdigsten Erscheinungen sich anknüpfen. Dabei nehmen wir mit Überraschung wahr, wie gleichartig im ganzen und großen das Denken und Handeln der verschiedensten Völker in dieser Hinsicht ist. Mag solche Übereinstimmung auch vielfach auf Urverwandtschaft oder auf Übertragung von einem Volk zum andern sich zurückführen lassen, so gibt es doch Fälle genug, die beiden Erklärungen schlechterdings widersprechen und unbedingt dazu zwingen — wie sehr auch manche sich dagegen sträuben mögen —, der Ansicht der Anthropologen beizutreten, welche die wunderbaren Tatsachen aus einer allgemeinen Veranlagung des menschlichen Geistes auf primitiver Stufe der Entwicklung herleiten. Daraus ergibt sich, daß das Verständnis altertümlicher Gebräuche, die wir bei zivilisierten Völkern der Gegenwart oder der Vergangenheit vorfinden, durch die Beobachtung analoger Bräuche bei niederen Rassen gefördert werden kann.

Ist ein Familienglied schwer erkrankt, so lassen sich die Angehörigen durch gewisse Vorzeichen bestimmen, auf einen günstigen oder

¹ Im Nachlasse des ausgezeichneten Kenners der neugriechischen Volkskunde fand sich dies umfangreiche Fragment, das die Witwe des Verstorbenen uns zur Veröffentlichung gab. Obwohl die Arbeit unvollständig ist und eine letzte Redaktion fehlt, glauben wir die Mitteilung der wertvollen Materialien nicht unterlassen zu sollen. In einigen Fällen, wo die Einordnung gewisser Abschnitte des Manuskriptes nicht ganz klar war, muß der Herausgeber die Verantwortung für die schließlich gewählte Anordnung tragen. Von Zusätzen und Hinweisen auf die in den letzten Jahren erschienene Literatur, die B. Schmidt nicht mehr erlebte, wurde grundsätzlich abgesehen. Bei der Drucklegung leisteten der Schwiegerson des Verstorbenen, Oberstudien-Direktor Dr. Binder-Tübingen, und Hugo Hepding-Gießen wertvolle Hilfe. Die Redaktion.

ungünstigen Ausgang zu schließen. Schreckhafte Träume in betreff der Leidenden deuten auf baldige Genesung, dahingegen nächtliches Hundegeheul, Krächzen der Raben und Schrei der Eule den Tod verkünden.¹ Eine bestimmte Eulenart, gewiß unser Käuzchen oder eine ihm nächstverwandte Eule, heißt in mehreren Teilen Griechenlands *χαροπούλι*², d. i. Vogel des Charos, des bekannten Todesdämons der Neugriechen³, anderwärts *θανατοπούλι*, auf Zakynthos und Kephalaria *στοιγγλοπούλι*⁴, auf letzterer Insel noch gewöhnlicher *κακοπούλι*, auf Kythera *καόνι*⁵, ein ohne Zweifel onomatopoetischer Ausdruck. Wenn diese Eule in der Nähe oder gar auf dem Dache des Hauses, in dem der Kranke liegt, sich vernehmen läßt, wird das Schlimmste befürchtet. Daher auch der Fluch *να λalήσουv κοvκουβάγιες στὸ σπίτι σου*, der auf Kephalaria üblich

¹ Protodikos *Περὶ τῆς παρ' ἡμῖν ταφῆς*. Athen 1860. S. 18. — Auch in anderen Ländern werden die Träume in der Regel so ausgelegt, daß gerade das Gegenteil von dem sich ergibt, was bei natürlicher Deutung zu erwarten wäre. Vgl. z. B. Wuttke *D. deutsche Volksaberglaube*³ § 324 f., wo es S. 228 u. a. heißt: „Träumt man von einem Kranken, daß er stirbt, so wird er gesund.“ — Was die an Hunde, Raben und Eulen sich knüpfende Vorstellung betrifft, so ist sie sehr weit verbreitet und sicher uralter Menschheitsgedanke. Hunde sind geistersichtige Tiere: wie bei Homer *Odyss.* 16, 162 die nahende Göttin, so erkennen sie auch den Tod, ehe er menschlichen Augen sichtbar wird. Vgl. Grimm *D. Mythologie*⁴ II 555 f. — G. Schuller *Volksstüml. Glaube u. Brauch bei Tod u. Begräbnis im Siebenbürg. Sachsenlande* I 30. Über ihre Verbindung mit Hekate zuletzt Rohde *Psyche* II 83 f. Bei Timoth. *Gaz. de animal.* in Haupts *Opusc* III 288 heißt der Hund *ξῆρον τοῦ Ἑρμοῦ*, offenbar des chthonischen. Daß nächtliches Hundegeheul schon im griechischen Altertum als böse Vorbedeutung galt, geht aus Pausan. 4, 13, 1 und Plutarch. *de superst.* 8 hervor. Über das unheildrohende Krächzen des Raben Epiktet *Encheir.* 18. Eule als Todesbote bei Hipponax *frag.* 54 B.: *κρηγὴ δὲ νεκρῶν ἀγγελὸς τε καὶ κήρυξ*. Vgl. auch Antonin. Liber. 15 a. E. *νυκτιπόρακα κακάγγελον*. Nach Aelian. *de nat. anim.* 10, 37 setzte sich eine Eule dem Pyrrhos, als er nachts gegen Argos zog, todverkündend auf den Speer. Demgemäß sagt Menander *ἄν γλαυξ ἀνακράγη δεδοίκαμεν* (*FCG* ed. Meineke IV 230, V. 11). Über ihre Beziehung zur Unterwelt: Preller *Demeter und Persephone* 142 f. und *Gr. Mythologie*⁴ I 828. Eulen als Totenvogel kommen auch auf den Denkmälern vor, so z. B. auf einer den Tod der Prokris darstellenden Londoner Vase (s. Maximilian Mayer *Herm.* 27, 1892, 432). Die nämliche Bedeutung haben *ubuo* und *noctua* der Römer (Plin. *n. h.* 10, 16, 34. Ovid *Metam.* V 549 f. Prop. 4, 3, 59 u. a.).

² Protodikos a. a. O. *Ἐφημερίς τῶν Φιλομαθῶν* 1859, S. 1019 (ohne Ortsangabe). Mir ist der Name auch für das parnasische Arachova bezeugt.

³ Ganz falsch übersetzte Wachsmuth *Das alte Griechenland im neuen* 106, A. 85 „Freudenvogel“, indem er das Wort als mit *χαρά* zusammengesetzt ansah und an einen Euphemismus dachte. Dagegen werden wir allerdings einer euphemistischen Bezeichnung dieser Eule in einem nachher anzuführenden Spruche von Kephalaria begegnen.

⁴ Der erste Teil dieses Kompositums hat mit altgriech. *στοίγιξ* Zusammenhang. Vgl. das in *Volksleben der Neugriechen* 136 von mir Bemerkte.

⁵ *Πανδώρα* XIII 341.

ist nach *Νεοελλ. Ἀνάλ.* II 406. — Töten darf man sie nicht, da man sonst Gefahr läuft, selbst zu sterben (Zakynthos). Aber man verjagt sie (so z. B. im parnasischen Arachova) oder stößt einen Fluch gegen sie aus¹ oder schmeichelt ihr, um das Unglück abzuwenden. Auf Kephallonia (Bezirk Samos) schrieb ich folgenden Spruch nieder, den dort die Frauen dreimal aufzusagen pflegen, sobald sie sie schreien hören:

*Τὸ καλὸ πούλι διαβαίνει,
καὶ καλὰ μαντάτα φέρνει.
Πάρε σάχητη ὄχ τῆ γωνιά μου
καὶ κοπριά ᾗ τῆ γειτονιά μου,*

d. i. „Der gute Vogel zieht vorüber und bringt gute Botschaft. Nimm Asche von meinem Herd und Dünger von meiner Nachbarschaft.“ Übrigens sehen die Bewohner dieser Insel in dem Eulenschrei nur dann eine schlimme Vorbedeutung, wenn er zweimal oder viermal usw. ertönt, wogegen einmaliges, drei- und fünfmaliges Schreien des Vogels nach ihrer Ansicht ein gutes Zeichen ist. Also die gerade Zahl ist unheilvoll, die ungerade glückverheißend, eine Anschauung, der wir im Verlaufe dieses Aufsatzes noch mehrfach begegnen werden.²

Wenn der Kranke sich seinem Ende nähert, gebietet die religiöse Pflicht den Angehörigen, einen Priester herbeizurufen zur Verrichtung der von der Kirche für diesen Fall vorgeschriebenen Handlungen³, insbesondere zur Verlesung eines Sterbegebetes, ohne welches der in den letzten Zügen Liegende nach der Volksansicht seine Seele nicht aus-

¹ Vgl. *Λαογραφία* II 424, Nr. 54 (Thrakien). *Εφημ. τῶν Φιλομαθ.* 1860, S. 1213 f. — So sucht auch Hekale bei Kallimachos frag. 65 ed. Kapp (im Anschluß an Naeke richtig erklärt von G. Knaack *Berl. Philol. Wochenschr.* 1894, 423) den Unglücksruf der auf ihrer Hütte schreienden Eule durch einen Fluch abzuwenden.

² Diese Zahlensymbolik spielt auch im Aberglauben anderer Völker und unseres eigenen eine nicht geringe Rolle. Die Auffassung ist zwar zum Teil die entgegengesetzte, oder in der einen Provinz herrscht diese, in der andern jene. Für letzteres vgl. Wuttke *Volksaberglaube* § 105, für ersteres § 336—338. Aber in einer Reihe von Zauberhandlungen ist es doch immer die ungerade Zahl, welche als notwendig für den günstigen Erfolg, also als Glückszahl gilt. Vgl. Wuttke § 534. 614. 673. 708. Dies ist uralter Glaube und findet sich schon bei den vedischen Indern; Brahmanen in ungerader Zahl beim Totenopfer: Oldenberg *Veda* 549. Die Vorstellung wird sich aus der bei fast allen Völkern wiederkehrenden Heiligkeit der Zahlen drei, sieben und neun entwickelt haben.

³ Eine Beschreibung dieser Zeremonien liegt nicht im Rahmen der Aufgabe, die ich mir gestellt habe. Übrigens wird das Sakrament der letzten Ölung (*εὐχέλαιον*), welche nach der kirchlichen Ordnung durch sieben Priester verrichtet werden soll, aber auch bloß durch fünf oder im Notfall durch einen einzigen vollzogen werden kann, unten gelegentlich berührt werden.

hauchen kann (Protodikos S. 10). Ein kurzer Todeskampf gilt als Beweis gerechten und gottgefälligen Lebens, ein langer und mühseliger als Beweis des Gegenteils. Aus dieser Anschauung heraus erklären sich mancherlei Bräuche. Wer Unrecht vom Sterbenden erlitten hat, wird herbeigerufen, auf daß er ihm verzeihe (Manolakakis *Καρπαθιακά*, Athen 1896, S. 121 f.). Ist der Beleidigte nicht mehr am Leben, wird womöglich ein Stück von seiner Kleidung verbrannt und der Sterbende mit dem entstehenden Dampf geräuchert (Th. Bent *The Cyclades* S. 215). Überhaupt werden alle, die aus irgendeinem Grunde mit dem im Todeskampfe Liegenden sich verfeindet hatten, jetzt um Aussöhnung mit ihm gebeten (Protodikos a. a. O.). Endlich ist es an mehreren Orten Sitte, daß der Sterbende seine ihn umstehenden Angehörigen mit Wasser, in dem Salz aufgelöst ist, besprengt und dabei spricht: *ὡς λυώνει τὸ ἄλατι, νὰ λυώσουν ἢ κατάραις μου*, d. i. „Wie das Salz sich auflöst, so mögen sich auflösen meine Flüche“ (Manolakakis a. a. O. S. 121. Bent a. a. O. S. 214 von Mykonos). Denn der Glaube an die magische Kraft des Fluches ist im Volke allgemein, und der dem Tod Verfallene will sie durch diesen Gegenzauber brechen, um beruhigt von den Seinigen scheiden zu können.¹

Die Verwandten und Freunde, die schweigend das Lager des Sterbenden umstehen, achten aufmerksam auf seine letzten Worte, um sie stetig im Gedächtnis zu behalten (D. Iliakopulos *Πατριαστός* XV 1892 S. 843. Pouqueville *Voyage de la Grèce*² VI 146), wobei man sich der Klage Andromaches an Hektors Leiche bei Homer *Il.* XXIV 743 ff. erinnert:

*οὐ γὰρ μοι θνήσκων λεγέων ἐκ χειρὰς ὄρεξας,
οὐδέ τί μοι εἶπες πυκινὸν ἔπος, οὐδέ κεν αἰεὶ
μεμνήμην νύκτας τε καὶ ἡμέματα δάκρυ χέουσα.*

In den Dörfern und Klöstern der Insel Kypros ist es üblich, den Schwerkranken, sobald man merkt, daß er stirbt, zur Erde niederzulassen und nur auf einen einfachen Sack zu legen, „zum Zeichen der Demut“, wie es heißt, „damit er nicht verscheide auf einem wenn auch bäuerlich ärmlichen Bette“ (Sakellarios *Κυπριακά*² I 736). Natürlich ist das nur spätere Deutung eines nicht mehr verstandenen uralten Brauches, dessen eigentlicher Zweck der ist, den Sterbenden in möglichst nahe Verbindung mit der mütterlichen Erde zu bringen.² In Zusammenhang

¹ Auf Zakynthos legt der dem Tode nahe Vater, unmittelbar bevor er das Abendmahl nimmt, seine Hand oder seinen Bart auf das Haupt des vor ihm knieenden Kindes, segnet es und verzeiht ihm allen bereiteten Kummer. Die sterbende Mutter spricht den Segen über ihr Kind aus, indem sie die eigenen Brüste berührt.

² Über diese sehr verbreitete, auch in Deutschland (Wuttke § 723 S. 457) geübte Sitte haben u. a. besonders E. Samter (zuerst in der *Festschrift für*

damit steht es wohl auch, daß die Griechen Makedoniens dem Kopf der Leiche in dem Augenblick, da sie in die Gruft gesenkt wird, ein mit Erde gefülltes Kissen unterschieben (Abbott *Macedonian Folklore* 200). Vgl. weiter unten (S. 309).

Wenn jemand stirbt, wird er gegen Osten gewandt, *κατὰ ἡλιοῦ*, wie man im epirotischen Zagori sagt, und so muß auch die Lage des Toten sein, wenn er beklagt wird (*μυρολογουμένον*): *Σύλλογος* XIV 261 A. 2. — Abweichend davon berichten Georgeakis und Pineau *Le folklore de Lesbos* S. 321, daß auf Lesbos der Kopf des Leichnams gegen Abend gekehrt werde, also offenbar den Unterirdischen zu.

Nach der vorherrschenden, insbesondere auch in der Volksdichtung zu lebhaftem Ausdruck gelangenden Ansicht ist es Charos, der dem Menschen die Seele entreißt.¹ Daneben geht die christliche, übrigens gleichfalls aus hellenisch-römischen Ideen erwachsene Vorstellung einher, wonach in der Sterbestunde des Menschen sein persönlicher Engel gegenwärtig ist und die Seele in Empfang nimmt.²

Wenn der Tod eingetreten, ist es erste Pflicht der nächsten Anverwandten, dem Verstorbenen Augen und Mund zuzudrücken, wie im Altertum.³ In Makedonien wird sein Antlitz auch gleich mit einem in Wein getauchten Stück Baumwolle besprengt.⁴ Auf Chios legt die Leichenfrau ein aus Wachs oder Baumwolle von ihr gefertigtes Kreuz auf den Mund des soeben Verschiedenen, damit nicht ein Dämon in seinen Leib einziehe und der Tote so zum Nachzehrer werde.⁵ Auf Lesbos tut das der Priester: er nimmt eine Wachskerze, macht das Zeichen des Kreuzes und legt die Kerze auf den Mund des Toten, um ihn vor Vampirismus zu beschützen: W. H. D. Rouse *Folklore* VII (1896) 146. Dann wird er von den weiblichen Angehörigen oder einer bestellten Leichenfrau mit Wein oder lauwarmem Wasser gewaschen. Auf Zakynthos werden in das Wasser zugleich duftende Blüten gelegt, und ein ganz ähnlicher Brauch ist auch aus Kephalaria bezeugt.⁶ Auf den leu-

O. Hirschfeld 249 ff., dann wieder in *Ilbergs Jahrb.* XV 1905, 36 f. und in dem Buche *Geburt, Hochzeit und Tod* 4) und A. Dieterich *Mutter Erde* 26 f. gehandelt. Weitere Belege für sie in diesem *Archiv* IX (1906) S. 538 ff. XVII (1914) S. 341 f. u. 352.

¹ Näheres darüber s. in meinem *Volksleben der Neugriechen* 222 ff.

² *Volksleben* 179 ff. 230.

³ Bekanntlich beklagt sich bei Homer *Odyss.* XI 425 f. Agamemnons Schattenbild, daß Klytämnestra selbst das verabsäumt habe.

⁴ Abbott *Macedonian Folklore* 193.

⁵ Kanellakis *Χιανὰ Ἀνάλεκτα* (Athen 1890) 335. Vgl. dazu *Volksleben der Neugr.* 163 f.

⁶ *Ἰόνιος Ἀνθολογία* 1834, S. 515, wonach man in dem zur Waschung der Leiche bestimmten Wein oder Wasser Zitronen- oder Orangenblätter und wohlriechende Kräuter abkocht.

kadischen Dörfern kommt mit dem Wein auch Essig zu diesem Geschäft in Anwendung.¹ Darauf hüllt man den Toten in ein Sterbehemd von weißer Leinwand und zieht ihm seine besten Kleider an oder versieht ihn auch wohl mit einem ganz neuen Anzug.²

Unter der Landbevölkerung von Leukas ist es üblich, daß, falls der Verstorbene in guten wirtschaftlichen Verhältnissen sich befunden hat, die um den Leichnam beschäftigten Frauen ihm die Nägel seiner Hände und Füße beschneiden und die Schnitzel im Hause aufbewahren, in dem Glauben, daß so auch sein Glück darin verbleiben werde.³ Man will offenbar auf diese Weise etwas Dauerndes, der Verwesung nicht so leicht Unterworfenen von seinem Körper als eine Art Sicherung zurückbehalten. Auf einer ähnlichen Vorstellung beruht der in Zakynthos herrschende Brauch, daß der Sohn die Leiche des Vaters mit einem Faden abmißt und diesen als Glückspfand aufbewahrt.⁴ Im parnasischen Arachova ist dieser Brauch noch weiter ausgedehnt, indem hier von jedem verstorbenen Familiengliede das Maß mit einer Schnur genommen wird, die man dann um den großen Querbalken des Hauses schlingt und herabhängen läßt.

In manchen entlegeneren Gegenden ist es üblich, daß ein Teil der Frauen, die um den Sterbenden versammelt gewesen sind, sich nach dem Eintritt des Todes aus dem Sterbehause wegbegibt und das Ereignis der ganzen Bevölkerung verkündet. So auf Syme nach *Σύλλογος* XIX 239.

Nachdem der Leichnam gewaschen und angekleidet ist, wird er in der Mitte der Halle, d. h. des Empfangsraumes aufgebahrt. Das ist die *πρόθεσις* der Alten. Auf Kypros bleiben die Türen des Gemachs, in dem

¹ *Σύλλογος* VIII (1874) 428 Anm.

² Abbot a. a. O. — Das Schmücken des Toten mit seinen besten Kleidern auch bei anderen Völkern, z. B. bei den Sachsen Siebenbürgens (Schuller I 56). Ebenso bei den esthländischen Schweden usw.

³ *Σύλλογος* a. a. O. — Diese Sitte besteht auch im Siebenbürger Sachsenlande. Die dem Leichnam von Fingern und Zehen abgeschnittenen Nagelschnitzel werden dort in ein Tüchelchen gebunden und unter einem Balken der Zimmerdecke oder auf einem Schlüsselrahmen verborgen, damit das Glück des Hauses mit dem Toten nicht verlorengelange, oder — nach anderer Deutung —, damit der Tote nicht noch mehr Familienglieder nach sich ziehe: Schuller a. a. O. I 43. Verschieden davon ist der in Makedonien herrschende Brauch, der sich mit jüdischem, türkischem und russischem deckt: Abbott 214 f.

⁴ Erzherzog Ludwig Salvator *Zante*. Allg. Teil S. 435. — Zwischen einem lebendigen oder toten Körper oder auch seinem Abbild einerseits und dem von ihm genommenen Maße andererseits besteht nach der Volksanschauung ein sympathetisches Verhältnis, daher auch die Maße von Reliquien und Heiligenbildern als Amulette getragen werden. Vgl. das in den *Neuen Jahrb.* XXXI 1913, I. Abt., 603 von mir Bemerkte.

der Tote aufgebahrt ist, alle geöffnet: Sakellarios *Κυπρ.*³ I 737; offenbar, damit die Seele hinausfliegen kann. Der Tote wird so gelegt, daß die Füße nach der Tür gekehrt sind, durch welche er hinausgetragen werden soll.¹ Das Haupt ruht auf einem Kissen, die Hände und Füße werden kreuzweise zusammengebunden. Auf Zakynthos geschieht das Binden der Hände mittels einer roten Schnur, eine Besonderheit, die Beachtung verdient. Denn die rote Farbe, der wir gleich nachher noch einmal begegnen werden, spielt als symbolischer Ersatz des Blutes, d. i. des Lebenssaftes, im Totenkult seit uralten Zeiten eine große Rolle², und es ist demnach wahrscheinlich, daß hier das Rudiment einer primitiven Anschauung unbewußt sich erhalten hat.³ Kinder, Jungfrauen und ledige Männer unter dreißig Jahren erhalten einen Blumenkranz (Blumenkranz für junge Mädchen oder Kinder auch nach Vrétó *Mélanges* S. 30); war der Gestorbene verlobt oder neuvermählt, wird ihm der Hochzeitskranz aufgesetzt.⁴ Im Bezirk Samos auf Kephalaria drückt man dem Ledigen einen aus Baumwolle und rotem Band gefertigten Kranz aufs Haupt⁵, während man dem Verheirateten den Hochzeitskranz zerknickt auf die Brust legt.

Am Lager des Toten werden Kerzen angezündet, eine oder zwei zu Häupten, eine zu seinen Füßen.⁶ In Mykonos stellt man zwei mit far-

¹ Παρνασσός XV (1892) 846 (Zakynthos). — So ist bekanntlich schon bei Homer *Il.* XIX 212 der Leichnam des Patroklos gebettet *ἀνὰ πρόθυρον τετραμύενος*. Vgl. dazu Rohde *Psyche* I² 23 A. 2.

² F. v. Duhn, „Rot und Tot“, in diesem *Archiv* IX (1906) 1—24, und dazu A. Sonny ebenda S. 525—529. — Vielleicht hängt damit auch die in einem Volkslied begegnende merkwürdige Vorstellung zusammen, daß die Wohnung des Charos in der Unterwelt von außen rot, innen schwarz ist. Vgl. *Volksleben der Neugriechen* 246.

³ Wenn Protodikos a. a. O. 11 berichtet, daß die Füße des Verstorbenen mit schwarzen Bändern gebunden werden, so besagt das natürlich nur, daß die vom Christentum vorgezogene Trauerfarbe sich auch in Griechenland zu meist durchgesetzt hat.

⁴ Παρνασσός a. a. O. 845. Abbott 193. M. P. Vrétó *Mélanges néohelléniques* (Athen 1856) 30. Etwas abweichend Kanellakis a. a. O. 339: *ἐὰν μὲν ὁ θανὼν εἶνε ἄγαμος ἢ νεόνυμφος, θέτουσιν ἐπὶ τῆς ἄκρας τοῦ φερέτρον πρὸς τὴν κεφαλὴν τοῦ νεκροῦ στέφανον· ἐὰν ὅμως εἶνε προβεβηκυίας ἡλικίας, οὐχί.*

⁵ Es kommt in diesem und den ähnlichen Gebräuchen im Grunde dieselbe Anschauung zum Ausdruck, die im alten Athen zur Aufstellung einer *λουτροφόρος* (d. h. eines Gefäßes zum Wassers schöpfen für das der Hochzeit vorangehende rituelle Bad) auf den Gräbern derer führte, die unvermählt gestorben waren. Man wollte eben denen, die im Leben das Ziel der Ehe nicht erreicht hatten, im Tode dasselbe wenigstens symbolisch zuteil werden lassen: es wurde dem ehelos Verstorbenen als Symbol der Hochzeit eine *λουτροφόρος* dargebracht (Furtwängler).

⁶ Protodikos 11. Abbott 194.

bigen Bändern geschmückte Lampen hin.¹ Auf Kypros werden an der Leiche zwei Kerzen immer brennend gehalten, die eine zu Häupten, die andere zu den Füßen, und eine Öllampe; weiter ein mit Getreide gefüllter Teller neben sie gestellt, auf den man in Kreuzesform zwei ausgelöschte Wachlichter oder zwei kleine Rohrstengel steckt. Unter das Haupt des Toten legt man ein mit Blüten und wohlriechenden Blättern gefülltes Kissen. Zugleich wird unaufhörlich mit Weihrauch geräuchert, bis die Leiche aus dem Hause getragen wird: Sakellarios² I 737. Das Räuchern gleich nach dem Verscheiden bezeugt auch Protodikos S. 11. Ebenso *ibid.* das Anzünden von Lampen oder Kerzen (das ist verschieden von dem Anzünden der Kerzen bei der Prothesis).

In mehreren Gegenden sind mancherlei symbolische Handlungen an der aufgebahrten Leiche üblich. In Kephalaria (Samos) legt man, wenn ein Mann gestorben ist, der kleine Kinder hinterläßt, etwas Brot auf seine Brust und veranlaßt die Kinder, es von da zu nehmen und zu verzehren, ein rührender Brauch, durch den man zu verhindern meint, daß die Verwaisten durch den Verlust ihres Ernährers in Not und Armut geraten. Unter der Landbevölkerung von Leukas² ist die Symbolik noch vollkommener, indem hier das Brot in die rechte Hand des Vaters gelegt wird. Und zwar geschieht dies unmittelbar vor dem Beginn der unten zu beschreibenden Totenklage.³ In dem zakyntischen Gebirgsdorfe Kilioméno pflegen die Eltern auf die Leiche eines ihnen gestorbenen Kindes ein Schloß zu legen, wodurch sie den Todesgott von den anderen, sei es schon vorhandenen oder noch erwarteten Kindern abzuschließen, d. h. sein Herantreten auch an diese zu verhindern glauben.⁴

Es kommt auch noch öfters vor, daß man Gegenstände, die dem Verblichenen teuer waren, ihm mitgibt. In Makedonien legt man das Spielzeug eines Kindes, Bücher und Schreibzeug eines jungen Schülers, Schmucksachen eines Mädchens in den Sarg, um mit dem Körper begraben zu werden: Abbott *Macedonian Folklore* 197.

¹ Bent *The Cyclades* 217 (wohl nach Protodikos 11).

² *Σύλλογος* v. Konstantinopel VIII 428 Anm.

³ Eine ähnliche Sitte, welcher jedoch im J. 1828 durch einen Pfarrer ein Ende gemacht wurde, bestand in Großeltingen im schwäbischen Rieß, wo die Ortshebamme das Kind, dessen Vater oder Mutter beerdigt werden sollte, zum Grabe führte, an das Lebkuchen, in Papier eingewickelt, gelegt waren. Diese wurden dem Kinde gereicht unter der Versicherung, daß der oder die Verstorbene sie noch aus Liebe zu ihm gegeben habe. Dann erst folgte der Grabesang: Anton Birlinger *Aus Schwaben*, Neue Sammlung II 321.

⁴ In der mir gegebenen Erklärung hieß es: *διὰ τὰ ἀποκλείουσι τὸν Χάρον*; vgl. dazu unten! Dazu stellt sich der ostpreussische Aberglaube, nach welchem auf der Türschwelle, über welche die Leiche getragen wird, eine Axt oder ein Schloß legen muß: Wuttke 464 § 736.

Iliakopulos berichtet, daß die die Leiche seiner verstorbenen Schwester umstehenden befreundeten Frauen ihn baten, der Toten ihren Kamm und Nadeln in den Sarg zu legen: Παρνασσός XV (1892) 846 (bezüglich auf Zakynthos); vgl. dazu die grönländische Sitte bei Tylor *Primitive Culture* I 440 (I 480 d. deutschen Übers.).

Kamm und Spiegel legen auch die Chewsuren dem Toten an die Seite: Sartori *Sitte und Brauch* I 135 f., Radde *Die Chewsuren und ihr Land* 94 und *Globus* LXXVI 209.

Nach Leukias Ἀνατροπή 30 wird dem Verstorbenen sein Fingerring mitgegeben. Auch für Thrakien bezeugt: Θρακική Ἔπετ. I 196: Der Fingerring wird als unerläßlich notwendig betrachtet für alle Toten, tragend die Anfangsbuchstaben des Namens und die Zeit des Todes.

Manches wird als Reisezeherung mitgegeben oder als Reisegeld. So wird an manchen Orten wohl auch die in den Mund oder auf die Brust gelegte Münze aufgefaßt, ferner die κόλλυβα. Reste von Speisen sind auch in etruskischen Gräbern mehrfach gefunden worden, s. *Notizie degli scavi* 1897, 243—282. Daß selbst in dem hochzivilisierten Deutschland hie und da noch solche primitive Denkweise fortlebt, zeigt das von Franz Rapp in diesem *Archiv* XVI (1913) 320 Mitgeteilte.

Die Leiche wird bewacht, damit nicht eine Katze über sie springe: Abbott 194. Ausführlicher handelt Abbott darüber S. 219, wo es heißt, das Springen einer Katze über den auf dem Paradebett liegenden Leichnam führe auch in Makedonien Vampirismus herbei. Daher werde der Tote die Nacht über durch Verwandte und Freunde bewacht. Wenn trotz ihrer Wachsamkeit eine Katze über den Leichnam springe, werde letzterer sofort durchbohrt mit zwei großen Packnadeln, damit Unglück vorgebeugt werde. Das geschieht wohl, um den eingedrungenen Dämon zu vernichten? Vgl. die gegen die Nachzehrer angewandten Mittel in meinem *Volksleben* 162. Bei Abbott S. 220 werden dann Beispiele für diesen Aberglauben bei anderen Völkern angeführt (Serbien, Bulgarien, Ukraine; s. noch Ralston *Songs of the Russian people* S. 412, auch für England).

Dieser Aberglaube ist allgemein in Griechenland (auch Kleinasien: Carnoy-Nicolaides in dem unten S. 295 Anm. Z. 11 v. u. zitierten Werk 320). In Arachova glaubt man, daß, wenn eine Katze über den Toten springt, dieser zum Nachzehrer werde. Die Katze ist eben ein Teufelstier. Sie hat den Teufel in sich nach dem Glauben der Arachoviten. Sie ist „ein sehr gewöhnliches, oft gespenstiges Hexentier“ (Wuttke³ § 173, S. 127). Wenn schwarze Katzen sieben oder neun Jahre alt werden, werden sie selbst zu Hexenwesen (ebenda § 173, S. 128).

Auf Kypros wacht einer in der Nacht an der Leiche, damit nicht auf sie eine Katze springe und der Tote zum Gespenst werde (στοι-

χειωθή): Sakellarios Κυπριακά² I 737. Auch in Stenimachos (Eparchie von Philippopolis) läßt man nachts den Toten nicht allein, aus Furcht, daß er zum Vampyr werde (μη βροκολακιάση): Πανδώρα XI 449.

Die durch den Tod vom Körper getrennte Seele geht nach der Volksansicht nicht sofort in das Jenseits ein, sondern schweift noch eine Zeitlang auf Erden umher und hält sich besonders in der Nähe des Leichnams auf, mit dem sie sich wiederzvereinigen oder wenigstens in einer gewissen Verbindung zu bleiben strebt. Dieser Zustand ist von verschiedener Dauer. Nach einer auf den ionischen Inseln mehrfach begegnenden Vorstellung beschränkt er sich auf die ersten drei Tage nach dem Ableben, d. h. er währt bis zum ersten Totenopfer. Weit verbreiteter aber ist die andere Anschauung, die ihn bis zum vierzigsten Tage nach dem Tode ausdehnt, an welchem, wie wir später sehen werden, die Zeit der tiefen Trauer abschließt. Die Seele wird nicht als ein rein geistiges Wesen gedacht, wohl aber als ein sehr kleines, unscheinbares Ding, das überall haften und daher auch leicht den Blicken verborgen bleiben kann. Infolge ihrer Körperlichkeit bedarf sie auch der Speise und des Tranks. Daher stellt man Brot und Wasser zu ihrer Nahrung in das Sterbezimmer¹ und kehrt dieses drei Tage hindurch nach dem Todesfall nicht aus, um zu verhüten, daß die zu Besuch weilende Seele des Verstorbenen vertrieben werde.² Auf Kephalaria herrscht der Glaube, daß sie in den drei ersten Nächten alle die Orte aufsucht, die der Tote bei Lebzeiten betreten hat. War dieser ein guter Mensch, so stellt sie sich als ein weißes Wölkchen oder eine kleine Baumwollkugel dar; im entgegengesetzten Fall als eine schwarze. Die so erscheinende Seele wird mit dem Ausdruck στοιχειό³ bezeichnet. Auf Kythera zündet man da, wo das Bett des Verstorbenen gestanden hat, drei Tage lang ein Stück in Öl getränkter Baumwolle an „für die Ruhe seiner umherfliegenden Seele“.⁴ Nach Bybilakis *Neugriech. Leben* 67 f. pflegt man vierzig Tage lang nach dem Tode ein mit Wasser gefülltes Gefäß in das Sterbezimmer zu stellen und eine Lampe fortwährend brennend zu erhalten. An dem Wasser soll die in Gestalt einer Biene⁵ zurückkehrende Seele sich erquicken. Da der Verfasser

¹ So auf Zakynthos nach meiner eigenen Erkundung, die auch bestätigt wird bei Erzherzog Ludwig Salvator *Zante*, Allgem. Teil S. 435.

² L. Salvator a. a. O.

³ *Νεοελληνικά Ἀνάλεκτα* II 322. Über die Bedeutung von στοιχειό s. mein *Volksleben der Neugr.* 183. Zur Sache vgl. die Meinung der Tiroler Bauern, nach welcher die Seele eines guten Menschen beim Tode in Gestalt einer kleinen weißen Wolke aus seinem Munde geht: Tylor *Pr. Cult.* I 391 (I 427 d. d. Übers.).
⁴ Πανδώρα XV 133.

⁵ Über die wechselnden Vorstellungen von der Gestalt der freigewordenen Seele und ihre Verwandtschaft mit altgriechischen vgl. *Volksleben der Neugr.* 229.

allgemein von einer „bei den Griechen“ üblichen Sitte spricht, hat er offenbar nicht bloß seine kretische Heimat im Auge. Wilhelm Barth, der von Griechen aus vielen verschiedenen Gegenden Erkundigungen über die bestehenden Totenbräuche eingezo-gen hat, bezeichnet denn auch in Ilbergs *Neuen Jahrbüchern* V 1900, S. 180 das vierzig-tägige Verweilen der Seele um die Stätte ihrer früheren Tätigkeit herum als eine „in ganz Griechenland“ herrschende Anschauung und berichtet, man stelle daher „an vielen Orten“ diese Zeit hindurch ein Glas Wasser in das Fenster oder in das Sterbezimmer, damit die Seele ihren Durst lösche, in einigen Gegenden, z. B. im lakonischen Vrsthena, dazu auch etwas gekochten Weizen, aber nur auf drei Tage, als Nahrung für sie.¹ Kanellakis *Χριστὰ Ανάλεκτα* 341 bezeugt für die Landbewohner von Chios, daß sie vierzig Nächte hindurch ein Licht im Sterbezimmer anzünden, und fügt hinzu, daß nach ihrer Meinung vor Ablauf dieses Zeitraumes die Seele des Toten nicht in den Hades hinuntergelange, sondern an dem Orte, wo er sein Leben beschlossen hat, umherstreiche.

Die im vorstehenden zusammengestellten Anschauungen und Bräuche haben ihre mehr oder minder genauen Parallelen in vielen anderen Ländern, und es ist beachtenswert, daß auch da das Zeitmaß schwankt, in welchem man die Seele eines Verstorbenen sich noch auf Erden weilend denkt, aber den vierzigsten Tag nach dem Tode nicht überschreitet.² So z. B. wurden ehemals in Nordschottland in der Nacht nach dem Begräbnis Brot und Wasser in den Wohnraum gestellt, wo der Leichnam gelegen hatte. Und bei den Bulgaren setzt man im Sterbezimmer drei Tage lang Butter und Wein für die noch immer im Hause herumirrende

¹ Auf Kypros wird nach Sakellarios *Κυπριακά*² I 737 neben den aufgebahrten Toten ein mit Weizen angefüllter Teller gestellt, auf dem kreuzweise zwei ausgelöschte Kerzen oder zwei kleine Rohrhalm gesteckt sind. Nach den Worten des Berichterstatters muß man annehmen, daß Weizen in seinem natürlichen Zustande gemeint ist, nicht gesottener, d. h. die später zu besprechende Kollyva. Der Teller mit den Getreidekörnern wird dann bei der Beerdigung ins Grab geworfen (S. 738). Barth a. a. O. 186, Anm. 2 möchte mit diesem Brauche die von Brückner und Pernice in attischen Brandgräbern gefundenen Scherben von Tellern (*Athen. Mitteil.* XVIII 158) in Zusammenhang bringen. — Abweichend vom sonst Üblichen ist auf Kypros auch, daß nicht nach dem Tode, sondern erst nach der Bestattung drei Tage und Nächte hindurch ein Licht am Bette des Abgeschiedenen brennt und fortwährend mit Weihrauch gerüchert wird.

² Ich kenne nur eine einzige Ausnahme von dieser Regel aus der Oberpfalz, wo man an die Rückkehr eines Gestorbenen in sein Haus auf sechzig Tage glaubt (Wuttke³ 470 § 748). Allein da handelt es sich um einen ganz besonderen Fall, der mit dem hier behandelten Gegenstande keinen Zusammenhang hat.

Seele hin.¹ Im Vogtland spricht man von einer Rückkehr des Toten in sein Haus neun Tage nach dem Hinscheiden (Wuttke³ S. 469, § 747. J. von Negelein *Zeitschr. des Vereins für Volkskunde* XI, 1901, S. 19, Anm. 5). Beim russischen Landvolk ist der Glaube sehr verbreitet, daß die Geister der Abgeschiedenen ihre alten Wohnungen während eines Zeitraumes von sechs Wochen — unter denen als einer Rundzahl offenbar vierzig Tage zu verstehen sind — wieder besuchen und da essen und trinken und die Trauer der Leidtragenden überwachen, worauf sie nach der andern Welt davonfliegen. In gewissen Bezirken werden Brotkrumen auf einem Stück weißer Leinwand währenddessen ans Fenster gesetzt, wohin, wie man meint, die Seele in Gestalt eines Vogels kommt, um davon zu genießen (Ralston S. 118. Vgl. ebenda S. 111 oben). Weitere Belege für den Glauben an ein Umherirren der Seele bis zum vierzigsten Tage und ihre Einkehr in die frühere Wohnung, sowie für ihre Pflege seitens der Hinterbliebenen sowohl bei niederen als auch bei höher stehenden Rassen bietet Sartori in dem angeführten *Programm* an mehreren Stellen: s. S. 32^b. 43^a. 69^b. Das hohe Alter dieser Anschauungen und Sitten können wir aus Herodot IV 73 erkennen, wo von den Skythen berichtet wird, daß sie ihre Toten vierzig Tage lang zu Wagen bei den Freunden herumführen und bewirten ließen. Über den vierzigsten Tag in der christlichen Kirche: Lippert *Christentum, Volksglaube u. Volksbrauch* 266.

Die bekannte Sitte der alten Griechen, dem Leichnam ein Geldstück in den Mund zu legen, war unter den Landleuten bis in die neuere Zeit hinein eine weitverbreitete Gepflogenheit² und ist ohne Zweifel auch heute noch nicht überall erloschen. Am Ende des 19. Jahrhunderts herrschte sie noch in einigen Dörfern Thrakiens³, und Abbott, dessen volkskundliche Studien in den griechisch redenden Teilen Makedoniens den Jahren 1900—1901 angehören, bezeugt ihr Fortbestehen für einige Bezirke dieses Landes.⁴ Und zwar verbindet man damit in manchen Gegenden wirklich den Gedanken an ein Fährgeld für den Totenschiffer.

¹ Sartori *Die Speisung des Toten*. Progr. des Gymn. zu Dortmund 1903, 42^b, wo noch anderes mehr. Vgl. auch das S. 30^a über die Tagalen der Philippinen Gesagte.

² S. mein *Volksleben* 286 ff. Zum Vorkommen von Geldstücken in christlichen Gräbern trage ich nach, was ein Lehrer Marangos im *Σύλλογος* VIII 455 Anm. aus seiner Kindheit (um 1854) bezeugt, daß auf dem Friedhof des hl. Athanasios beim leukadischen Dorfe *Καμηλιό* von ihm und seinen Spielgenossen fast in jedem Schädel oder da, wo er lag, eine venezianische oder byzantinische Münze gefunden worden sei.

³ *Θρακική Ἐπετηρίς* I (1897) 196.

⁴ *Macedonian Folklore* 193, wonach das Geldstück unter die Zunge oder in den Schoß des Verstorbenen gelegt wird.

Denn wenngleich der neugriechische Charos ganz vorherrschend als Repräsentant des Todes überhaupt und als Beherrscher des Hades gilt, so ist er doch auch als dahin übersetzender Fährmann noch nicht völlig vergessen, ein allerdings befremdlicher, aber schon im hellenistischen Zeitalter sowie bei den Etruskern nachweisbarer Dualismus der Anschauung.¹ Es gibt Volkslieder, in denen die Vorstellung einer Überfahrt in die Unterwelt mehr oder weniger deutlich zum Ausdruck kommt, und in einem von ihnen (unten Anm. 2, Nr. 3) führt Charos das mit den Toten beladene Schiff.²

In Zakynthos erhielt ich seinerzeit Mitteilung von der merkwürdigen Äußerung eines Bauern aus dem Dorfe Lithakiá, daß ein *στριγγλοπούλι* (oben S. 282) ständig auf dem Mastbaum seiner Barke sitze. Daß die Griechen Kleinasiens noch im vorigen Jahrhundert an den in die Unterwelt übersetzenden Totenschiffer glaubten und die dem Leichnam in den Mund gelegte Münze *περατίλι*, d. i. Überfahrtsgeld, nannten, habe ich a. a. O. 238 schon erwähnt. Es mag daher auch das Beileidswort, dessen man sich in der Umgegend von Samos auf Kephalaria nach der Rückkehr vom Begräbnis ins Trauerhaus zu bedienen pflegt, *αὐτὸ τὸ πέραμα δὲ ἀπεράσσουμεν ὅλοι*, ursprünglich einen auf das gleiche hinauslaufenden Sinn gehabt haben, zumal da durch ein bestimmtes Zeugnis feststeht, daß es auf den Dörfern der genannten Insel bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts herkömmlich war, dem Toten ein Geldstück in den Mund zu geben (*Volksleben* 238). Aber nicht überall, wo dieser letztere Brauch noch sein Dasein fristet, wird an ein Fährgeld für Charos gedacht. An manchen Orten, wie in der Gegend des Parnasos (Arachova), ist die mitgegebene Münze vielmehr ein Brückenzoll. Denn man glaubt dort, daß über den Strom, den die Seelen der Verstorbenen zu überschreiten haben, um in die Unterwelt einzugehen, eine äußerst schmale Brücke, eine Haarbrücke, führt, und daß hier eine Gebühr entrichtet werden

¹ Vgl. mein *Volksleben* 237. Der etruskische Charun, in der Regel, wie Charos im heutigen Griechenland, allgemeiner Todesdämon und als solcher mit einem Hammer ausgerüstet, führt auf einigen Denkmälern doch auch wiederum ein Ruder: O. Waser *Charon, Charun, Charos* (Berlin 1898) 82.

² Zu den ehemals von mir angeführten Liedern sind jetzt noch folgende hinzuzufügen: 1. ein manisches im *Παρνασσός* XVII 4:7, Nr. 9 (Variante von Nr. 7 meiner Sammlung); 2. das mit den Worten *Ἐνα καράβι στὸ γιάλο λεβένταις φορτωμένο* beginnende bei Razelu, *Προοίμια μυθολογίων Λακωνικῶν* S. 6; 3. ein epirotisches bei Legrand *Recueil de chansons populaires Grecques* 254 Nr. 125 (Variante von Nr. 2), dessen rein volkstümlichen Charakter D. C. Hesselung *Charos* 49 ganz mit Unrecht (infolge Mißverständnisses einer Stelle) anzweifelt; 4. eines von Astypalaea bei K. Dieterich *Sprache und Volksüberlieferungen der südlichen Sporaden* (Schriften der Balkankommission, linguist. Abt. VII), Sp. 341 oben.

muß.¹ Anderwärts wiederum scheinen sich Anhaltspunkte dafür zu finden, daß die Münze als Zehrpfennig für die Reise ins Jenseits betrachtet wird.² Dafür spricht doch wohl der in einigen Gebirgsdörfern von Zakynthos aus den beiden letztvergangenen Jahrhunderten nachweisbare Brauch, dem Verstorbenen zugleich mit dem Geldstück auch einen Schlüssel zur Öffnung „der Pforten des Paradieses“ sowie einen Kamm, „auf daß er sich kämmen könne“, beizugeben.³

Nunmehr beginnt vor der aufgebahrten Leiche die aus uralten Zeiten überkommene feierliche Totenklage, die man sich hüten muß mit den ersten Schmerzausbrüchen unmittelbar nach dem Eintritt der Katastrophe zu verwechseln, wiewohl manches auch beiden gemeinsam ist. Sie besteht in einem gesanglichen Liedervortrag und hat sich nicht bloß in einigen Teilen Griechenlands erhalten, wie O. Benndorf meinte⁴, sondern wird noch überall von der ländlichen und in weniger vom Verkehr berührten Gegenden selbst von der städtischen Bevölkerung ausgerichtet. Aber nur das weibliche Geschlecht stellt sie an, was wir auch für das Altertum als die Regel anzusehen haben⁵, vielleicht von

¹ Da im klassischen Altertum keine deutliche Spur einer derartigen Vorstellung nachzuweisen ist, habe ich ehemals (*Volksleben* 240) die Vermutung geäußert, daß sie durch die Türken nach Griechenland gekommen sein möge. Denn es gibt eine muhamedanische Überlieferung, nach welcher die Seelen eine Brücke, die dünner als ein Haar ist, überschreiten müssen (Grimm *D. Mythologie* 4 II 696 A. 2). Diese Vermutung erklärt Politis *Παροιμια* III 623 für sehr unwahrscheinlich mit Berufung darauf, daß lange vor Erscheinen der Türken der Glaube an eine schmale Seelenbrücke bei christlichen Völkern vorkommt. Das beweist freilich noch nichts dagegen. Aber es kann sein, daß die Vorstellung schon viel früher auch in Griechenland Eingang gefunden hat. Denn sie ist überhaupt weit über die Erde verbreitet und begegnet selbst bei vielen Naturvölkern, so daß man in ihr einen Menschheitsgedanken, einen „ethnischen Elementargedanken“ (Negelein) erblicken darf. Vgl. die Zusammenstellung von Belegen bei Politis a. a. O. 624 f., denen ich den Bericht im *Globus* LXXVI (1899) 209 hinzufüge, wonach auch die Chewsuren im Kaukasus glauben, daß der Übergang in das Leben nach dem Tode über eine „Brücke aus Haaren“ erfolgt.

² Auch bei anderen Völkern gilt die Totenmünze vielfach als Zehrpfennig für die Reise in die andere Welt; sie soll oft dazu dienen, unterwegs Nahrung zu kaufen: P. Sartori, in diesem *Archiv* II 212 f.

³ Mein *Volksleben* 238 f. Weiteres s. im Anhang I am Schluß der ganzen Arbeit.

⁴ *Griechische und sizilische Vasenbilder* 5.

⁵ Vgl. Pollux *Onom.* VI 202 a. E. Bei Homer *Il.* XXIV 720 f. treten zwar bestellte Sänger als *θηρών ξεαρχοι* an die Bahre Hektors, aber die eigentliche Totenklage, die zugleich ein Preislied auf die Vorzüge und Tugenden des Verstorbenen ist, füllt auch da den nächsten weiblichen Angehörigen, der Gattin, der Mutter und der Schwägerin zu. Auf der beim Vorgebirge Kolias in Attika gefundenen altertümlichen Tonplatte (Benndorf a. a. O. Taf. I mit Text S. 3—5) scheinen die singenden Männer zu Füßen des Toten — die Frauen stehen ver-

den frühesten Zeiten abgesehen. Die Männer dürfen zwar gegenwärtig sein, beteiligen sich aber gewöhnlich nicht selbst an der Zeremonie, sondern verharren während deren Dauer in einem andern Raum.¹

Das Klagelied heißt (τὸ) *μυρολόγι*. Um einen Verstorbenen klagen, beziehungsweise zu seinen Ehren ein Klagelied vortragen, wird durch *μυρολογῶ* bezeichnet, und *μυρολογίστρα* oder *μυρολογίστρια* ist der stehende Ausdruck für eine Klagefrau. Häufig kommen auch die Formen *μυρολόγι* und *μυριολογῶ*, seltener *μυριολογίστρα* vor. Das sind offensichtlich jüngere, durch volksetymologische Angleichung an *μύριοι* entstandene Bildungen, entsprechend Zusammensetzungen wie *μυριοπαίνῶ* und *μυριοπαρακαλῶ* bei Passow *Popul. Carmina Graeciae recent.* 257 Nr. 354, 2 und 259 Nr. 357, 5. Was den Ursprung der Wörter betrifft, so billige ich die von Korais *Ἄπαντα* II 255 und IV 345 nach dem Vorgang von Du

einigt in unmittelbarer Nähe von ihm — den *θρήνων ξίραχοι* der *Ilias* zu entsprechen. In der Malerei der weißgrundigen attischen Lekythen dagegen sind meines Wissens ausschließlich Frauen bei der Totenklage anwesend. Vgl. Bendorff S. 7 und Taf. XXXIII. (Das zu München 1914 erschienene Werk von Walter Riezler über diese Vasengattung steht mir nicht zu Gebote, enthält aber nach den mir zu Gesicht gekommenen Anzeigen kein Bild, das die Totenklage während der Prothesis zum Gegenstand hätte.) Der Klage des Vaters an der Leiche des verstorbenen Sohnes bei Lukian *de luctu* 13, welcher übrigens nicht bloß griechischen Brauch im Auge hat, ist schon in Anbetracht des von der Schrift verfolgten Zweckes kein sonderliches Gewicht beizumessen, und sie kann jedenfalls nur als eine Ausnahme von der Regel angesehen werden, wie ja auch aus den Worten zu Anfang des Kapitels *εἰδ' ἡ μήτηρ ἢ καὶ νῆ Δί' ὁ πατήρ ἐκ μέσων τῶν συγγενῶν προελθῶν* usw. sich ergibt. Nicht mehr will es besagen, wenn Digenis an der Leiche seiner Mutter die Totenklage anhebt in dem nach ihm benannten byzantinischen Epos IX 3013 ff. (S. 248 der Ausgabe von Sathas-Legrand), dessen Verfasser, beiläufig bemerkt offenbar volkstümliche Klaggesänge seiner Zeit zugrunde gelegt hat, da er inhaltlich sich mehrfach mit heutigen berührt, oder wenn es in dem Gedicht Belthandros und Chrysantza V. 1162 (Elissen *Analekten der mittel- und neugriechischen Literatur* V 117) heißt: *Ποῦ τοῦ πατρός σου ὁ κλανθμός, ποῦ καὶ τοῦ ἀδελφοῦ σου* usw. Das sind vereinzelte Abweichungen von einer durchaus nicht auf Griechenland beschränkten, sondern ganz allgemeinen Sitte: überall auf der Erde liegt die Totenklage den Frauen ob. Vgl. Böckel *Psychologie der Volksdichtung* 2 97 ff. Was endlich von Carnoy-Nicolaides *Traditions populaires de l'Asie mineure (Les Littératures popul. de toutes les nations* t. XXVIII, 1889) 269 ff. nach der Mitteilung eines griechischen Knaben aus dem lesbischen Dorfe Plagia in französischer Übersetzung veröffentlicht worden, das ist keineswegs ein *myriologue d'un père sur son fils*, wofür es sich in der Überschrift ausgibt, sondern ein Gemisch aus mehreren Liedern, von welchen kein einziges inhaltlich auf die Klage eines Vaters hinweist, die vielmehr alle deutlich weibliche Urheberschaft verraten. Man wundert sich höchlich, daß die Herausgeber diesen Sachverhalt nicht selbst bemerkt haben.

¹ Vgl. Fauriel *Neugriechische Volkslieder* I, Einleitung S. XXVI. Protodimos 12. Kanellakis *Χιωνά Ἀνάλεκτα* 336.

Cange aufgestellte Ansicht, wonach der erste Bestandteil der Komposition auf die Wurzel von altgriech. *μύρομαι* zurückgeht, einem Verbum, das sich in nordgriechischen Landschaften bis auf die Gegenwart erhalten hat.¹

Zu der Zeremonie der Totenklage finden sich außer der Verwandtschaft auch die Nachbarinnen und Freundinnen des Trauerhauses und selbst Fernerstehende ein. In den Landstädten und Dörfern wird ein Todesfall eben als ein die ganze Gemeinde berührendes Ereignis angesehen, und je mehr Menschen zusammenströmen, für um so höher gilt, wie ja überall in der Welt, die Ehrung des Verstorbenen. Dazu kommt, daß Frauen, die selber vor nicht langer Zeit einen der Ihrigen verloren haben, die Gelegenheit ergreifen, um dem auf der Bahre Liegenden Grüße und andere Aufträge oder ein kleines Labsal, ja wohl auch einen Brief zur Überbringung an den teuren Vorangegangenen mitzugeben.² Vgl. auch unten S. 304 u. 307.

¹ Aus Epiros ist die Redensart *κλαίει καὶ μύρεται* bezeugt (*Πανδώρα* IX 341), und übereinstimmend damit heißt es in einem thessalischen Volkslied bei Passow a. a. O. 247 Nr. 336, 3: *Κ' ἐγὼ σὲ κλαίω, σὲ μύρομαι στὰ μαῦρα φορεμένη.* — Die Ausführungen von John Schmitt *Indogerm. Forschungen* XII (1901) 6 ff., der die Ableitung von *μοῖρα* vertritt, wie schon andere vor ihm (vgl. z. B. J. N. Stamatelos *Σύλλογος* von Konstantinopel VIII 375), und demgemäß die betreffenden Wörter mit *οι* schreibt (so neuerdings auch Politis), haben mich nicht überzeugt. Aber richtig hat auch Schmitt die Form *μυριολογῶ* als spätere Bildung erkannt und festgestellt, daß sie in den früheren Sprachdenkmälern nicht angetroffen wird.

² Der Brauch, Verstorbenen etwas zur Bestellung an früher Abgeschiedene aufzutragen, den ich selber auf den ionischen Inseln vorfand, ist allgemein in Griechenland unter dem Volke verbreitet. Daß Frauen einen Apfel oder eine andere Frucht zu den Füßen der aufgebahrten Leiche in der oben angegebenen Absicht niederlegen, berichtet Vrétó a. a. O. 33 f. In Makedonien wurde einst zwar nicht bei der Totenklage im Hause, aber in der Kirche unmittelbar vor der Bestattung eines jungen Mädchens eine Frau beobachtet, die eine Quitte in den Busen der Toten steckte zur Übermittlung an ihren einige Wochen zuvor gestorbenen Sohn: Newton *Travels and discoveries in the Levant* II 11; s. ferner Abbott a. a. O. 197. Von Briefen an Verstorbene ist in den Volksliedern mehrfach die Rede. Bei Passow *P. C.* 264 Nr. 373, 4 f. spricht der Tote zu den ihn umringenden Frauen: *Ὁπῶχει λόγ' ἄς τότε πῆ, καὶ μήνυμ' ἄς μη-νόση. Πῶχει πολὺ παράπονο, ἄς κάμ' γραφήν ἢ στείλῃ,* und ein Klaggesang aus Lakonien redet einen verstorbenen Oheim mit den Worten an: *Θὲ ἢ σὰς δάσω μιά γραφή, Γιὰ ἢ τῆ πᾶς στή φυλακῆ (d. i. στὸν ἄδην), Καὶ δὸς τῆνε τοῦ πάππου μου usw. (Πανδώρα XX 219).* S. ferner das Märchen „Die Sendung in die Unterwelt“ in meiner Sammlung S. 125 ff. Diese Sitte hat, offenbar in Verbindung mit der Tatsache, daß Sterbende öfters unruhige Bewegungen mit den Händen machen, die den Eindruck erwecken, als ob sie etwas greifen wollten, auch zu einigen sprichwörtlichen Redensarten geführt. Man sagt von einem schwerkranken, seinem Ende nahen Menschen: *μαζώνει γραφαῖς (Πανδώρα X 430) oder μαζέυει γραφάδαις (Benizelos Παροιμίαι 2 172 Nr. 60) oder*

In erster Linie sind es die nächsten Angehörigen, die die feierliche Totenklage anstellen, insbesondere die Mutter, die Schwester, die Gattin des Verschiedenen. In vielen Gegenden, nicht bloß in Kleinasien und auf den Inseln des Archipels, wie Fauriel berichtet¹, aber allerdings nicht überall²), gibt es berufsmäßige Klageweiber, die herangezogen werden entweder als Vertreterinnen der durch den Todesfall betroffenen Familien oder zur Ablösung der erschöpften Trauerversammlung. Denn die Totenklage währt oft stundenlang und wird bis zum Erscheinen der Priester fortgesetzt. In Epiros pflegt man beim Tode eines Greises oder einer Greisin besondere Frauen zu ihrer Ausrichtung zu dingen, während ein in jugendlichem Alter Verstorbener von den Verwandten allein beklagt wird.³ Die gedungenen Klageweiber, denen der Name *μυρολογοίστριαι* zunächst und eigentlich zukommt, werden gewöhnlich durch Nahrungsmittel oder ein Kleidungsstück, seltener durch Geld entlohnt.⁴ Ehedem wurden diejenigen von ihnen, welche den Ruf besonderer Geschicklichkeit genossen, selbst von einer Insel zu andern gerufen.⁵ Übrigens steht ihre Tätigkeit als heuchlerischer Lohndienst in Mißachtung.⁶

μαρτεία γράμματα γινὸς τοὺς ἀποθαμμένους (Benizelos *ebda.* 150 Nr. 2). Daß wir es hier mit uralten, aus primitiver Denkweise hervorgegangenen Bräuchen zu tun haben, liegt auf der Hand. Sie sind bei den verschiedensten Völkern nachweisbar. So werden z. B. von den Sachsen Siebenbürgens in der Totenklage häufig den Beklagten Grüße an früher Verstorbene aufgetragen: Schuller a. a. O. II 31. Und in einem „Vocero“ Korsikas wird ein Toter gebeten, einen Brief an vorangegangene Verstorbene mitzunehmen: Böckel² a. a. O. 107 nach Fée *Voceri* 190 und Ortoli *Les Voceri de l'île de Corse* 93. Aus alter Zeit besitzen wir eine wichtige Nachricht bei Diod. V 28 a. E., nach der die Galater bei Leichenbestattungen auf den Scheiterhaufen Briefe für die vorher verstorbenen Angehörigen zu werfen pflegten.

¹ Einleitung S. XXVI der d. Übers.

² So z. B. nicht in Vathy auf Ithaka, wie dortige Frauen, von denen ich mir Myrologien diktieren ließ, ausdrücklich versicherten; auch nicht auf Zakyntos, wo übrigens die Totenklage nicht mehr in der Stadt, sondern nur noch auf den Dörfern, besonders denen des Berglandes üblich ist. Daß hier keine bezahlten Klageweiber vorkommen, haben mir mehrere Gewährsmänner bestätigt, z. B. Barbionis und der Priester vom h. Georg. Es sind treue Diener des Hauses oder eben alle des Dorfes, die sich darauf verstehen.

³ Mitteilung von Dimitrios Chasiotis aus dem Dorfe Vitsa im epirotischen Bezirk Zagori.

⁴ D. Chasiotis. Ferner Abbott *Maced. Folk.* 194. Vrétó *Mélanges* 32. Vgl. auch Bybilakis 64. Tournefort *Voyage du Levant* I 51^b der Amsterdamer Ausgabe von 1718.

⁵ Bent *The Cyclades* 215.

⁶ Protodikos 12. — Daß gewerbsmäßige Klageweiber auch bei anderen Völkern zum Teil noch heute vorkommen oder bis vor nicht langer Zeit vorkamen, ist bekannt. Bei den Rumänen Siebenbürgens wurden solche im vori-

Die Zeremonie vollzieht sich in einer feststehenden Ordnung. Die Frauen sitzen, voran die Angehörigen nach dem Alter und dem Verwandtschaftsgrade¹, gewöhnlich mit aufgelöstem Haar², um die Leiche. An manchen Orten wird die Benutzung von Stühlen als der Trauerbetätigung unangemessen betrachtet, und man läßt sich daher auf dem Fußboden nieder³ oder auf eigens zu dem Zwecke hergerichteten Brettersitzen.⁴ Auf Kephalaria (Samos) bilden die Klagenden eine Kette, indem sie einander an den Händen fassen. Das gleiche wird auch aus den Dörfern von Leukas berichtet.⁵ Gewöhnlich hebt von den Verwandten des Toten die am stärksten Niedergebeugte mit der Klage an oder auch diejenige, der die beste Stimme und die größte Fertigkeit im Vortrag zu Gebote steht. Die Klagelieder werden von den Teilnehmenden abwechselnd nach einer ernsten, traurigen Weise gesungen, wobei hie und da Schütteln der Haare zur Beobachtung des Taktes⁶ und andere rhythmische Bewegungen⁷ stattfinden. Sobald die eine aufhört, tritt eine andere an ihre Stelle. Den Schluß des jeweiligen Gesanges begleitet ein Weheruf, in den die anderen einfallen. Manche dieser Schmerzenslaute gleichen oder ähneln den aus dem Altertum bekannten.⁸

gen Jahrhundert selbst um bedeutenden Lohn testamentarisch bestellt: Wilh. Schmidt *Das Jahr und seine Tage in Meinung und Brauch der Rumänen Siebenbürgens* (Hermannstadt 1866) 40.

¹ Protodikos a. a. O.

² In Kephalaria (Bezirk Samos) binden die Frauen einer Verwitweten bei Beginn der Klage um ihren Gatten das Haar los und streifen ihr auch die Ringe von den Fingern. In den Volksliedern wird der Sitte, zum Zeichen der Trauer mit aufgelöstem Haar zu erscheinen, öfters Erwähnung getan. Der stehende Ausdruck für die Sache ist *ξέπλεγος* (v. *πλέκω* gebildet). Vgl. z. B. Chasiotis *Σύλλογὴ* 179 Nr. 15, 7: *ἔχ' τὰ μαλλιά της ξέπλεγα*. Daher auch der gegen eine Verheiratete ausgestoßene Fluch: *νά σέ ἰδῶ ξέπλεη* (d. i. *ξέπλεγη*): *Ἐφημερίς τῶν Φιλομαθῶν* 1859 S. 994.

³ *Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς ἐταιρείας τῆς Ἑλλάδος* III 337 (Patmos).

⁴ So auf den Dörfern von Chios nach Kanellakis *Χιανὰ Ἀνάλεκτα* 336.

⁵ *Σύλλογος* von Konstantinopel VIII 424.

⁶ Manolakakis *Καρπαθιακά* (Athen 1896) 122.

⁷ Bent *The Cyclades* 217.

⁸ So *ξ ξ ξ ξ*, wie im Altgriechischen, neben *ὄτ ὄτ ὄτ* bei den epirotischen Bäuerinnen (Palimitis *Ἀρχαιολογία Ἑλληνική*, Venedig 1815, II 263); *λελέ* oder *λεί* in Kappadokien und anderwärts (Archelaos *ἹΙ Συνασός* 192 und 249), was ohne Zweifel mit *ἐλεεῦ* Zusammenhang hat; *ιγού-γιά* auf Kreta (*Ἐφημ. τῶν Φιλομ.* 1858, 448), wobei zu bemerken, daß die erstere der beiden Interjektionen lautgesetzlich sowohl aus *ιού* wie aus *ιώ* entstanden sein kann; *ἐνέβαι*, verbunden mit der ersten, zweiten und dritten Person des Pronomens, in Tsakonien (Oikonomos *Γραμματικὴ τῆς Τσακωνικῆς διαλέκτου*, Athen 1870, S. 70 u. d. W.; Deville *Étude du dialecte tzaconien* 43 Nr. 91, welcher wohl richtiger *ἐναίβαι* schreibt und altes *αἰβοῖ* vergleicht).

Im nordöstlichen Lakonien (Vresthena und Umgebung) teilen sich nach Mitternacht die Frauen, die an der Totenklage mitwirken wollen, in zwei Halbchöre, von denen jeder eine Anführerin hat, die niemals ein gedungenes Klageweib ist. Die Anführerin des einen Halbchors gibt das Zeichen zum Beginn der Klage und trägt eine Strophe vor, die zuerst von den Frauen ihres Halbchors, darauf von allen gemeinschaftlich wiederholt wird.¹

Die Myrologien werden zum Teil im Augenblick der feierlichen Begehung von den Versammelten selbst gedichtet, zum andern kommen bereits bekannte Gesänge zur Verwendung, die man je nach den Umständen durch ein leichtes Abweichen vom überlieferten Texte dem vorliegenden Fall anpaßt. Beides vollbringen die Frauen mühelos. Denn der Schatz der in ihrem Gedächtnis bewahrten Volksdichtung stellt ihnen eine Reihe von Ausdrücken, Wendungen und Bildern jederzeit zur Verfügung. Auch lassen sie es nicht an Übungen und Vorbereitungen zur Ausübung ihres Traueramtes fehlen, indem sie bei ihren Feldarbeiten Klagelieder auf eingebilddete Fälle anstimmen² oder einem vor ihnen liegenden Steine, gleich als wäre er ein lebendiges und empfindendes Wesen, alles, was gerade ihr Herz bekümmert, im Gesang vortragen.³ Es versteht sich von selbst, daß die den Angehörigen des Verstorbenen unmittelbar aus tief erregter Seele hervorquellenden Lieder nicht immer oder nicht vollständig in der Erinnerung der Zuhörenden sich erhalten. Aber manche von ihnen bleiben haften, verbreiten sich und werden, wenn auch mitunter gekürzt oder sonstwie abgeändert, Gemeingut eines großen Kreises, der bei gegebener Gelegenheit weiteren Gebrauch von ihnen macht. Diese Gesänge sind also ihrem Ursprung nach durchweg Stegreifdichtungen. Sie preisen die inneren oder äußeren Vorzüge des Abgeschiedenen, ergehen sich in Klagen über seinen Verlust, reden von seinem Fortleben in der andern Welt und von dem Lose der Hinterbliebenen. Neben diesen auf den Toten ausgestellten, persönlich zugeschnittenen Liedern werden aber auch noch andere vorgetragen, die, ohne auf ihn bezug zu nehmen, von Charos, seinem finstern Reich und dessen Bewohnern im allgemeinen handeln und demnach nur dazu dienen können, durch ihre schwermütigen Gedanken und Bilder die Gemüterschütterung und Trauerstimmung zu erhöhen. Auch sie werden gemeinhin als Myrologien bezeichnet, mit einer ähnlichen Begriffserweiterung, wie sie der Name *μυρολογίστρα* erfahren hat, welcher von den berufsmäßigen Klageweibern öfters auf

¹ Ph. Kukulés *Ολυμπιακά* (ἐν Χανίοις 1908) 103.

² Fauriel, Einleitung LXV.

³ Solches geschieht z. B. in Zakynthos, und darauf bezieht sich das Distichon 216 Nr. 69 meiner Sammlung. Vgl. auch ebenda 204 Nr. 60.

alle Klagenden ausgedehnt wird.¹ Die religiösen Vorstellungen, die uns in beiden Arten dieser an der Leiche gesungenen Lieder entgegen-treten, sind fast durchaus heidnisch, nur höchst selten mischt sich ein christlicher Gedanke in ihren Ideenkreis. Die Unterwelt ist der gemeinsame Aufenthaltsort aller Verstorbenen, welche hier, ähnlich den homerischen *εἰδωλα*, als Seelen, aber gleichwohl noch mit dem Schattenbild des auf Erden ihnen eigen gewesenen Leibes umgeben, ein kümmerliches Dasein führen.²

Von Myrologien im eigentlichen und engeren Sinne vermochte Fau-riol, als er seine Sammlung neugriechischer Volkslieder veröffentlichte, nur ein paar dürftige Bruchstücke darzubieten. Heute liegen deren aus allen Teilen der griechischen Lande im Druck vor, obwohl sie an Zahl hinter den allgemeineren, auf die Unterwelt bezüglichen wohl immer noch zurückstehen. Übrigens ist nicht zu bezweifeln, daß auch diese letzteren ganz oder fast ausschließlich von Frauen geschaffen sind, wie denn das weibliche Geschlecht allenthalben auf der Erde einen sehr hervorragenden Anteil am Bestande des Volksgesanges hat.³ Natürlich sind die Erzeugnisse dieser eigenartigen Frauenlyrik nicht alle von gleichem Werte. Aber viele von ihnen zeichnen sich durch eine solche Innigkeit und Tiefe der Empfindung aus und bekunden ein so hohes Maß schöpferischer Gestaltungskraft, daß wir von Bewunderung ergriffen werden, wenn wir bedenken, daß sie von ungebildeten Frauen aus dem Volke herrühren.⁴ Gern versetzt sich der Geist der Dichterinnen in die letzten Gedanken und Gefühle, die den Toten vor dem Abschied von dieser Welt bewegt haben mögen, und verleiht ihnen ebenso schlichten, wie kristallklaren und ergreifenden Ausdruck. Einige Beispiele mögen das Gesagte bestätigen. So heißt es in einem Lied auf eine verstorbene Hausfrau, das ich dereinst auf Kephalaria aus dem Munde einer Bäuerin niederschrieb⁵:

Des Hauses Herrin ist bereit, sie will von dannen ziehen.
An ihrer Pforte kehrt sie um nach ihres Hauses Mitte,
Greift nach dem Schlüsselbunde jetzt, der Zier des schlanken Leibes,
Und wendet sich und wirft ihn hin in ihres Hauses Mitte.
„Die eine wack're Hausfrau ist, die mag nach ihm sich bücken!“

¹ Vgl. die Vorrede zu meiner Sammlung 43.

² Vgl. mein *Volksleben* 243 f. und 246.

³ Vgl. K. Bücher *Arbeit und Rhythmus*⁴ 398. 405 ff. O. Böckel *Psychologie der Volksdichtung*² 88 ff.

⁴ Das gleiche läßt sich auch bei anderen Völkern beobachten. Vgl. Bücher a. a. O. 411.

⁵ Meine Sammlung 159 Nr. 16.

In einem andern Liede, von dem leider nur ein Bruchstück vorhanden ist¹, wird eine Mutter redend eingeführt, die bekümmert fragt, mit welchem Mut sie in den Hades gehen und ihre Kleinen verlassen solle, die morgens und abends weinen und rufen werden: „Mütterchen, wo bist du? In einen schweren Schlaf bist du gesunken und gedenkst nicht unser.“ Öfters haben die Myrologien dialogische Form: der Tote erwidert den um ihn Klagenden, und seine Antwort gipfelt in der Versicherung, daß er auf ewig sie verlasse. In einem aus dem Bergland von Zakynthos stammenden Liede² schließt ein verstorbener Jüngling mit den Worten:

Denn wenn die schwarzen Raben sich in weiße Tauben wandeln,
Dann magst auch du, mein Mütterlein, den Sohn zurückerwarten.³

Ein in Elis heimisches Lied läßt eine Mutter zu ihrem toten Kinde sagen: „Dort, wohin du gehst, mein Kindlein, sieh zu, daß du nicht zu lange bleibst, sieh zu, daß du nicht sechs Monde oder ein Jahr verweilst. Denn sechs Monde sind eine lange Zeit, und ein Jahr zum Rasendwerden.“ Worauf das Kind spricht: „Wollte Gott, es wären nur sechs Monde, wollte Gott, es wäre nur ein Jahr. Ich gehe für immer, Mutter, um nicht zurückzukommen, dem fließenden Wasser gleich, das vorwärts eilt, ohne umzukehren.“⁴

Der Übergang in das Jenseits heißt demgemäß: τὸ ἀγύριον ταξίδι, die rückkehrlose Reise⁵, wie denn ähnliche Umschreibungen auch in den Totenklagen anderer Völker⁶ und in der Weltliteratur⁷ vorkommen. Das Hinsterven in der Blüte der Jugend löst naturgemäß die tiefste Trauer aus. Dem gibt ein auf Kephalaria gesungenes Klage lied bezeichnenden Ausdruck, indem es mit den Worten beginnt:

¹ Passow 260 Nr. 360. ² Meine Sammlung 155 Nr. 10.

³ Der gleiche Gedanke in derselben oder in veränderter Fassung (z. B. „wenn das Meer stillsteht und zum Garten wird“) kehrt in anderen Myrologien wieder. Ganz ähnlich wie oben heißt es auch in einer typischen Elternklage bei den Siebenbürger Sachsen. Vgl. S. 253 f. meiner Sammlung. Übrigens hatte man schon im Altertum zur Bezeichnung unmöglicher Dinge den sprichwörtlichen Ausdruck: λευκοὶ νόρακες. Vgl. *Anthol. Pal.* XI 436, auch 417, und *Athen.* XIII p. 360 E.

⁴ *Δελτίον τῆς Ἰστορ. καὶ ἔθνολογ. Ἐταιρίας τῆς Ἑλλάδος* II (1885) 148 Nr. 27.

⁵ Meine Sammlung 156 Nr. 15, 1. Daher auch der Fluch der Leukadier: *να πᾶς στ' ἀγύριγο* (*Σύλλογος* v. Konstantinopel VIII 388). Ebenso auf Kephalaria: *Νεοελλ. Ἀνάκ.* II 410. Vgl. mein *Volksleben* 235.

⁶ Vgl. z. B. die lettische Totenklage *Globus* LXXXII (1902) 369 Nr. 20.

⁷ Frühester Beleg wohl *Hiob* 16, 22, nachgewiesen von Büchmann *Geflügelte Worte*²⁴ 23. Alte griechische und römische Dichter haben den Gedanken häufig, so Eurip. *Herc. fur.* 431 ff. Philetas in Schneidewins *Delectus* 143, 4. Theokr. 17, 120. Catull 3, 11 f. Seneca *Herc. fur.* 865; *Herc. Oct.* 49. Von neueren vor allen Shakespeare *Hamlet* 3, 1.

Wohl ziemt sich's, Jüngling, daß um dich neun Klagefrauen weinen:
Drei müssen dir zur Rechten stehen, drei andre dir zur Linken,
Und die drei letzten von den neun, die besten, dir zu Häupten.¹

Der den antiken Dichtern geläufigen Auffassung des Todes als einer Eheschließung mit der Todesgottheit² begegnen wir auch in den neu-griechischen Klaggesängen. In einem Zwiegespräch zwischen Eltern und ihrer verstorbenen Tochter schildern erstere dieser die Schrecken der Unterwelt und bitten sie, bei ihnen zu bleiben. Aber die Tochter erwidert, das könne sie nicht; gestern spät abends habe sie sich vermählt, Hades sei ihr Gatte.³

Ein leukadischer Klaggesang auf ein zur Winterszeit verstorbenes Kind lautet: „Du hast nicht gewartet, mein Kind, bis die Berge blühende Bäume haben und die Auen grünen, bis die Nelken aufbrechen und die (anderen) Blumen sprießen, um mit ihnen beladen und geschmückt in die Unterwelt zu ziehen, auf daß die Jünglinge und Knaben sie an ihre Mützen und an ihre Waffen stecken und die Kleinen sie in die Hände nehmen, um die Mutter zu vergessen.“⁴

Vor der Leiche eines mütterlicherseits verwaist gewesenen jungen Mannes wird im südlichen Elis (Triphylien) folgendes Lied gesungen: „Heut' hat dein Mütterlein große Freude. Es steht an den Quellen um Wasser, an den Apfelbäumen um Äpfel und bei den guten Hausfrauen um reine Tücher. „Ihr Quellen, gebt mir Wasser, ihr Apfelbäume, gebt mir Äpfel, und ihr guten Hausfrauen, gebt mir die reinen Tücher. Ein neuer Freund kommt zu mir von der Oberwelt, kein Fremder und Entfernter ist's, nein, es ist mein eignes Kind.“⁵

Aus den Myrologien im weiteren Sinne sei hier nur das rührende Lied von einer jungen Mutter hervorgehoben, die aus dem unterirdischen Reiche nach der Oberwelt entfliehen will, um ihr im Säuglingsalter zurückgelassenes Kind zu stillen, aber von Charos ertappt und am Haar ergriffen wird, worauf sie ruft: „Laß los mein Haar, Charos, und fass' mich an der Hand, und wenn du meinem Kind zu trinken gibst, mach' ich keinen weiteren Fluchtversuch.“⁶

¹ Meine Sammlung 155 Nr. 12. Die neun *μυρολογίστραις* sind typisch; sie kehren, in anderer Wendung, bei Razelu a. a. O. 11 und *Νεοελλ. Αναλ.* I 123 Nr. 74 wieder.

² Belegstellen bei Gruppe *Griech. Mythol.* II 865 A. 1.

³ Passow 265 Nr. 374. — Ganz ähnliche Vorstellungen finden wir auch bei anderen Völkern, z. B. in einer Totenklage der Letten *Globus* a. a. O. 372 A. 29. — Das Totenmahl wird öfters mit einer Hochzeitsfeier verglichen. S. darüber Sartori *Progr.* 22 A. 2.

⁴ *Σύλλογος* VIII 427 Nr. 22.

⁵ *Δελτίον* a. a. O. 147 Nr. 24.

⁶ Passow 301 Nr. 424. Vgl. mein *Volksleben* 242.

Übrigens sind die klassischen Zeiten dieser threnetischen Frauen-
dichtung jetzt wohl vorüber. Anzeichen ihres Verfalles lassen sich nicht
verkennen.¹

Je länger die Totenklage andauert, desto stärker wird der Aufruhr
der Gefühle und äußert sich nicht selten in den wildesten Schmerzaus-
brüchen.² Alle jene leidenschaftlichen Gebärden, die wir aus dem Alter-
tum sattsam kennen, Schlagen der Brust und der Schenkel, Zerfleischen
der Wangen, Ausraufen der Haare, treten auch heute noch in Erschei-
nung.³ Nach Fauriel ist es sogar oft vorgekommen, daß Frauen durch
die Gewalt der seelischen Erschütterung in Ohnmacht fielen.⁴

An manchen Orten machen sich die Auswüchse der Trauersitten
besonders stark bemerkbar. Auf Ithaka konnte ich bei meinem Besuch
des Eilandes im Jahre 1864 durch Erkundigungen zuverlässig feststellen,
daß die Frauen des Städtchens Vathy der Totenklage noch außerordent-
lich ergeben waren. Im griechischen Archipel scheint die Insel Myko-
nos in dieser Hinsicht obenan zu stehen. Schon Tournefort, welcher
einen Winter daselbst zubrachte, hat von dem Hang der Bevölkerung
zu übertriebenen Trauerkundgebungen mancherlei berichtet.⁵ Dann hat
Bent im Jahre 1885 speziell von den häuslichen Totenklagen der My-
konierinnen eine dramatisch belebte Schilderung geliefert, welche, wenn
sie getreu ist, zeigt, daß die Maßlosigkeit in der langen Zwischenzeit
sich nicht verringert hat.⁶

¹ So machen die *Λογογραφία* IV 6 ff. von Politis veröffentlichten Myrologien
auf einen im jüngsten Kriege gegen die Türken Gefallenen durch ihren stark
politischen Einschlag unter völliger Preisgabe des ursprünglichen Charakters
dieser Dichtgattung einen ästhetisch unerfreulichen Eindruck, wenn sie auch
als Beweise gehobener vaterländischer Gesinnung gelten mögen. Vgl. auch
ebenda 271 ff.

² Vgl. Protodikos 12.

³ Der übliche Ausdruck für das Zerkratzen der Wangen ist *μαγουλοσέρνο-
μαι*. Das Schlagen der Brust wird durch *στηθοδέρνομαι* oder *στηθοκοπούμαι*
bezeichnet: Korais *Ἄρακτα* IV 548, der dazu altgriech. *στερνοκοπούμαι* und
στερνοτυπούμαι vergleicht. In den Volksliedern kommen auch die Ausdrücke
κόφτω oder *τραβῶ τὰ μάγουλα* und *τραβῶ τὰ μαλλιά* vor. Vgl. z. B. Chasiotis
179 Nr. 15, 7. Passow 267 Nr. 377a, 16. — Etwas besonders Merkwürdiges wurde
mir auf Zakynthos von dem abgelegenen Gebirgsdorfe Volimäs berichtet, näm-
lich daß dort die Frauen bei der Totenklage im Übermaß des Schmerzes auch
in die Höhe zu springen pflegten.

⁴ Einleitung LXV.

⁵ *Voyage du Levant* I 51b.

⁶ *The Cyclades* 217 ff. — Aus früherer Zeit verdient die den Stempel un-
geschminkter Wahrheit an der Stirne tragende Beschreibung einer griechischen
Totenklage aus der Feder eines nordamerikanischen Philhellenen hervorgehoben
zu werden, die der Verfasser in den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhun-
derts in Athen angehört hat. Sein zuerst in der Monatsschrift *New-England-
Magazine* erschienener Aufsatz steht in deutscher Übersetzung im *Ausland*
1832, Nr. 316 S. 1261 f. Die Zeremonie galt einem jungen Kapitän, der in

Die Ausartung des feierlichen Aktes wird oft noch dadurch wesentlich gefördert, daß unbeteiligte Frauen ins Trauerhaus kommen, lediglich in der Absicht, einen eigenen jüngst verstorbenen Angehörigen von neuem zu beklagen (vgl. dazu oben S. 296). Das ist ihnen unverwehrt, unter der Bedingung jedoch, daß sie zuerst dem aufgebahrten Toten einige Worte widmen.¹ Nun gilt, was Cicero *de leg.* II 65 mit Beziehung auf die Leichenbegängnisse ausgesprochen hat: *auget enim luctum concursus hominum*, ebenso und in noch höherem Grade von der Ausstellung des Toten im Sterbehause, und man begreift sehr wohl, wie das gemeinsame und lange fortgesetzte Klagen vieler Frauen schließlich zu einer ungeheuren Ekstase führt.

Die beschriebene Zeremonie wird unter Umständen auch angestellt, ohne daß der Leichnam vorhanden ist. So pflegen auf der Insel Syme, falls der Körper eines Ertrunkenen nicht gefunden worden oder ein Landsmann in der Fremde gestorben ist, die Verwandten Kleider von ihm zu einer Puppe zu formen und vor dieser, als ob es der Tote selber wäre, unter den üblichen Schmerzgebärden ihre Klagelieder anzustimmen.² Auch das ist ein deutlicher Beweis dafür, daß die feierliche Klage um einen Verstorbenen als eine ihm schuldige heilige Pflicht erachtet wird. Ja die antike Vorstellung ist noch lebendig, daß er ohne sie, wie überhaupt ohne den stattgehabten Vollzug aller herkömmlichen Totenbräuche, d. h. die *νομιζόμενα* der Alten, in die Unterwelt nicht eingehen könne. Denn in keinem andern Sinne kann der neugriechische Spruch verstanden werden, den mir eine Bäuerin auf Kephalaria als Bruchstück eines dort bekannten Volksliedes mitteilte: *"Ακλαυτος κε' ἀμνημόνευτος στὸν ἄδην τί γυρεύει*; d. i. was hat ein Unbeweinter und der Gedächtnisfeier nicht Gewürdigter im Hades zu suchen? (S. noch G. L. v. Maurer *Das gr. Volk* I 207 A. 47).

Endlich ist hier noch der Aberglaube zu erwähnen, der in dem zufälligen Niesen eines Kindes während der Totenklage ein Vorzeichen

einem Gefechte mit den Türken verwundet worden war und kurz darauf zu Athen starb.

¹ Kanellakis a. a. O. 336 bezeugt dies für die Landbevölkerung von Chios, und wir dürfen es wohl als allgemeine Regel betrachten. Zur Sache vgl. weiter unten S. 307.

² Grigoropoulos *Ἡ νῆσος Σύμη*³ (Athen 1877) 68 f. Unter den Bewohnern dieses Eilandes, welche großenteils dem gefährlichen Gewerbe der Schwammfischerei obliegen, ist der Tod durch Ertrinken häufig. S. auch noch Fauriel, Einleitung XXV, wo die Stellvertretung eines in fremdem Lande Verstorbenen durch ein ihm ähnliches Bild, vor dem die Klage stattfindet, erwähnt wird. Über verwandte Bräuche bei anderen Völkern, wie Indern und Chinesen, vgl. P. Sartori, dieses *Archiv* V (1902) 65. Vgl. auch den eigentümlichen Brauch der Albanier bei v. Hahn *Alb. Stud.* I 152 (s. Sartori *Progr.* 68 f.).

seines frühzeitigen Sterbens erblickt: um dieses Unglück abzuwenden, zerreißt die Mutter sofort dessen Hemd von oben bis unten.¹

Die Ankunft der Priester im Trauerhause macht der zeremoniellen Klage ein Ende. Die Beerdigung findet spätestens am ersten Tage nach dem Ableben statt, gewöhnlich noch am Sterbetage selbst, außer wenn der Tod erst gegen Abend eingetreten ist.² Nachdem die Priester ihre Gebete verrichtet haben, wird die Leiche in feierlichem Zuge nach der Pfarrkirche übergeführt. In dem Augenblick, in welchem der Verstorbene unter dem Jammergeschrei der Angehörigen aus dem Hause getragen wird, gießt man an der Schwelle einen mit Wasser gefüllten irdenen Krug aus und zertrümmert ihn.³ Das gleiche tun öfters auch die Bewohner der Häuser, an denen der Leichenzug vorüberkommt, zumal wenn sie Freunde oder Verwandte der betroffenen Familie sind. In Argostoli auf Kephallonia warfen noch 1864 beim Vorüberkommen des Leichenzuges an ihrem Hause Freunde einen mit Wasser gefüllten Krug aus dem Fenster. Auf diese fast allgemein in den unteren Volksschichten verbreitete, auch in vielen anderen Ländern nachweisbare Sitte gedenke ich weiter unten bei der Besprechung einer ganz ähnlichen, die am Grabe selbst beobachtet wird, zurückzukommen. (308 ff.)

Der Tote wird in einem offenen Sarg getragen, so daß sein Antlitz sichtbar ist, eine uns befremdende und abstoßende, aber aller Wahrscheinlichkeit nach aus uralten Zeiten ererbte Sitte.⁴ Eigene Särge

¹ Bybilakis 64. — Daß Niesen schon bei den Alten vorbedeutend war, ist bekannt. Belege bei Becker *Charikles* I 353. — In Korfu muß, wenn einer niest in der Nähe einer Leiche (sei es in der Kirche oder im Trauerhause oder während sie vorbeigetragen wird), ein Stück von seiner Kleidung, die er trägt, abreißen und auf die Leiche werfen, sonst folgt er ihr, d. h. er stirbt vor Jahresablauf. Das wird allgemein, nicht nur mit Bezug auf die Kinder, beobachtet.

² Protodikos 13. Vgl. ferner für die Dörfer von Chios Kanellakis 336 f., für Kypros Sakellarios I 738², für Makedonien Abbott 197.

³ In Athen war es noch 1864 Sitte der ärmeren Leute, beim Herausragen des Toten aus dem Hause alle Wasserkrüge auf die Straße zu werfen und zu zerbrechen.

⁴ Die Bestattungsgesetze der Phratie der Labyaden in Delphi und der Stadt Iulis auf Keos ordnen an, daß der Leichnam verhüllt nach dem Grabe geführt werden soll. S. Dittenberger *Sylloge* II Nr. 438, 145 und 877, 11. Wenn beide Gesetzgeber es nötig gefunden haben, dies ausdrücklich hervorzuheben, so muß geschlossen werden, daß der heutige Brauch auch damals des öfteren vorkam. U. Köhler hat die Vorschrift der Verbüllung mit der Solonischen Satzung, nach welcher das Begräbnis vor Sonnenaufgang stattfinden sollte, damit das Tageslicht nicht verunreinigt werde, in Zusammenhang gebracht (*Athen. Mitt.* I 143). Ob diese von Dittenberger gebilligte Meinung das Richtige trifft, ist mir sehr zweifelhaft. Warum dann nicht auch das Gebot der Bestattung bei Morgengrauen? Auch L. Ziehen *Leges Graec. sacrae* II 264 ist

sind nur unter den Wohlhabenden in den Städten und hie und da auch auf dem Lande gebräuchlich. Sonst geschieht die Beförderung der Leiche bis zum Grabe in einem der Allgemeinheit dienenden Behältnis, welches Eigentum der Kirche ist.¹ In einigen Gegenden, z. B. in Makedonien², schreitet der Träger des Sargdeckels an der Spitze des Zuges. Hinsichtlich der Beteiligung am Geleit weichen die Gepflogenheiten mitunter selbst auf örtlich beschränktem Gebiete, z. B. auf der nämlichen Insel, voneinander ab. Wo beide Geschlechter die Leiche begleiten, gehen die Männer voran, und die Frauen folgen, wie es im Altertum ein Solonisches Gesetz vorschrieb (Demosth. g. Makart. § 62). Aber in manchen Landschaften bleibt die weibliche Bevölkerung, nicht nur die städtische, sondern auch die bäuerliche, dem Zuge fern. In den griechischen Dörfern Makedoniens nehmen zwar die Frauen im allgemeinen an ihm teil, aber die neuvermählten und solche, die ihr Erstgeborenes verloren haben, schließen sich aus (Abbott 200). Das hat natürlich einen abergläubischen Grund, wie es denn an anderen Orten, z. B. auf Zakynthos (Ludwig Salvator *Zante*, Allgemeiner Teil 436), für ein Gebot der Vorsicht gilt, Kinder von Begräbnissen fernzuhalten. Da, wo Frauen dem Leichengefolge beiwohnen, pflegen sie meist auch Klagelieder vorzutragen.³ In mehreren Gegenden, besonders in Kleinasien und auf den zugehörigen Eilanden, fehlen auch die gewerbsmäßi-

von der Köhlerschen Erklärung nicht befriedigt. Aber seine eigene, die dahin geht, daß die Anordnung den Zweck gehabt habe, vor Befleckung zu schützen, überzeugt mich ebensowenig. Es handelte sich doch wohl um Abstellung eines Mißbrauches: man wollte der Schaulust einer neugierig gaffenden Menge entgegengetreten. Es dürfte nicht unnütz sein, vergleichsweise das Gebahren der heutigen Griechen in Makedonien aus Abbott 199 anzuführen: *The appearance of the corpse is the subject of reverent comment on the part of the spectators. The beauty and calmness of a dead youth or maid call forth the ill-suppressed admiration of the crowd, and one often hears such remarks as „What a lovely“, or „What a gentle relic“! (τί ὠραῖο, or τί ἡμερο λείψανο), whispered in awestruck tones. This gratification of the aesthetic instinct of the Greek is, however, not unfrequently checked by superstitious fear. It is popularly believed that if a corpse wears a smile, it is a sign that it will „draw after it another member of the family“.*

¹ So auch auf Zakynthos zur Zeit meiner Anwesenheit. Arme der Stadt sowie alle Bauern wurden in einer Art von Bett, das Eigentum der Kirche war, bis in diese getragen, aber ohne Sarg in die Gruft gesenkt.

² Abbott 199.

³ Daß dies im Altertum schon üblich war, zeigen wiederum die Bestattungsgesetze der Labyaden in Delphi und der Julieten auf Keos, welche Schweigen beim Geleit zum Grabe ausdrücklich vorschreiben. Ja, in dem *τεθμός* der Labyaden heißt es Z. 150 f. noch spezieller: *μηδ' ὀποτυζόντων ἐχθὸς τὰς Φοιρίας πρὶν κ' ἐπὶ τὸ σᾶμα ἔωρτι.*

gen Klageweiber nicht, die durch Schmerzgebärden ihrer erheuchelten Trauer Ausdruck geben.¹

Nach der Ankunft im Gotteshause und der Abhaltung des in der griechischen Kirche üblichen Totenamtes, dessen Beschreibung meiner Aufgabe fernliegt, findet der *τελευταίος άσπασμός* statt, wie die Zeremonie in der offiziellen kirchlichen Sprache genannt wird, d. h. alle Anwesenden oder wenigstens die Angehörigen küssen den Verstorbenen zum Abschied auf die Stirn oder auch auf Stirn und Lippen. Auf Zakynthos wird der Scheidekuß dem Toten in Kreuzesform gegeben, indem man zuerst die Stirn, dann die übereinandergelegten Füße, darauf die Achseln und zuletzt die Hände küßt. Darauf wird der Leichnam zur Gruft getragen.² Am Grabe wird die Totenklage wieder aufgenommen, und wie vorher bei der Ausstellung des Leichnams im Sterbehause (oben S. 296), benutzen auch hier an manchen Orten die Frauen die sich anbietende Gelegenheit, um ein eigenes Familienglied, das sie durch den Tod verloren haben, erneut zu beklagen.³

¹ Unrichtig sagt Protodikos 27 A. 5, daß die (gemieteten) Klageweiber nur innerhalb des Hauses ihre Tätigkeit ausüben. Das trifft wohl für viele Orte, aber keineswegs für alle zu. Ich verweise z. B., um von älteren Nachrichten ganz abzusehen, auf Krumbacher *Griech. Reise* 99 (Rhodos). — Daß bei den Alten gedungene karische Weiber als *θηρηφοί* im Leichenzuge mitgingen, ist aus Hesych u. d. W. *Καρίαι* bekannt. Wenn Platon *leg.* VII p. 800 E *οι περι τους τελευτήσαντας μισθούμενοι* sagt, so meint er offenbar nach bekanntem Sprachgebrauch Personen beiderlei Geschlechtes; unter den Männern sind aber wohl nur Flötenbläser zu verstehen, während die *Καρίαι* den *praeficae* der Römer entsprechen werden, d. i. den *mulierēs ad lamentandum mortuum conductae, quae dant ceteris modum plangendi*, wie Festus erklärt.

² Eigentümlich ist, daß in den Dörfern von Chios die Angehörigen die Leiche nicht bis dahin begleiten, sondern auf halbem Wege von der Kirche bis zum Grabe nach Hause zurückkehren (Kanellakis 339).

³ So im epirotischen Bezirk Zagori nach G. Chr. Chasiotis in der athenischen Zeitschrift *Χρυσάλλης* IV 15. — Daß dieser Mißbrauch schon im Altertum vorkam, beweisen die dagegen gerichteten ausdrücklichen Verbote. Das Bestattungsgesetz der Labyaden, welches, wie die oben S. 306 Anm. 3 ausbeschriebene Stelle zeigt, die Klage am Grabe an sich zuließ, schreibt doch gleich darauf vor: *των δὲ πρόστα τεθνακότων ἐν τοῖς σαμάτεσσι μὴ θρηνεῖν μηδ' ὀτρύνειν*. Durch Vorkommnisse dieser Art ist offenbar auch die Verordnung des keischen Gesetzes Z. 19f. veranlaßt: *τὰς γυναῖκας τὰς λούσας ἐπὶ τὸ κήδος ἀπιέναι προτέρας τῶν ἀνδρῶν ἀπὸ τοῦ σήματος* (die ergänzten Buchstaben habe ich nicht als solche bezeichnet). Hiller von Gärtringen (*I. G.* XII 5 S. 156) schiebt, durch einen Befund auf dem Stein (leerer Raum für drei Buchstaben) bewogen, zwischen *κῆδος* und *ἀπιέναι* ein *μέ* ein und erklärt demgemäß: *Mulierēs ne solae abeant et gemitu urbem impleant cavetur*, was den Beifall Ziehens gefunden hat, was ich aber nicht für richtig halte.

Solon war noch strenger; er untersagte *ἀμυχὰς κοπτομένων καὶ τὸ θρηνεῖν πεποιημένα καὶ τὸ κωκυῖεν ἄλλον ἐν ταφαῖς ἐτέρων* (Plut. *Sol.* 21 a. E.), also das Blutigkratzen der Trauernden, das Vortragen von Klageliedern, das Beweinen

Nachdem der Geistliche die vorgeschriebenen Gebete verrichtet hat, wird der Leichnam aus dem Sarg oder von der Bahre gehoben und, gewöhnlich nur mit einem Tuch verhüllt, in die Gruft hinabgesenkt.¹ In dem Augenblick, da dies geschieht, gießt der Priester aus einem mitgeführten Krug entweder Wasser oder Wein, und zwar in der Regel dunkelroten, oder Öl oder auch ein Gemisch aus diesen Flüssigkeiten in das Grab, worauf das Gefäß sogleich zertrümmert wird. Dieser Brauch herrscht fast überall auf dem Lande und ist auch in den Städten noch nicht völlig abgekommen.² In Argostoli, der Hauptstadt Kephalonias,

eines andern bei Bestattungen anderer (d. h. anderer als der eigenen Angehörigen). Das bezog sich aber alles eben nur auf die öffentliche Beisetzung. In die häusliche Totenklage während der Prothesis scheint Solon nicht eingegriffen zu haben, wie aus seiner Bestimmung bei Demosth. *g. Makart.* § 62 τὸν ἀποθανόντα προτίθεσθαι ξύδον, *ὅπως ἂν βούληται* gefolgert werden darf. Vgl. Köhler a. a. O. 141 und 143. Übrigens läßt sich eine Spur des Brauches, die Klage um einen gerade Verstorbenen auch auf andere, früher Abgeschiedene auszudehnen, schon bei Homer nachweisen: *Ilias* XIX 301 f. heißt es nach dem Threnos der Briseïs an Patroklos' Leiche:

ἐπὶ δὲ στενάχοιτο γυναῖκες,
Πάτροκλον πρόφασιν, σφῶν δ' αὐτῶν κήδε' ἐκάστη.

Rohde *Psyche* I 222 A. wirft die Frage auf, ob an „etwas dergleichen“ (d. h. an die in Rede stehende Sitte) schon Homer denke. Man darf sie, meine ich, angesichts der staunenswerten Zähigkeit, mit der gerade die Totenbräuche durch Jahrtausende fortleben, getrost bejahen. — Gleich Solon und den uns unbekannteren Urhebern der angeführten delphischen und keischen Verordnungen haben auch andere antike Gesetzgeber sich bemüht, den Ausschweifungen der Frauen Einhalt zu tun. Vgl. Cicero *de leg.* II § 59—66. Später sind die Venezianer in ihren griechischen Besitzungen zu wiederholten Malen durch Verbote dagegen vorgegangen. Vgl. Legrand *Chansons populaires Grecques, spécimen d'un recueil en préparation* (Paris 1876) 6f., wo in der Anmerkung eine darauf bezügliche interessante Stelle aus den *Observations* von Pierre Belon, der gegen die Mitte des 16. Jahrhunderts Griechenland bereiste, abgedruckt ist. Auch die Kirche suchte dem Unwesen zu steuern. Joannes Chrysostomos hat in einer seiner Kanzelreden seine ganze Beredsamkeit aufgeboden, um die bei Leichenbegängnissen „wie Mänaden“ sich gebärdenden Weiber von dem Unfug abzubringen und die Trauer auf das vernünftige Maß zurückzuführen (*Homil. in Joann.* LXII 4—5 bei Migne *Patrol. Gr.* LIX 346 ff.). Aber all das ist nicht imstande gewesen, die tief eingewurzelten Gebräuche auszurotten, und sie haben ihre Lebensdauer bewahrt bis auf die Gegenwart.

¹ Allem Anschein nach hat sich auch darin ein uralter Brauch erhalten. Beerdigung ohne Sarg war in der mykenischen Periode sowie bei den Spartanern und in älterer Zeit auch bei den Athenern üblich: Rohde *Psyche* I 226, der hier auch anmerkt, daß die Sitte der *ἐκφορά* auf offener *κλίση* sich eigentlich nicht mit der Absicht reime, den Leib des Toten in einen Sarg zu legen. Vgl. noch *Athen. Mitteil.* XVIII (1893) 150 f.

² Über ihn hat Politis auf Veranlassung des britischen Ethnologen Edw. Tylor einen besonderen Aufsatz unter dem Titel *Τὸ ἔθιμον τῆς θραύσεως ἀγύλων κατὰ τὴν κηδείαν* abgefaßt, welcher zuerst im *Journal of the anthropo-*

war das Ausgießen eines Kruges voll Wasser und Zerschneiden desselben noch im Jahre 1864 zur Zeit meines dortigen Aufenthalts üblich. Im einzelnen stellen sich dabei mancherlei Verschiedenheiten heraus, durch die jedoch das Wesen der Sache nicht berührt wird. Was die zur Verwendung kommenden Flüssigkeiten anbelangt, so mag die Wasserspende am weitesten verbreitet sein. Politis erwähnt nur diese. Aber in Epirus und Makedonien, in Konstantinopel, in einigen Teilen Kleinasiens und anderwärts ist Wein gebräuchlich.¹ Öl allein oder zusammen mit Wasser pflegt besonders in südlichen Gegenden benutzt zu werden.² An manchen Orten wird die Flüssigkeit nicht in die Gruft nachgegossen, sondern der Tote wird unmittelbar damit besprengt, nachdem zuvor nur ein wenig Erde auf ihn geworfen worden. In Kreta unterbleibt auch das letztere. In Vrésthena (Lakonien) wird ein Tuch über den ins Grab gelegten Toten gebreitet, darüber gießt der Priester zuerst dreimal in Kreuzesform Öl und dann in derselben Weise ein Gemisch von Erde und Wasser aus.³ Ähnlich ist das in Makedonien beobachtete Verfahren, wo zunächst, wie schon S. 285 erwähnt worden, ein mit Erde angefülltes Kissen unter den Kopf des Leichnams geschoben, dann das Grabtuch über sein Antlitz gezogen, vom Priester Wein darauf gesprengt und eine Handvoll Erde nachgeworfen wird.⁴

Daß der Ausguß ein Trankopfer für den Toten darstellt, liegt auf der Hand, und ebensowenig kann die Herkunft dieses Brauches bezweifelt werden. Wasser, Wein und Öl gehören zu den Flüssigkeiten, aus denen die Totenspenden der alten Griechen bestanden.⁵ Achilleus gießt, während Patroklos' Scheiterhaufen brennt, unter Anrufung der Seele des erschlagenen Freundes Wein auf den Boden aus.⁶ Daß auf Keos

logical Institute of great Britain and Ireland Bd. XXIV mit beigegebener englischer Übersetzung veröffentlicht und kurz darauf im *Παράστος* XVII (1894) 81–87 mit einigen Zusätzen des Verfassers wiederholt worden ist. Ich zitiere ihn nach der letzteren Zeitschrift, zumal da der griechische Text in dem britischen Journal von Druckfehlern wimmelt. Ergänzend tritt hinzu die von einem andern Gesichtspunkt aus geschriebene Abhandlung von Wilhelm Barth in *Ilbergs Neuen Jahrbüchern* 1900, 177 ff.

¹ Barth a. a. O. 185. Für Konstantinopel stützt sich der Verfasser auf das Zeugnis von A. Körte *Athen. Mitteil.* XXIV (1899) 5 A. 3. Für Makedonien bestätigt die Weinspende, wie ich nachtrage, auch Abbott 200. — Auch in Athen war Weinspende, auf das frische Grab ausgegossen, in den unteren Schichten der Bevölkerung noch in den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts üblich, in den sechziger Jahren aber bereits abgekommen (wie mir in Athen selbst versichert wurde).

² Barth 185 f.

³ Barth a. a. O.

⁴ Abbott a. a. O.

⁵ Vgl. Rohde *Psyche* I 16 A. 1 und 242. P. Stengel *Opferbräuche der Griechen* 183 f.

⁶ Hom. *Il.* XXIII 220 f.

die Beisetzung Verstorbener mit einer Spende von Wein und Öl verbunden war, wird durch das mehrerwähnte Gesetz von Julis bewiesen.¹ Und daß die Darbringung eines Trankopfers gleich bei der Bestattung allgemeine hellenische Sitte war, wie man längst ohne weiteres angenommen hat², sowie daß dieses einen wesentlichen Teil des Bestattungsritus bildete, kann nach den Ausführungen Barths a. a. O. als sicher angesehen werden. Allerdings wird heutzutage die aus dem Altertum ererbte Sitte wohl meistens ohne ein klares Bewußtsein ihres ursprünglichen Sinnes fortgeübt oder auch eine ganz andere Bedeutung ihr unterlegt. Nach Politis 82 spricht der Geistliche, während er die Wasserspende in das Grab gießt und eine Handvoll Erde nachwirft, das Wort der hl. Schrift aus: *Γῆ εἶ και εἰς γῆν ἀπελεύσῃ* (Genesis 3, 19), und manche Priester und Laien wollen demgemäß in dem Brauch eine symbolische Darstellung der Auflösung des entseelten Körpers in seine Bestandteile erblicken. Allein das ist eine gelehrte, offenbar von der geistlichen Behörde ausgegangene oder beeinflusste Erklärung, deren Hinfälligkeit sich schon daraus ergibt, daß sie allenfalls für den Ausguß von Wasser, keineswegs dagegen für den von Wein und Öl zutreffen würde. Es verdient Beachtung, daß, wenn auch wohl überall der Priester es ist, der den Ritus vollzieht, trotzdem ein von der Kirche sanktionierter Gebrauch nicht vorliegt. Denn die *νεκρώσιμος ἀκολουθία*, d. h. das von der orthodoxen Kirche festgesetzte Totenamt, tut seiner keine Erwähnung (Politis 82), wie denn auch die Verschiedenheit der zur Spende verwandten Flüssigkeiten sowie der Umstand, daß äußerlich niemand zu einer solchen verpflichtet und ihre Darbringung fast nur noch in den unteren Schichten des Volkes üblich ist (Barth 186), jeden Gedanken daran ausschließt. Aber die Priester haben sich wohl oder übel mit dem heidnischen Ritus abgefunden und ihn zum Teil mit einer christlichen Tünche überzogen. Das zeigt u. a. auch die Kreuzesform, in der die dreimal wiederholte Spende im lakonischen Vrésthena erfolgt, und wenn ebenda nach dem Öl noch ein Gemisch von Erde und Wasser ausgegossen wird, so scheint das darauf hinzudeuten, daß hier die oben erwähnte gelehrte Erklärung der Sitte eingewirkt und deren Modifizierung herbeigeführt hat.

Das Gesagte erhält weitere Bestätigung durch das den Ausguß der Spende begleitende Verfahren, d. h. die Zertrümmerung des Kruges, in dem sie sich befunden hatte. Denn dieser Ritus ist auch im altgriechischen Totenkulte nachweisbar und läßt sich bis in die mykenische Pe-

¹ Dittenberger *Syll.* II Nr. 877 Z. 9 f.: *φέρεν δὲ οἶνον ἐπὶ τὸ σῆμα μὲ πλεον τριῶν χῶν και ἔλαιον μὲ πλεον ἐνός.*

² Vgl. Rohde *Psyche* I 231. Daremberg-Saglio *Dictionn. des Antiquités* s. v. *Funus.*

riode zurückverfolgen. Die Archäologen sind darüber einig, daß die bei oder in den Gräbern von Mykene, Thera und vielen anderen Orten in Masse gefundenen Scherben irdener Gefäße zu der Annahme absichtlicher Zerstörung durch die Opfernden nötigen.¹ Auf Grund dieses Sachverhalts sind wir auch berechtigt, eine Bestimmung in dem schon öfters erwähnten Gesetz der Julieten auf Keos damit in Verbindung zu bringen. Hier wird nämlich, unmittelbar nachdem von den Wein- und Ölspenden am Grabe die Rede gewesen, das Gebot hinzugefügt: τὰ δὲ ἀγγεῖα ἀποφέρεσθαι²), d. h. daß die dazu gebrauchten Gefäße nicht an der Grabstätte zertrümmert, sondern wieder mitgenommen werden sollen. Schon Helbig hat diese Vorschrift auf den in Rede stehenden Brauch bezogen und meint, sie sei dadurch veranlaßt worden, daß dabei immer billige Tonvasen, sondern bisweilen auch kostbarere Gefäße zur Anwendung kamen³, eine Vermutung, die ohne Zweifel das Richtige trifft, da die aus dem Altertum wohlbekannte Absicht, der Verschwendung im Totenkult Einhalt zu tun, gerade auch in dem keischen Gesetz mehrfach hervortritt. Übrigens ist die Sitte an manchen Orten nicht auf das zur Spende benutzte Geschirr beschränkt geblieben, sondern auch auf andere Gegenstände ausgedehnt worden. So hat man in Myrina öfters auch die Beigaben für die Toten, namentlich die Statuetten absichtlich zerschlagen.⁴ Die Verfasser des Werkes über den dortigen antiken Friedhof wollen darin eine von der Furcht vor Graberschändung eingegebene Vorsichtsmaßregel erblicken und führen zur Stütze ihrer Ansicht eine entsprechende Sitte aus dem heutigen Griechenland an, welche darin besteht, daß, nachdem der Tote in die Grube gelegt worden ist, ein Mann hineinsteigt, um dessen Kleider zu zerreißen.⁵

¹ Ch. Tsuntas *Μνηστῆραι* (Athen 1893) 148. W. Helbig *Sitzgsber. d. K. bayr. Ak. d. Wiss. zu München, philos.-philol. Kl.* 1900, 249 ff. E. Pfuhl *Athen. Mitt.* XXVIII (1903) 270 ff. und 277. Fr. Poulsen *Die Dipylongräber und die Dipylonvasen* (Leipzig 1905) 18 u. a. — Vgl. auch B. Staïs *Athen. Mitt.* XV (1890) 321—323 und XVIII (1893) 53. — Auch die in vorgeschichtlichen Gräbern Dänemarks, Schleswig-Holsteins, Mecklenburgs und anderer Teile des nördlichen Europa gefundenen Gegenstände zeigen vielfach deutliche Anzeichen vorsätzlicher Zerstörung: s. Olshausen *Verhandl. d. Berliner Gesellsch. f. Anthropologie* 1892, 166 ff. (*Zeitschrift für Ethnologie* Bd. XXIV).

² Dittenberger *Syll.*² II Nr. 877 Z. 10. ³ a. a. O. 251.

⁴ Pottier-Reinach *La Nécropole de Myrina* 102.

⁵ Pottier-Reinach 103 und 104 A. 1. — Diesen neugriechischen Brauch und seinen angeblichen Entstehungsgrund erwähnt auch Politis a. a. O. 81 A. 5 mit folgenden Worten: Νῦν ἐν Ἑλλάδι σκίζουσι τὰ συνθαπτόμενα τῶ νεκρῶ ἐνδύματα καὶ ὑφάσματα· ἀλλὰ τοῦ ἔθους τούτου λόγος φέρεται ἡ προφύλαξις ὑπὸ τῆς ἱεροσύλης τῶν τυμβωρύχων, οὐδεμία δ' ἀνάγκη ὑπάρχει ν' ἀναζητήσωμεν ἄλλον. Es fragt sich aber doch sehr, ob dieser merkwürdige Brauch nicht ursprünglich einen ganz andern Sinn gehabt hat als den hier angegebenen. — Vgl. unten.

Allein diese Erklärung befriedigt schon darum nicht, weil die Sicherung der Grabesruhe durch ein so seltsames Mittel doch nicht gewährleistet sein würde. Auf keinen Fall ließe sich auch daraus die Sitte des Zerschlagens der Spende Krüge ableiten. Und doch muß beides auf gemeinsame Art sich erklären lassen. Als Grund für das Zertrümmern der Gefäße wird freilich gewöhnlich angeführt, daß die bei den Totenopfern verwendeten Gefäße als „unheimliche Objekte“ dem Gebrauch der Lebenden entzogen, für weitere Benutzung untauglich gemacht werden sollten.¹ Aber auch diese Erklärung hält näherer Prüfung nicht stand. Denn die Rücksichtnahme auf etwaige schädliche Folgen für die Lebenden hat mit dem Totenkult als solchem nichts zu tun, und doch muß der eigentümliche Ritus mit diesem Kult in unmittelbarem Zusammenhang stehen; das ist meines Erachtens eine unabweisbare Forderung der Logik. Wir müssen uns daher nach einer andern Deutung umsehen, die dem Rechnung trägt und zugleich den Brauch der Myrinäer aufhellt; und wir finden sie, wenn wir zur animistischen Religion der Naturvölker unsere Zuflucht nehmen. Hier liegt in der Tat einer der Fälle vor, wo die Anschauungen niederer Rassen einwandfreie Aufklärung über dunkle Bräuche höherstehender bringen können. Tylor hat im 11. Kapitel seines Werkes über die Anfänge der Kultur überzeugend dargelegt, daß die primitive Psychologie nicht nur den Menschen, Tieren und Pflanzen, sondern auch den leblosen Gegenständen und selbst den künstlichen, von Menschenhand gefertigten, wie Kleidern, Schmucksachen, Kesseln usw., abtrennbare, den Leib überlebende Seelen zuschreibt.² Diese *object-souls*, wie der britische Ethnologe sie nennt, also diese Gegenstandsseelen werden dadurch frei, daß die äußere Hülle, von der sie umgeben sind, auf irgendeine, sei es natürliche, sei es gewaltsame Weise zerstört wird, und können nun in der jenseitigen Welt als Scheinbilder der materiellen Dinge, als Gespenstergestalten, den verstorbenen Menschen von Nutzen sein; ganz ebenso, wie die Weiber und Sklaven, die getötet worden, um ihrem abgeschiedenen Herrn drüben im Seelenlande zur Verfügung zu stehen.³ Hier liegen, wie mir scheint,

¹ Helbig a. a. O. 247f. Ch. Belger *Berl. Phil. Wochenschr.* 1891, 707. Pfuhl a. a. O. 272. Poulsen 18.

² *Primitive Culture*¹ I 430 ff. (I 470 ff. der d. Übersetzung). Vgl. auch John Lubbock *Die Entstehung der Zivilisation*, autorisierte Ausg. für Deutschland, Jena 1875, 28f. und 238f. und P. Sartori *Die Speisung der Toten* (Progr. des Gymnasiums zu Dortmund, 1903) 56 und 61.

³ Wie es nach Herodot IV 71 bei der Bestattung der skythischen Häuptlinge geschah und unter den Wilden zum Teil noch heute geschieht. Auch bei den griechischen Stämmen hat es einmal eine Zeit gegeben, wo Menschen und Tiere zu gleichem Zwecke getötet wurden. Wenn in der *Ilias* XXIII 171 ff. Achill am Scheiterhaufen des Patroklos vier Rosse, zwei letzterem gehörige

die Wurzeln der besprochenen Gebräuche, die demnach als Überlebsel aus einer längst überwundenen niedrigeren Kultur zu betrachten sind. Der Krug, welcher das Trankopfer enthielt, wird zerbrochen, damit die Seele des Toten sich seiner samt dem ausgegossenen Inhalt bedienen könne, und in gleicher Absicht werden offenbar auch seine Kleider zerrissen.¹ Und wenn die alten Myrinäer die für die Gräber bestimmten Tonfiguren vorher in Stücke schlugen, so müssen wir folgerichtig schließen, daß dies geschah, um ihre in den Hades gebannten Angehörigen an deren Phantomen sich erfreuen zu lassen. Die Vorstellung von Gegenstandsseelen schimmert auch aus einer Reihe anderer Gebräuche noch durch. Wenn z. B. eine griechische Bäuerin von heute einem auf der Bahre liegenden Toten einen Apfel zur Bestellung an ihren verstorbenen Sohn mitgibt, so weiß sie, wie ungebildet sie auch sein mag, doch sehr wohl, daß die Frucht demnächst in der Gruft vermodern wird. Wenn sie es trotzdem tut, so muß im Untergrunde ihres Bewußtseins die Idee wirksam sein, daß der Geist des Apfels auf irgendeine Weise in den Besitz ihres Kindes gelangen und seiner Seele zur Erquickung gereichen werde. Denn an eine bloß symbolische Handlung kann dabei doch füglich nicht gedacht werden.²

Hunde und zwölf troische Jünglinge schlachtet und in die Glut wirft, so ist der eigentliche Beweggrund sicherlich der, ihre Seelen dem toten Freund im Jenseits zur Verfügung zu stellen. Freilich sieht der Dichter in der Menschenopferung lediglich einen Ausfluß des Zornes und der Rache (vgl. ebenda v. 23, ferner XVIII 337 und XXI 28). Aber offenbar hat er aus älterer Überlieferung einen Zug der Sage übernommen, den er selbst nur anders begründet, weil er ihn in seiner ursprünglichen Bedeutung nicht mehr versteht oder als fremdartig empfindet. Ganz ähnlich urteilt auch Tsountas *Μυθία* 151. Der Anschauung, daß Dinge, die den Toten zugute kommen sollen, vernichtet werden müssen, d. h. also der Vorstellung von Gegenstandsseelen, begegnen wir auch in der antiken Literatur. Herodot V 92 g. E. berichtet von Melissa, der verstorbenen Gattin des Tyrannen Periandros, sie habe sich beklagt, daß sie nackt sei und friere, weil die ihr mitgegebenen Gewänder nicht verbrannt worden und daher für sie unbrauchbar seien; worauf Periandros, um sie zufriedenzustellen, allen korinthischen Frauen im Herakleion ihre Feiertagskleider entzogen und in einer Grube verbrannt habe. Und bei Lukian *Philopseud.* 27 § 55 erzählt Eukrates, wie seine tote Frau ihm erschienen sei und die eine ihrer goldenen Sandalen gefordert habe, die unter die Lade gefallen und daher nicht mit den übrigen Kleidungsstücken verbrannt worden war. — Die Sitte, die den Toten geweihten Gefäße zu zerbrechen, ist sehr weit auf der Erde verbreitet. S. die reichhaltige Zusammenstellung bei Tylor *Primitive Culture* I 436 A. 3 (I 476 A. 1 der deutschen Übers.).

¹ Als Parallele hierzu kann eine bei den Ngúmba in Südkamerun herrschende Sitte angeführt werden, die darin besteht, daß einige Tage nach der Beerdigung die Hinterbliebenen am Wege Hausgerät und Zeug für den Toten hinlegen, und zwar dieses in zerrissenem, jenes in zerbrochenem Zustande, angeblich damit niemand es stiehlt: Sartori a. a. O. 42 nach *Globus* LXXXI 352.

² Wie sogar in gebildeten Kreisen dergleichen Denkvorgänge bisweilen

Nachdem das Zerschlagen der Gefäße am Grabe die nach meiner Ansicht einzig richtige Erklärung gefunden hat, bleibt noch übrig zu prüfen, ob dieselbe Erklärung ohne Zwang auch auf den entsprechenden Brauch beim Heraustragen des Toten aus dem Sterbehause und während des Leichenzuges angewendet werden kann. Wenn sich herausstellt, daß dies sehr wohl möglich ist, so dürfen wir darin eine neue Bestätigung ihrer Richtigkeit erblicken. Denn es liegt doch sicherlich am nächsten, für beide Fälle auch den gleichen Sinn des Ritus anzunehmen. Da bietet uns nun glücklicherweise das Volk selbst seine Hilfe dar, welches das Ausgießen des Wassers — eine andere Flüssigkeit kommt in diesem Falle, wie wir oben S. 305 gesehen haben, nicht in Betracht (aber doch Wein neben Wasser auf Korfu, s. unten) — gemeinhin so auffaßt, daß es die Erfrischung oder Erleichterung der aus dem Körper entwichenen Seele zum Zwecke habe.¹ Ist diese Anschauung die ursprüngliche, woran ich umso weniger zweifle, als sie mit der oben S. 290 f. erwähnten Sitte, an das Bett des Verstorbenen einen mit Wasser gefüllten Napf zu stellen, in Einklang steht, so haben wir den Ausguß gewissermaßen als ein nicht offizielles Trankopfer zu betrachten, das dem offiziellen bei der Bestattung als eine Art Voropfer vorausgeht, und die Zertrümmerung des Gefäßes hat hier in der Tat genau dieselbe Bedeutung wie dort am Grabe.

An einigen Orten geht nebenher auch noch eine andere Auffassung der Sitte. So auf Zakynthos, wo es auch heißt, mit dem auf die Straße gegossenen Wasser werde beabsichtigt, die Sense des Todesgottes zu waschen, damit er nicht in demselben Hause noch anderen das Leben raube (Ludwig Salvator *Zante*, Allgem. Teil 435 f.). Ähnlicher Brauch und Glaube findet sich auch auf Korfu: wenn ein Toter vorbeigetragen

noch sich abspielen, davon habe ich mich selbst einmal durch Erfahrung überzeugen können. Eben von einer Reise zurückgekehrt, schrieb ich einer mir engbefreundeten Dame, die von einem schweren Leiden befallen war, einen Brief, der leider erst unmittelbar nach ihrem Tode am Bestimmungsort eintraf. Ihre Schwester meldete mir nun, sie habe der Verstorbenen meinen Brief in den Sarg mitgegeben.

¹ Protodikos 13, welcher sagt: *Ἐρωτήσας ποτὲ τὴν αἰτίαν τούτου ἤκουσα — ὅτι διὰ τούτου ἡ ψυχή τοῦ ἀποθανόντος τρέπον τινὰ ἀναψύχεται*. Sakellarios *Κυπριακά*² I 738, nach dem es *πρὸς ἀνακούφισιν τῆς ψυχῆς αὐτοῦ* (nämlich *τοῦ νεκροῦ*) geschieht. Kanellakis *Χιακὰ Ἀνάλεκτα* 338, nach dessen Bericht die Bauern auf Chios glauben, daß die Seele bei dem Bestreben, sich vom Leibe zu trennen, von Beklemmung ergriffen wird, und daß man daher Wasser ausgießt, um ihre Hitze zu kühlen (*ἵνα δροσίωσι τὴν λαύρα τῆς ψυχῆς*). Politis a. a. O. 86. — Erzherzog Ludwig Salvator *Zante*, Allgem. Teil 435 (beim Heraustragen der Leiche aus dem Hause gießt man Wasser auf die Straße, „damit sich die Seele des Verblichenen erfrische“; es kommt auf dieser Insel aber auch noch eine andere Auffassung dieses Brauches vor, über die gleich nachher).

wird, gießen die Frauen Wasser oder Wein aus auf die Straße, damit Charos sein Schwert waschen könne, das blutig ist von der Tötung des vorbeigetragenen Menschen (Kontós von einer alten Frau). Und auf Kypros gießt man alles Wasser im Hause hinter dem weggeführten Leichnam auf die Straße in dem Glauben, daß der Todesgott sein bluttriefendes Messer in ihm abgewaschen (gereinigt) habe (Lukas *Φιλολογικαὶ Ἐπισκέψεις* 97). Man hält es also für verunreinigt.¹ Möglicherweise ist hier fremder Einfluß wirksam gewesen. Ein ähnlicher Glaube liegt offenbar auch arkadischen Bräuchen zugrunde, nach denen beim Vorüberkommen der Leiche ein Krug voll Wasser ausgegossen und zerbrochen wird, oder auch überhaupt alles Wasser im Hause, wenn eine Leiche vor ihm vorüberkommt, ausgegossen wird, weil es dann unrein ist und Würmer bekommt (Politis 84).

An anderen Orten hat der Ritus nach Verdunkelung seiner eigentlichen Bedeutung eine Abschwächung erfahren, indem der Wasserausguß unterbleibt, aber nichtsdestoweniger ein Gefäß zerschlagen wird, an dessen Stelle zuweilen auch ein bloßer Ziegelstein tritt. Die natürliche Folge davon mußte sein, daß eine ganz andere Auffassung des Brauches Platz griff: man sieht in ihm nunmehr ein wirksames Mittel, um den Todesgott einzuschüchtern und so sich selbst oder andere gegen ihn zu schützen, wobei offenbar der uralte, vielfach noch heute herrschende Glaube, daß die Dämonen durch Lärm vertrieben werden können, auf Charos übertragen worden ist. War diese Auffassung der Sitte einmal durchgedrungen, so konnte das Tongefäß auch durch einen andern leicht zerbrechlichen Gegenstand ersetzt werden. In Dörfern Arkadiens, in denen der abgeänderte Ritus üblich ist, pflegt man das Zerschlagen des Kruges oder Ziegels, welches gewöhnlich einer bejahrten Frau, niemals einem Jüngling überlassen wird, mit Ausrufen zu begleiten wie: „Einen hast du uns genommen, Charos, da ist er, einen zweiten nimmst du uns nicht“ oder „wie der Ziegel berstet, so soll dein Kopf bersten, wenn du wiederkommst“ oder mit anderen feststehenden Wendungen, die entweder eine Drohung gegen Charos oder Worte von guter Vorbedeutung für die Hinterbliebenen des Verstorbenen enthalten (Politis 85 f., der eine ganze Reihe derartiger Redensarten nach der Mitteilung eines Arkadiers anführt). Auf Leukas zerbrechen die Bäuerinnen in dem Augenblick, da der Tote weggetragen wird, einen Ziegel vom Dache, um so, wie sie sagen, den begleitenden Charos vom Hause zu verscheuchen (*Σύλλογος* VIII 428 A.). Für Epiros ist das Zerbrechen eines Kruges oder Trinkglases an der Hoftür zur Verhütung eines wei-

¹ Im jüdischen Volksglauben gilt das Wasser im Sterbehause als unrein und wird daher ausgegossen, weil der Todesengel in dem Wasser sein Schwert abgewaschen hat: J. Scheftelowitz, d. *Archiv* XVII (1914) 401 A.

teren Todesfalles bezeugt (*Σύλλογος* XVIII 211 Nr. 79). Auch in Makedonien ist Zerschlagen eines irdenen Gefäßes oder Dachziegels üblich: Abbott 198, der (gleichfalls nichts von einer Wasserspende erwähnt, übrigens aber) S. 199 als Grund des Brauches die Absicht vermutet, die Rückkehr des Toten zu seiner irdischen Wohnung zu verhüten, ein Motiv, welches allerdings anderwärts nachweisbar ist: in Deutschland geschieht auch das Ausgießen des Wassers und das darauf folgende Zerschlagen des Gefäßes, „damit man vor dem Wiederkommen des Toten sicher sei“ (s. Wuttke³ 465 § 737). Aber dem in vielen deutschen Gauen zugleich herrschenden Glauben, daß, wenn das Gefäß nicht zerbrochen wird, noch jemand im Hause sterben muß, scheint doch ebenfalls die Idee der Abwehr des persönlich gedachten Todes zugrunde zu liegen.

Die Absicht, sich selbst oder die Seinigen vor dem Todesgötze zu schützen, hat noch zu einer Reihe anderer, zum Teil symbolischer Gebräuche geführt, von denen einige mir merkwürdig genug erscheinen, um hier beiläufig zusammengestellt zu werden. In einigen Gegenden Arkadiens schneidet man aus dem Leichentuch einen langen Streifen und hängt ihn vor der Haustür oder am Dachbalken zu dem Zwecke auf, dem Charos, falls er wiederkommt, um einen andern aus der Familie zu töten, Furcht vor Fesselung einzufloßen und dadurch seine Flucht herbeizuführen (Politis 86 A. 1). Eine ähnliche Sitte findet man auch in Lakonien: Kukulés *Οἰνοντυιακά* 101f., ein Brauch, bei dem man an die antike Sage von der Fesselung des Todes durch Sisyphos erinnert wird (Pherekydes bei Schol. Hom. Il. VI 153). Auf Zakynthos beobachten abergläubische Leute eine ganze Reihe von Vorsichtsmaßregeln zu gleichem Zweck. So verschließt man keinen Schrank, während eine Leiche im Hause liegt, um nicht den Tod mit einzusperren. Man hütet sich ein Jahr lang, im Trauerhause etwas zu pflanzen, damit nicht zugleich mit der Pflanze der Tod Wurzel fasse, oder eine Henne auf den Eiern sitzen zu lassen, damit er sich nicht festsetze. Wenn im Laufe eines Jahres zwei Personen in demselben Hause sterben, legt man der zweiten eine Puppe in den Sarg, damit gleichsam ein Dritter mitbegraben und so weiteres Unglück verhütet werde (Ludwig Salvator *Zante*, Allgem. Teil 435. 437). Hierher gehört auch die schon oben S. 288 aus einem zakyntthischen Gebirgsdorf von mir bemerkte Sitte, auf die Leiche eines Kindes ein Schloß zu legen.

Politis hat in dem angeführten Aufsatz zwar das Zerschlagen der Gefäße am Grabe auf eine mit meiner Deutung sich berührende Weise erklärt, indem auch er im Anschluß an Tylor auf die Beseelung der Gegenstände in der Anschauung der Naturvölker hinweist, er will aber die beim Herausragen des Toten aus dem Sterbehause und beim Leichen-

zug geübte analoge Sitte vielmehr aus der Vorstellung ableiten, daß alles, was zur Reinigung gedient hat, zerstört werden müsse, damit nicht durch anderweitigen Gebrauch die Wirkung der Reinigung abgeschwächt werde (S. 82 f.). Diese Ansicht kann ich nicht für richtig halten. Dagegen spricht auch der Wein in Korfu und der Umstand, daß es beim Leichenzug vorzugsweise Freunde sind, die den Ritus ausführen. Allerdings herrscht die antike Vorstellung, daß Menschen und ihre Wohnungen durch eine Leiche verunreinigt werden, noch heute und gibt Anlaß zu mehrerlei Vorkehrungen, wie denn z. B. alle Häuser und Läden, an denen der Trauerzug vorüberkommt, aus diesem Grunde geschlossen werden (Protodikos 13)¹ und manches andere geschieht, wovon weiter unten die Rede sein wird. Aber daß die Vernichtung des zur Reinigung benutzten Geschirres nötig sei, um die Erreichung des Zweckes sicherzustellen, ist ein Gedanke, der sich schwer verstehen und meines Wissens nirgendwo nachweisen läßt.² Sicher wird von dem *ἔρδάνιον*, jenem mit Sprengwasser angefüllten irdenen Gefäße, das die alten Griechen vor die Tür des Sterbehauses stellten, damit die Herauskommenden sich reinigen konnten (Pollux VIII 65. Hermann-Blümner *Griech. Privataltertümer* 365), etwas Derartiges nicht berichtet.

Der Brauch, Wasser hinter der Leiche auszugießen, ist weit über die Erde verbreitet, wird aber auf verschiedene Art begründet. Ich verweise darüber auf die Zusammenstellungen bei Sartori *Zeitschrift des Vercins für Volkskunde* XVIII (1908) 364 f. und Samter *Geburt, Hochzeit und Tod* 86 ff. Vgl. auch Goldzieher, dieses *Archiv* XIII (1910) 40 f. Er ist von der christlichen Kirche als ein heidnischer bekämpft worden, wie folgende Interrogation in der Sammlung der Dekrete von Burchard von Worms lehrt, abgedruckt bei Grimm *D. M.*⁴ III 408: *fecisti illas vanitates aut consensisti, quas stultae mulieres facere solent, dum cadaver mortui hominis adhuc in domo iacet, currunt ad aquam et adducunt tacite vas cum aqua, et cum sublevarur corpus mortui, eandem aquam fundunt subtus feretrum*. Daß dieser oder ein ihm sehr nahe kommender Brauch

¹ Aber an manchen Orten geschieht das Schließen der Häuser auch, damit Charos nicht hineinkomme, was freilich im Grunde dasselbe ist: Kukulés *Ολοουριακά* 102 A. 1.

² Stengel *Opferbräuche der Griechen* 135 A. 2: „Auch das Weggießen der bei einer Reinigung gebrauchten Mittel (*καθάραμα*, vgl. v. Wilamowitz *Aisch. Cho.* 162 f.) ist ein Opfer für die chthonischen Dämonen“; Rohde *Psyche* II 79, 1.

Aischylos Orestie, Gr. und deutsch von U. v. Wilamowitz-Möllendorff, Zweites Stück, Das Opfer am Grabe (Berlin 1896) 162 f.: „Das wird kein Ausgießen der Spenden, sondern ein Weggießen, als wäre es Wasser, das die Befleckung, das *μύσος*, eines Hauses (etwa nach der Entbindung oder Beerdigung) beseitigt.“ — S. 57 *ibid.* übersetzt Wilamowitz das *καθάραμα* ὡς τις ἐκπέμφας πάλιν (v. 98) so: „Schmutzgewässer, das Besudelung von einem Haus gewaschen, gießt man also weg.“

auch im griechischen Altertum üblich war, läßt sich wiederum aus dem keischen Bestattungsgesetze schließen, in welchem das Ausgießen des Wassers untersagt wird (s. Anhang II am Schluß der ganzen Arbeit). Das für die alten Keer natürlich ohne weiteres verständliche Verbot $\mu\epsilon\delta\epsilon\ \tau\omicron\ \upsilon\delta\omega\varsigma\ \epsilon\kappa\chi\acute{\epsilon}\nu$ ist für uns leider nicht bestimmt genug, aber die höchste Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß es sich um die noch heute herrschende Sitte handelt. Der Artikel vor $\upsilon\delta\omega\varsigma$ weist, wie es scheint, darauf hin, daß das in der unmittelbar vorher erwähnten Kylix enthaltene Wasser gemeint ist (oder etwa alles im Sterbehause vorhandene?). Vgl. die Sitte, das Wasser für das $\acute{\alpha}\rho\delta\acute{\alpha}\nu\iota\omicron\nu$ aus einem andern Hause zu holen.

Was endlich das Verbot betrifft, den Kehrriech (natürlich des Sterbezimmers oder etwa des Sterbehauses) zum Grabe zu tragen, so mag Jevons recht haben, wenn er vermutet (S. 248), daß die Keer ihn in die Gruft zu schütten pflegten, um sicher zu sein, daß die Seele des Verstorbenen nicht im Hause zurückbleibt. Denn als kleines, unscheinbares Ding, das sie nach allgemeiner Anschauung ist, kann sie leicht am Fußboden haften. Und wie es darum an manchen Orten üblich ist, das Auskehren des Sterbezimmers in den ersten Tagen nach dem Tode zu unterlassen, damit die etwa noch darin weilende Seele nicht vertrieben werde, so besteht anderwärts der umgekehrte Brauch, es sogleich hinter der hinausgetragenen Leiche auszufegen, um die möglicherweise zurückgebliebene Seele zu vertreiben (in Nord- und Mitteleuropa ist das Auskehren der Stube hinter dem Sarge her zur Verhütung des Wiederkommens des Toten sehr verbreitet: Wuttke³ 465 § 737 Weiteres bei Samter *Geburt, Hochzeit und Tod* 31 f.). (Schluß folgt.)

II. Berichte.

Philosophie 1912—1925.

Von Max Wundt in Jena.

Als ich vor nunmehr vierzehn Jahren den ersten Bericht über Philosophie für diese Zeitschrift abschloß, umspannte er einen vierjährigen Abschnitt (1907—1911). Diesmal habe ich auf eine um zehn Jahre längere Zeitstrecke zurückzublicken. Die Beschäftigung mit den Fragen der Religionsphilosophie ist inzwischen nicht erlahmt, sondern eher noch gesteigert. Und so ist es eine mächtig angeschwollene Literatur, der jetzt mein Bericht gelten muß. Daß dabei auf die einzelnen Werke nur kürzer eingegangen und manches überhaupt nur erwähnt werden kann, versteht sich von selbst und wird unter diesen Umständen hoffentlich Entschuldigung finden. Es soll mir vor allem daran liegen, die allgemeinen Richtungen der heutigen religionsphilosophischen Arbeit hervortreten zu lassen. Besonders werde ich die Nachsicht der hier besprochenen Autoren selbst in Anspruch nehmen müssen, wenn ich so oft gediegener und gründlicher Leistungen nur mit ein paar Sätzen gedenken kann.

Die lange Pause, welche seit dem letzten Bericht eingetreten ist, hat aber auch einen Vorteil. Die religionsphilosophische Arbeit hat gerade in den letzten Jahren, wohl nicht ohne Einfluß der großen politischen Ereignisse, eine entschiedene und selbständige Wendung genommen. Neben die historische Arbeit an dem aus der Vergangenheit überlieferten Erbe, von welcher der vorige Bericht in der Hauptsache zu handeln hatte, ist eine ganze Reihe von Werken getreten, in denen die religionsphilosophischen Fragen neu und selbständig aufgegriffen und aus eigener systematischer Besinnung beantwortet werden. Dabei wird in den meisten dieser Schriften das geschichtliche Erbe nicht vergessen, sondern die Anknüpfung an den oder jenen Teil desselben tritt oft mehr oder weniger deutlich hervor. Aber es wird zur lebendigen Anregung für eigene philosophische Forschung. Indem dieser zweite Bericht nun auch diese neueste Wendung der Religionsphilosophie mit einbeziehen kann, erscheint der Nachteil der langen,

seit dem letzten Berichte eingetretenen Pause einigermaßen ausgeglichen. Wäre er früher erfolgt, so hätte er in der Hauptsache nur von dem Weiterwirken der in der letzten Übersicht verfolgten Bestrebungen berichten können, von der Fortsetzung der wesentlich geschichtlichen Arbeit zur Aufhellung der in der Geschichte hervorgetretenen Beziehungen zwischen Religion und Philosophie. Nunmehr können wir in erster Reihe auf die Versuche hinweisen, diese Beziehungen neu und selbständig zu knüpfen.

Es erscheint deshalb auch richtig, diese systematischen Werke zur Religionsphilosophie voranzunehmen, obwohl sie zeitlich erst den letzten Jahren angehören. Sie stellen den wichtigsten Beitrag zu der von uns hier verfolgten Arbeit dar.

1. Systematische Werke.

Der Hauptanstoß, welchen die Religionsphilosophie noch in der vorangehenden Zeit empfangen hatte und der zunächst stark in unseren Zeitabschnitt hineinwirkt, ging ohne Zweifel von Schleiermacher aus. Er kann für die damalige Zeit wohl auch als der herrschende Denker innerhalb der Theologie bezeichnet werden. Die Auffassung der Religion wesentlich von der subjektiven Seite her, als einer Äußerung des menschlichen Geistes, und ihre Begründung auf Gefühls-erregungen, um sie von aller theoretischen Erkenntnis unabhängig zu machen, stammen von daher. Diese Hauptreihe wird dann aber zu beiden Seiten begleitet von zwei anderen, ihr in verschiedener Hinsicht verwandten Richtungen. Der Gegensatz zur theoretischen Auffassung verbindet sie mit der letztthin von Kant begründeten Richtung. Und wenn ursprünglich die mehr romantische, an Schleiermacher sich anschließende Religionsauffassung in einen entschiedenen Gegensatz gerade auch gegen Kants Moralismus und die Religionslehre der Neukantianer trat, so hat sich dieser Unterschied neuerdings öfter mehr verwischt und beide Richtungen fließen manchmal fast zusammen. Die subjektive Auffassung der Religion aber, die hauptsächlich durch Schleiermacher begründet ist, weist auf der anderen Seite auf die Psychologie hin, die nach wie vor den religiösen Erscheinungen eine besondere Aufmerksamkeit widmet. Auch bei diesen psychologischen Untersuchungen liegen oft Gedankengänge, welche an Schleiermacher gemahnen, im Hintergrunde.

Wenn wir diese Richtungen als verhältnismäßig gleichförmige zusammenfassen und zum Ausgangspunkt wählen, so gewinnen wir damit vielleicht eine feste Grundlage, von der aus wir uns in dem sonst verwirrenden Vielerlei einander zum Teil gänzlich entgegengesetzter Bestrebungen auf unserem Gebiete zurechtfinden können.

Ich stelle an den Anfang das große Werk von Georg Wobbermin, *Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode* (Leipzig, Hinrichs), I. Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie 1913, II. Das Wesen der Religion 1921, III. Wesen und Wahrheit des Christentums 1925. In diesem Werk wird besonderer Wert darauf gelegt, die eigentümliche Methode religionswissenschaftlicher und theologischer Forschung festzustellen, um damit wenigstens eine gemeinsame Grundlage für fruchtbare Zusammenarbeit auf diesem Gebiete zu finden. Die Methode wird im allgemeinen Anschluß an Schleiermacher und unter besonderer Berücksichtigung der Psychologie von William James im ersten Bande herausgearbeitet. (Dieser Denker ist, worauf wenigstens im Vorbeigehen hingewiesen sei, Gegenstand eines Buches von Boutroux, James, deutsch von Jordan, Veit & Co. 1912). Ein stärkerer Einfluß wird auch Heinrich Maiers *Psychologie des emotionalen Denkens* (1908) eingeräumt. Von diesen Grundlagen aus wird die religionspsychologische Methode sowohl gegen den rationalen Apriorismus wie gegen die in der neuen Schule von Fries vertretenen Anschauungen abgegrenzt. Der zweite Band macht dann von der so gewonnenen Methode eine Anwendung zunächst auf die Frage nach dem Wesen der Religion, um dann in einem zweiten Teile die Frage nach der Wahrheit der Religion zu erörtern. Den Ausgang nimmt der Verfasser dabei von Schleiermachers Deutung der Religion und sucht diese nur einmal durch eine stärkere Berücksichtigung der in der Geschichte hervorgetretenen Religionsformen zu ergänzen und dann durch Ausscheidung der noch spekulativen Bestandteile strenger an die Grundlage der religiösen Erfahrung zu binden. In diesem Sinne bildet der Verfasser die Religionstheorie Schleiermachers um, indem er das Wesen der Religion sieht „in dem Beziehungsverhältnis des Menschen zu einer von ihm geglaubten und im Glauben geahnten Überwelt, von der er sich abhängig fühlt“ (II 139); und er bildet jene Theorie fort, indem er dem Gefühl der Abhängigkeit das der Geborgenheit und der Sehnsucht hinzufügt. Die Überwelt ist ihm also nicht nur eine Macht, von der der Mensch sich abhängig fühle, sondern „in deren Schutz er sich geborgen weiß und die ihm Ziel der Sehnsucht ist“ (II 254). Ein eigentlicher Beweis der Wahrheit der Religion ist von diesem Standpunkt aus natürlich nicht möglich, und Wobbermin lehnt deshalb jeden Versuch, die Beweise für das Dasein Gottes in einer mehr oder weniger veränderten Form wieder aufleben zu lassen, entschieden ab. Er selbst erörtert die Wahrheitsfrage nur auf einem indirekten Wege, durch Ablehnung der Einwände und den Beweis, daß die Tatbestände des religiösen Lebens, und ebensowohl bestimmte Tatbestände anderer Lebensgebiete nur unter der Voraussetzung der Wahrheit der

Religion ganz verständlich werden. Dieser letzte Teil des Werkes bedarf wohl noch am meisten der Ergänzung und schärferer Ausprägung, da ein solcher mittelbarer Beweis ja nur bei sehr sorgfältiger Ausschließung aller Gegeninstanzen Überzeugungskraft besitzt. Im dritten Band werden die gewonnenen Ergebnisse auf die konkrete christliche Religion angewandt, indem zuerst das Wesen des Christentums als solches und hierauf die Wahrheit desselben dargetan wird. Mit Recht tritt dabei der trinitarische Monotheismus schließlich als der Kern der christlichen Wahrheit heraus.

An dieses große Werk können wir zwei kleinere Schriften reihen, die, ohne sich so unmittelbar an Schleiermacher anzuschließen, doch sichtlich auch in der allgemeinen Linie seiner Einwirkung stehen und daher von dem subjektiven religiösen Erlebnis ihren Ausgang nehmen. Paul Hofmann, *Das religiöse Erlebnis*. Seine Struktur, seine Typen und sein Wahrheitsanspruch (*Philosophische Vorträge der Kant-Gesellschaft Nr. 28, Pan-Verlag 1925*) sieht in der Religion ein Wert-erlebnis, dessen Besonderheit darin liegt, daß es sich auf das Heil des ganzen Lebens bezieht. Es handelt sich in der Religion um das Verhältnis des Heilverlangens des Menschen zu dem in Welt und Schicksal ihm gegenüberstehenden Sachverhalt des Lebens. Beide werden durch den Gedanken der Erlösung miteinander vermittelt. Georg Mehlis, *Einführung in ein System der Religionsphilosophie* (Mohr 1917), geht ebenfalls von den religiösen Gefühlserlebnissen aus und steigt von ihnen zu den religiösen Ideen empor, um zu zeigen, daß jene in diesen die Erfüllung ihrer Sehnsucht finden.

Auch Heinrich Scholz, *Religionsphilosophie* (2. neuverfaßte Ausgabe, Reuther & Reichard 1922), will diese Disziplin zunächst auf eine Analyse der gegebenen Religion begründen und lehnt den „konstruktiven Typus“, wie er am deutlichsten etwa bei Kant vorliegt, ab. Es kann sich nicht darum handeln, im Gegensatz zu allen wirklichen Religionen eine wahre zu konstruieren, sondern vielmehr die Religion in ihrer Wirklichkeit zu verstehen. Aber Scholz wendet sich von der mehr psychologischen Richtung dann doch entschieden ab, indem er der Kantischen Auffassung zwei wichtige Zugeständnisse macht. Einmal erkennt auch er in allem philosophierenden Denken ein normierendes Denken, und er gesteht daher weiter mit Kant der Philosophie das Recht zu, sich nur auf solche Erscheinungen zu beziehen, denen ein echter Wert innewohnt. Den Wertcharakter einer Erscheinung aber bestimmt Scholz danach, ob sie ohne Verlust ihrer Eigenart konstitutives, also aufbauendes Element unserer eigenen Existenz werden könne. Deshalb soll die Analyse im Gebiete der Religionsphilosophie auch nur den hochwertigen religiösen Erscheinungen gelten oder, wie

Scholz mit einem nicht sehr schönen Ausdruck sagt, der „ponderablen Religion“. Es wird also doch ganz im Sinne Kants eine Idee zugrunde gelegt, und zwar die Idee des konstitutiven Lebenswertes, um aus dem gesamten Gebiet der religiösen Erscheinungen den besonderen Gegenstand der „Religionsphilosophie im prägnanten Sinne“ auszusondern, während das Gebiet als ganzes der „allgemeinen Religionswissenschaft“ überlassen bleibt. Das Kennzeichen einer solchen ponderablen Religion sieht Scholz in dem „unmythischen Charakter ihres Gottesbewußtseins“. Besonders bezeichnend ist noch, daß er entschieden ablehnt, daß hochwertige oder überhaupt allein vollwertige Religion auf dem Wege einer Entwicklung aus den übrigen religiösen Erscheinungen hervorgehe. Vielmehr ist sie von aller nicht ponderablen, d. h. mythologisierenden Religion durch die Kluft eines vollen Artunterschiedes getrennt. Auf diesen Voraussetzungen erhebt sich dann das eigentliche Werk, das in drei Büchern das Wesen der Religion, die Lebensformen der Religion und die Wahrheit der Religion behandelt. In einer Kritik der verschiedensten Auffassungen erarbeitet sich Scholz seinen Begriff der Religion. Er faßt ihn als Gottesbewußtsein, in der Hauptsache unter Absehen von allen weiteren Inhalten, und bestimmt ihn näher als eine eigentümliche Durchbrechung des Weltbewußtseins und ein Erfülltsein von der Gegenwart des Göttlichen. Es ist „die auf unirdischen Eindrücken, d. i. auf objektiven Erlebnissen von singulärem, stets irgendwie herzerhebendem Charakter aufruhende positive oder negative Bestimmtheit des Lebensgefühls durch das Gottesbewußtsein“ (S. 109). Das Wesen des Göttlichen bestimmt er durch die drei Kategorien des Unirdischen, des Machtvoll-erhabenen und des ewig Begehrenswerten. Besonders wichtig sind noch die Ausführungen über die Wahrheit der Religion, die mit Recht in die Wirklichkeit ihres Gegenstandes, also die Wirklichkeit Gottes gesetzt wird. In sorgfältiger Analyse und Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen werden schließlich fünf notwendige und hinreichende Bedingungen für das philosophische Bekenntnis zur Wahrheit der Religion erarbeitet (S. 304—307). Bezeichnender Weise und in scharfem Gegensatze zu Kant tritt dabei das Merkmal einer inneren Vernünftigkeit überhaupt nicht auf. Die an sich berechnete Sorge vor einer zu äußerlichen Rationalisierung der Religion hat hier doch wohl dazu geführt, den Begriff der Vernünftigkeit allzu eng zu fassen.

Eine Ergänzung zu dem größeren Werk bietet die Schrift des gleichen Verfassers „Der Unsterblichkeitsgedanke als philosophisches Problem“ (2. neuverfaßte Ausgabe, Reuther & Reichard 1922). Nach einem historisch-kritischen Rückblick wird, entsprechend der Stellung des Hauptwerkes, auch der Begriff der Unsterblichkeit unter Ablehnung

aller okkultistischen Bestrebungen an die hochwertigen Erscheinungen des geistigen Lebens angeknüpft. In engem Zusammenhang mit dem Hauptwerk steht dann noch die weitere Schrift von Scholz, *Die Religionsphilosophie des Als-ob, eine Nachprüfung Kants und des idealistischen Positivismus* (Felix Meiner 1921).

Entschiedener ist der Anschluß an Kant in der Lehre von Albert Görland, *Religionsphilosophie als Wissenschaft aus dem Systemgeiste des kritischen Idealismus* (de Gruyter & Co. 1922). Hier wird, wie es schon der Titel andeutet, der Standpunkt im kritischen Idealismus genommen; und wenn es auch Görland ablehnt, der Mannigfaltigkeit gegebener Religionen ein aus ihnen gewonnenes „absolutes Religionsideal“ gegenüberzustellen, so deshalb, weil das durch den Begriff der kritischen Philosophie selbst verboten sei, die kein absolutes Ideal, sondern nur offene Richtungen der Idealisierung zulasse. Aber allerdings ist es die Aufgabe der Religionsphilosophie, die Einheit des religiösen Kulturlebens gegenüber der Mannigfaltigkeit besonderer Religionswissenschaften nachzuweisen. Diese Einheit kann nur in einer eigentümlichen Funktion unseres Bewußtseins gefunden werden, auf welche Görland zunächst nur allgemein mit dem Begriff des Heiligen, den er neben die des Wahren, Guten, Schönen stellt, hindeutet, um damit die Religionsphilosophie als viertes Glied eines Systems der kritischen Philosophie zu bestimmen. Sie sucht von einem bestimmten, in die anderen philosophischen Disziplinen nicht aufzuteilenden Gebiete her jene Einheit der Kultur oder des Erlebens, auf welche alle Philosophie gerichtet ist. Den besonderen Ansatz der religionsphilosophischen Betrachtung findet dann Görland in der „totalen Zufälligkeit des Erlebens“, aus welcher die Verzweigung als die eigentliche Schwelle des religiösen Erlebens entspringt. Es darf dabei als bedeutsam betrachtet werden, daß Görland diese Auffassung des religiösen Vorgangs vor allem aus einer Analyse des Buches Hiob gewinnt. Auch die prophetische Religion des Alten Testaments wird gern herbeigezogen. Das Neue Testament tritt dem gegenüber auffallend zurück, und in Luthers „Glauben“ das religiöse Urphänomen zu sehen, wird ausdrücklich abgelehnt (S. 123). Dagegen ist die deutsche Mystik eingehend berücksichtigt. Den Ursprung der Religion findet der Verfasser dann in dem Gedanken der Einzigkeit des Menschen und der ihm in polarer Transzendenz gegenüberstehenden Gegeneinzigkeit Gottes; das Urphänomen des religiösen Bewußtseins in der Ahnung und dem Gott heischenden Willen, d. h. dem moralischen Postulieren Gottes, unter Ablehnung der Begriffe des Glaubens, des Gefühls oder des Denkens. So fließen hier Kantische Gedanken mit solchen von Jacobi und Fries zusammen. Unter der religiösen Kategorie der „Welt“ werden die Begriffe der Schöpfung, des

Messianismus und der Heiligung behandelt. Eine „Kritik der Religionswissenschaften“ macht den Beschluß, in welcher der hier gewonnene Religionsbegriff nach verschiedenen Richtungen kritisch an die bestehenden Religionen des Judentums und Christentums angelegt wird. Man muß bedauern, daß die Schrift, trotz mancher glücklichen Prägung, von so vielen überflüssigen Fremdwörtern entstellt wird.

In weiterem Zusammenhang mit dem Kritizismus steht der Aufsatz von Max Adler, Über den kritischen Begriff der Religion in der Festschrift für Wilhelm Jerusalem (Braumüller 1915) und das Büchlein von W. Bruhn, Glauben und Wissen (Teubner, Aus Natur und Geisteswelt 1921). Auch die Schrift von Ernst Lohmeyer, Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft (Wissenschaftliche Grundfragen, her. von Hönigswald III, Teubner 1925), eine Untersuchung der Gemeinschaftsformen des Urchristentums, kann nach ihren philosophischen Grundbegriffen wohl in diesem Zusammenhang genannt werden. Eine Darstellung der einzelnen Vertreter der neukantischen Religionsphilosophie und eine Kritik derselben gibt Johannes Hessen, Die Religionsphilosophie des Neukantianismus (2. erweiterte Auflage, Herder 1924). Ferner sei auf zwei Schriften über das religiöse Apriori hingewiesen, die allerdings von sehr verschiedenen Voraussetzungen ausgehen: Ielke, Das religiöse Apriori und die Aufgaben der Religionsphilosophie (Bertelsmann 1917) und Edmund Ernst, Das Wachstum der Religion aus dem Geiste, eine Darstellung des religiösen Apriori (Paul Haupt 1924). Eine neue Kritik der Offenbarung liefert G. Lehmann, Das religiöse Erkennen, Untersuchungen über Bedeutung und Grenzen der religiösen Begriffsbildung (Wissen und Wirken, herausg. von Ungerer, Braun 1926).

Auch die Philosophie des Als-ob geht von Kant aus. Daher sei hier die Schrift von Vaihinger erwähnt, Der Atheismusstreit gegen die Philosophie des Als-ob und das Kantische System (Reuther & Reichard 1916).

Im Anschluß an diese im allgemeinen kantisch gerichteten Arbeiten zur Religionsphilosophie sei es erlaubt, einige ethische Schriften derselben Richtung in aller Kürze mit zu erwähnen, um so mehr als das größte hier zu nennende Werk denselben Albert Görland zum Verfasser hat: Ethik als Kritik der Weltgeschichte (Wissenschaft und Hypothese XIX, Teubner 1914). Der ethische Pflichtbegriff etwa im Sinne Kants und die christliche Liebespflicht werden im Zusammenhang erörtert von Hans Hinrich Wendt, Die sittliche Pflicht, eine Erörterung der ethischen Grundprobleme (Vandenhoeck & Ruprecht 1916). Eine kurze Skizze einer Theologischen Ethik gibt Georg Wunsch in der Sammlung Göschen (1925). Auch Viktor Stern, Einführung in die Probleme und die Geschichte der Ethik (Heller 1912), sei genannt.

Alle jene größeren Werke über Religionsphilosophie, welche das Wesen der Religion zunächst aus einer Analyse des religiösen Erlebnisses zu gewinnen suchen, können dabei der Hilfe der Psychologie nicht ganz entbehren, und zeigen sich, so entschieden sie vielfach über deren Fragestellungen hinausdrängen, doch mannigfach von ihr beeinflußt. Insbesondere die Schrift von Rudolf Otto, *Das Heilige, Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (Trewendt & Granier 1917, 14. Auflage, vgl. d. Archiv 19,554 f. 23,93) hat starke Anregungen gegeben. Ohne seine Analyse des Heiligen und die Zergliederung dieses Begriffes nach seinen verschiedenen Momenten wäre ein Teil der eben besprochenen Religionsphilosophien kaum denkbar. Otto steht philosophisch in manchem der an Fries sich anschließenden Philosophie nahe, deren Hauptvertreter heute Leonard Nelson ist. So sei auch hier ein Hinweis auf dessen ethisches Werk *Kritik der praktischen Vernunft* (Veit & Co. 1917), dem die ethische Methodenlehre (ebd. 1915) vorausging, eingeschaltet.

Die eigentliche Religionspsychologie kann nur kurz berücksichtigt werden. Eine kurze, nun allerdings auch schon wiederum ein Jahrzehnt zurückliegende Übersicht gibt Konstantin Oesterreich, *Einführung in die Religionspsychologie als Grundlage für Religionsphilosophie und Religionsgeschichte* (Mittler & Sohn 1917). Von demselben Verfasser ist eine Schrift über die religiöse Erfahrung (1915) erschienen. Eine neuere Einführung ist die von Wilhelm Koepf, *Einführung in das Studium der Religionspsychologie* (Mohr 1920). Auf ein großes Werk von besonderer Gründlichkeit sei außerdem doch auch in diesem Zusammenhang hingewiesen, auf Karl Girgensohn, *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens, eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage* (Hirzel 1921), in dem auf Grund protokollierter Aussagen eine Analyse der Gefühle, Vorstellungen und Willensregungen des religiösen Bewußtseins vollzogen wird. Dem Religionshistoriker wird besonders wertvoll die Anwendung sein, welche von den Ergebnissen auf die Bekenntnisse berühmter Mystiker gemacht wird. Der allgemeinen Darlegung und Verteidigung seines Verfahrens gilt Girgensohns Antrittsvorlesung über *Religionspsychologie, Religionswissenschaft und Theologie* (Deichert 1823). Eine *Psychologie der Religion* bietet Müller-Freienfels in der Sammlung Göschen (2 Bde. 1920). Auch F. Köhler, *Metaphysische Psychologie und ihre Beziehungen zur Religion* (Ed. Pfeiffer 1926) sei hier genannt. In der Sammlung Jedermanns Bücherei veröffentlicht soeben W. Gruehn eine *Religionspsychologie* (Hirt 1926).

Im übrigen muß ich mich mit einem kurzen Hinweis begnügen auf die religionspsychologischen Einzelstudien von Herbert Silberer,

Probleme der Mystik und ihrer Symbolik (Heller 1914), von Harald Höffding, Erlebnis und Deutung, eine vergleichende Studie zur Religionspsychologie (Frommann 1923) und Werner Gruehn, Das Werterlebnis, eine religionspsychologische Studie auf experimenteller Grundlage (Hirzel 1924). Eine Abhandlung über Phänomenologie des religiösen Gefühls von Karl Höcker und eine ebenfalls zum Teil hierhergehörige Abhandlung über Prinzipien und Methoden der Entwicklungspsychologie von Danzel enthält Abderhaldens Handbuch der biologischen Arbeitsmethoden (1921 u. 23). Im weiteren Sinne kann wohl auch die Schrift von Heinsius, Krisen katholischer Frömmigkeit und Konversionen zum Protestantismus (Philosophische Forschungen von Jaspers Heft 2, Springer 1925) zu den psychologischen Untersuchungen gezählt werden. Eine religionspsychologische Studie über die Madonnenverehrung gibt Marie Fuerth (Chr. Kaiser 1921).

Hier werden am besten dann auch die Untersuchungen zur Parapsychologie angereicht. Es liegen mir zwei umfassende Werke vor, die in ernstem wissenschaftlichen Verlagen erschienen, sich jedenfalls bemühen, diese viel umstrittenen Fragen in einer gründlichen Weise zu behandeln: Eberhard Buchner, Von den übersinnlichen Dingen, ein Führer durch das Reich der okkulten Forschung (Felix Meiner 1924) und Emil Mattiesen, Der jenseitige Mensch, eine Einführung in die Metapsychologie der mystischen Erfahrung (de Gruyter & Co. 1925). Über weitere parapsychologische Literatur soll in einer der „Kurzen Anzeigen“ demnächst gesprochen werden.

Alle die bisher besprochenen Bestrebungen, so weit sie im einzelnen auseinandergehen, haben doch eine gewisse Gemeinsamkeit in der Auffassung vom Wesen der Religion. (Von den Untersuchungen zur Parapsychologie sehe ich dabei ab.) Es ist der Gegensatz gegen die Rationalisierung der Religion in der Aufklärung und dann, wie es scheint, wieder bei Hegel, und die allgemeine Einstellung auf die von Kant und Schleiermacher eingeschlagene Richtung, welche sie alle verbindet. Bei dem einen treten mehr die Kantischen, bei dem andern mehr die Gedankengänge Schleiermachers hervor, einig sind sie in einer Auffassung der Religion, welche dieser gegenüber jeder Art theoretischer Weltkenntnis ihre Eigenart und Selbständigkeit sichern will, ohne doch ihren Anspruch auf eine auch für uns irgendwie feststellbare Wahrheit aufzugeben. Dieser Standpunkt ergab sich in gewisser Weise aus den mehr geschichtlich eingestellten Forschungen der vorangehenden Zeit, von denen der letzte Bericht Rechenschaft zu geben hatte. Sie hatten auf den Idealismus Kants und seiner unmittelbaren Nachfolger als auf den bedeutsamsten Versuch, den Gehalt der Religion vom Boden der Philosophie aus zu rechtfertigen, hingeführt. Diese Richtung des

deutschen Idealismus wirkt sich nunmehr in all den besprochenen Schriften auf dem Boden der systematischen Religionsphilosophie in selbständiger Weise und daher in verschiedenen Gestaltungen aus.

Neben diese Schriften treten noch einige andere, bei denen der Zusammenhang mit dem deutschen Idealismus vielleicht nicht ganz so deutlich ist, die aber im ganzen doch nach derselben Richtung neigen, und die deshalb gleich hier mit erwähnt sein mögen.

Zunächst ist hier zu erwähnen Karl Dunkmann, Religionsphilosophie, Kritik der religiösen Erfahrung als Grundlegung christlicher Theologie (Bertelsmann 1917), der erste Band eines umfassenderen Werkes über systematische Theologie. Ein auch gesondert herausgegebener Grundriß stellt die Hauptgedanken in kurzen Paragraphen wesentlich für Vorlesungszwecke zusammen, daran schließen sich dann ausführliche „Erläuterungen“. In einer Kritik der religiösen Erfahrung soll der Begriff der Religion festgestellt werden. Der Idealismus wird dabei als Wegbereiter der Religion gewertet, doch gehe die Religion, wenn sie einmal zur Selbständigkeit erwacht ist, über diesen hinaus. Die eigentliche Aufgabe einer Kritik der religiösen Erfahrung sieht Dunkmann in dem Nachweis, „wie auf Grund des Gottesbegriffs die Religion als psychische Erfahrung entsteht und wie sich sodann das Gottesbewußtsein inhaltlich gestaltet“ (§ 93). Dabei kann es sich nur darum handeln, „eine an sich inhaltlose aber doch unmittelbar mit dem konkreten Normbewußtsein gegebene Anschauung der absoluten Norm mit Hilfe der psychischen Inhalte des Erfahrungslebens anschaulich zu gestalten“ (§ 98). In dem absoluten transzendenten Normbewußtsein findet Dunkmann den Gottesbegriff. Zur Ergänzung weise ich noch auf desselben Verfassers Schrift *Metaphysik der Geschichte*, eine Studie zur Religionsphilosophie (Deichert 1914), hin.

Weiter reihe ich hier an das Werk von Berthold von Kern, *Die Religion in ihrem Werden und Wesen* (Hirschwald 1919). Es stellt in einem analytischen Teil zunächst die entwicklungsgeschichtlichen und psychologischen Bedingungen der Religion fest, um dann in einer Kritik dieses Tatbestandes Begriff und Eigeninhalt der Religion zu gewinnen und endlich in einem letzten, synthetischen Teile die Religion als Ganzes zu betrachten. Der Verfasser sieht dabei die Religion als die umfassendste, alle anderen vereinigende und führende Geistesmacht an: ihr Wesen liegt ihm in der Einheit der inneren, subjektiven Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst und dem einheitlichen Zusammenhang des objektiven Weltgeschehens. Erst wenn diese beiden Seiten zur vollen Übereinstimmung gebracht sind, ist der ganze Inbegriff der Religion erreicht.

In diesem Zusammenhang kann auch Raoul Richter, Religionsphilosophie (Ernst Wiegandt 1912) genannt werden. Hier soll nicht die Mannigfaltigkeit der religiösen Gegebenheiten, sondern nur das Allgemeingültige in der Religion betrachtet werden. In scharfer Sondernung wird dieser Begriff der reinen Religion allen besonderen geschichtlichen Religionen gegenübergestellt. Nur mit ihm, der einigermaßen an den alten Begriff der Naturreligion erinnert, hat es die Religionsphilosophie zu tun. Die formalen wie die inhaltlichen Bestandteile dieser reinen Religion sollen ermittelt werden.

Wird hier der Begriff der Religion mehr aus einer Analyse der allgemeinen Bedingungen des geistigen Lebens gewonnen, so sucht ihn Otto von der Pfordten, Religionsphilosophie (Sammlung Göschen 1916) mehr aus den wirklichen Tatsachen des religiösen Lebens abzuleiten. Auch auf desselben Verfassers gleichzeitig erschienene Ethik sei hingewiesen (ebd. 1916).

In Richters Begriff der reinen Religion ist zugleich das Bestreben angedeutet, über alle geschichtlichen Religionen hinaus in freier Anknüpfung an die großen geistigen Güter der Menschheit und insbesondere den deutschen Idealismus zu einer neuen und selbständigen Ausprägung des religiösen Gedankens zu kommen. In vorderster Reihe muß hierfür auch heute noch das in immer neuen Auflagen erscheinende Werk von Rudolf Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion (3. Aufl. Veit & Co. 1912, 4. Aufl. de Gruyter & Co. 1920) genannt werden. Es hat sich seine feste Stellung im deutschen Geistesleben erungen und bedarf keiner Empfehlung mehr. Aus der religiösen Not der Zeit wird hier die Forderung nach einem neuen Durchbruch des göttlichen Lebens erhoben, und der Gehalt dieser Religion wird dann von Eucken im Anschluß an die christliche Lehre dargetan. Einen besonderen Wert erhalten diese Darlegungen, weil hier die Religion nicht, wie in den meisten anderen, bisher besprochenen Behandlungen aus den subjektiven Bedingungen des menschlichen Erlebens hergeleitet, sondern auf zeitüberlegene, im Geistigen schaffende Mächte zurückgeführt wird. Zur Einführung in Euckens Werk sei auf die Schrift von Kurt Kessler, Rudolf Euckens Werk, eine neue idealistische Lösung des Lebensproblems (Bunzlau, Kreuzschmer 1911) hingewiesen. Der Religionsphilosophie insbesondere gilt die Schrift von Richard Kade, Rudolf Euckens noologische Methode in ihrer Bedeutung für die Religionsphilosophie (Veit & Co. 1912).

Ähnlich sucht Arthur Bonus in seiner Schrift Religion als Wille, Grundlegendes zur neuen Frömmigkeit (Diederichs 1915), dem religiösen Glauben im Anschluß vor allem an Fichte einen neuen Inhalt, indem er die Religion als Idealismus der Tat faßt. Dagegen will Carl Becker,

Religion in Vergangenheit und Zukunft (Steinitz 1915), die auch von ihm gesuchte neue Religion wesentlich auf das höhere Menschentum, auf das Leben der Gesamtheit gründen. Auch Hans Blüher vor allem an Schopenhauer angelehnte Schrift, Die Theorie der Religionen und ihres Untergangs (Bernh. Weise 1912), kann in diesem Zusammenhang genannt werden.

Das eingehende Werk von A. Drews, Religion als Selbstbewußtsein Gottes, das jetzt in 2. Auflage erschienen ist (Diederichs 1925), will das religiöse Verständnis in unserer Zeit wieder wecken.

Weitere Schriften, in denen das fast verlorene Band zwischen unserer Kultur und der Religion neu geknüpft werden soll, sind folgende: Vom Messias, Kulturphilosophische Essays von Kroner, Bubnoff, Mehlis, Hessen, Steppuhn (Engelmann 1909), Ernst Horneffer, Der Platonismus und die Gegenwart (Orma 1920), Friedrich Dessauer, Leben, Natur, Religion (Cohen 1924), Kurt Sternberg, Die Geburt der Kultur aus dem Geiste der Religion (Rothschild 1925), Marie Luise Enkendorff, Über die Religion (Dunker und Humblot 1915). In demselben Sinne will man Bergson verstehen: Emil Ott, Henri Bergson, der Philosoph moderner Religion (Aus Natur und Geisteswelt, Teubner 1914). Auch Martin Kellers Versuch, eine metaphysische Ethik zu begründen, kann hier genannt werden: Ethik als Wissenschaft (Orell Füssli 1925), ebenso Verweyens Betrachtung über Mystik (Wolkenwander-Verlag 1926).

Auf das besonders wertvolle Werk des zu früh gestorbenen Emil Hammacher, Hauptfragen der modernen Kultur (Teubner 1914), das gleichfalls mit Recht das Schwergewicht auf die religiöse Frage legt, sei in diesem Zusammenhang wenigstens kurz hingewiesen, ebenso auf Emil Utitz, Die Kultur der Gegenwart (Enke 1921), und die unter dem Titel Antibarbarus gesammelten Vorträge und Aufsätze von Karl Joël (Diederichs 1914).

Den Weg rein geschichtlicher Untersuchung der Beziehungen zwischen Religion und gesellschaftlichen Formen geht Max Weber in seinen bekannten Abhandlungen. Sie sind jetzt vereinigt als Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (3 Bände, Mohr 1920/21) erschienen. Ein sehr eingehendes Lebensbild des bekannten Forschers entwirft Marianne Weber (Mohr 1926), eine Gedenkrede hielt Karl Jaspers (2. und 3. Tausend, Mohr 1926).

Die religiösen Strömungen der Gegenwart behandeln mit der mehr oder weniger ausgesprochenen Absicht, zu einer eigenen Begründung der Religion zu gelangen, folgende Schriften: Mila Radakovic, Religiöse Strömungen (Diederichs 1921), K. Kessler, Die religiöse Bewegung der Gegenwart (Teubner, Aus Natur und Geisteswelt, 1922)

und Georg Pick, *Die Gestalt des werdenden religiösen Geistes* (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, Mohr 1925).

Für solche Versuche, die Religion wieder zu einer lebendigen Geistesmacht in unserer Zeit zu machen, muß es besonders bedeutsam werden, daß auch die Philosophie wieder mehr und mehr zu einer metaphysischen Auffassung der Wirklichkeit gelangt, ja daß solche metaphysische Bestrebungen auch von dem Boden der Einzelwissenschaften und zumal der Naturwissenschaften sich erheben. Als bezeichnende Schriften dieser Art nenne ich Paul Deussen, *Die Elemente der Metaphysik* (5. Aufl. Brockhaus 1913), Otto Braun, *Grundriß einer Philosophie des Schaffens als Kulturphilosophie* (Götschen 1912), Arthur Liebert, *Der Geltungswert der Metaphysik* (Reuther & Reichard 1915). Von der Seite der Naturwissenschaft sucht vor allem Hans Driesch wieder den Zusammenhang mit der Metaphysik. Ich erwähne in diesem Sinne seine *Philosophie des Organischen* (2. Aufl. Engelmann 1921); daneben das Buch von Christian von Ehrenfels, *Kosmogonie* (Diederichs 1916). Von theologischer Seite wird die Entwicklungslehre behandelt in der Schrift von Hans Ording, *Untersuchungen über Entwicklungslehre und Teleologie, mit Rücksicht auf die theologische Erkenntnis* (Trowitzsch und Sohn 1921). Besonders Reinke hat für die Vereinbarkeit der modernen Naturwissenschaft mit der Religion gekämpft. Sein Buch *Naturwissenschaft, Weltanschauung, Religion* liegt jetzt in 2. und 3. Auflage vor (Herder 1925). Unter den höchsten weltanschaulichen Gesichtspunkten wird die Kunst behandelt in dem Buche von L. Coellen, *Der Stil in der bildenden Kunst, Allgemeine Stiltheorie und geschichtliche Studien dazu* (Arkaden-Verlag 1921). Auch Georg Mischs *Philosophische Fibel, der Weg in die Philosophie* (Teubner 1926) zeigt den starken Zug der Zeit zur Metaphysik. Neben den Griechen werden hier vor allem auch die asiatischen Weltanschauungen berücksichtigt.

Alle diese Bestrebungen hängen, wie gesagt, noch irgendwie enger oder loser mit dem deutschen Idealismus zusammen. Der damit erreichte Standpunkt findet eine zusammenfassende Darstellung etwa in dem Buche von Konrad Eilers, *Religionskunde auf historisch-philosophischer Grundlage* 1. Teil. *Allgemeine Religionskunde* (Reuther & Reichard 1914) und in der die einzelnen Richtungen vorführenden kleinen Schrift von Paul Kalweit, *Einführung in die Religionsphilosophie* (2. Auflage Teubner, *Aus Natur und Geisteswelt* 1921).

Dagegen hat nun aber, von der Theologie ausgehend, aber dann auch auf die Philosophie übergreifend, eine Bewegung eingesetzt, welche diese scheinbar so dauerhafte Verbindung der deutschen Religionsauf-

fassung mit dem deutschen Idealismus lösen möchte. So handelt Wilhelm Lütgert in einem mehrbändigen Werke von der Religion des deutschen Idealismus und ihrem Ende, in dem er unter ausgiebiger Heranziehung des geschichtlichen Stoffes den Gedanken vertritt, daß der Idealismus nicht, wie man gemeinhin annimmt, auf dem echten Boden des protestantischen Denkens gewachsen sei, sondern vielmehr eine falsche Entwicklung darstelle, die mit der Aufklärung eine enge Verwandtschaft zeige und ihre Wurzeln in Renaissance und Mystik habe. Dieser Auffassung ist zwar von theologischer Seite selbst auf das entschiedenste widersprochen worden und dabei der Nachweis geführt, daß Lütgert zu seinem Ergebnis nur kommen konnte, weil er einen zu engen Begriff des deutschen Idealismus zugrunde legte, aber die Bewegung selbst, welche das Christentum vom Idealismus losreißen möchte, in der Meinung, daß nur dadurch seine Eigenart wieder hergestellt würde, ist nicht zur Ruhe gekommen. Die starke Betonung der völligen Irrationalität des Glaubens in neuen Richtungen der Theologie wirkte hierbei mit ein.

Einen besonders klaren Ausdruck haben diese Bestrebungen in dem Buche von Emil Brunner, *Die Mystik und das Wort* (Mohr 1924) erhalten. Der Untertitel lautet: „Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers“ und bezeichnet deutlich die Richtung des Buches. Der modernen Religionsauffassung, die ihren Ursprung in der Mystik genommen und in Schleiermachers Lehre, daß Religion Gefühl sei, ihren höchsten Gipfel erstiegen habe, wird die ursprüngliche protestantische Auffassung, nach der der Glaube allein auf dem Worte und der in dem Worte enthaltenen göttlichen Offenbarung beruhe, mit voller Schärfe entgegengestellt. Der Unterschied beider Auffassungen und wie sie zu ganz verschiedenen Ergebnissen kommen müssen, wird für mehrere grundlegende religiöse Fragen dargelegt. Insbesondere ist es der Gedanke der Immanenz, welcher Schleiermachers Gefühlsmystik trotz aller Gegensätze noch immer mit der Immanenzlehre der Spekulation verbindet, während der wahre Glaube an der völligen Transzendenz Gottes, daran, daß Gott vom Menschen aus gesehen das ganz Andere ist, festhalten muß. Die Offenbarung, welche das auszeichnende Merkmal des christlichen Glaubens ausmacht, ist der Bruch und die Aufhebung jeder Immanenz, alles andere ist Identitätsphilosophie, Mystik und damit letztthin Heidentum.

In derselben Richtung liegen die Schriften von Gogarten, von denen mir zwei vorliegen: *Die religiöse Entscheidung* (Diederichs 1921) und *Von Glauben und Offenbarung* (ebd. 1926).

In ähnliche, von dem Theologen Karl Barth angeregte Fragen greift die kleine Schrift von Erik Peterson, *Was ist Theologie?*

(Cohen 1925) ein. Wenn aber damit der Glaube in einen entschiedenen Gegensatz zu jeder sonstigen erlebnis- oder erkenntnismäßigen Auffassung der Wirklichkeit gesetzt wird (vgl. auch die ältere Schrift Brunners über Erlebnis, Erkenntnis und Glaube 1923), so wird die Frage nach der Eigenart der Glaubensgewißheit um so dringender. Sie ist der Gegenstand des nunmehr schon in dritter, völlig umgearbeiteter Auflage vorliegenden Werkes von Karl Heim, Glaubensgewißheit, eine Untersuchung über die Lebensfrage der Religion (Hinrichs 1923). Es greift besonders bedeutsam in den von uns hier verfolgten Gedanken-zusammenhang ein, da sich der Verfasser in der neuen Auflage ausdrücklich die Aufgabe stellt, zwischen der neuen Bewegung in der Theologie, wie sie sich zumal an den Namen Karl Barths anknüpft, der aber auch Brunner zugerechnet werden muß, und der letzthin von Kant ausgehenden philosophischen Bewegung zu vermitteln. Aus innerster religiöser Not, die bei der Abbürdung der Religionsfrage auf die Seite des Gefühls nicht zu ihrem Rechte kommt, wird hier die Frage nach der Gewißheit des Glaubens erhoben. Heim bezeichnet sie mit Recht als die Lebensfrage der Religion. Nachdem zunächst die theoretische Gewißheit der Beobachtung und Berechnung der sittlichen Gewißheit des Vertrauens gegenübergestellt wird, wird das Verhältnis der Gewißheit des Glaubens zu beiden untersucht. In ihr handelt es sich um Gegenstände, die über alle Erfahrung hinausliegen und bei denen wir doch, soll der Glaube überhaupt Wert haben, den höchsten Gewißheitsanspruch erheben. Die Glaubenssätze sollen, wie Heim es ausdrückt, den Vorzug der Erfahrungssätze, nämlich daß sie sich auf wirkliche Tatbestände beziehen, mit dem Vorzug der Denknöwendigkeiten hinsichtlich ihres Gewißheitsgrades vereinigen und dadurch die Mängel beider vermeiden. Die Lösung sucht Heim, indem er die Glaubenssätze als Vertrauensurteile faßt, um zugleich nachzuweisen, daß solche Vertrauensurteile auch aller theoretischen Gewißheit letzthin zugrunde liegen, also auf den höchsten Grad der Gewißheit Anspruch machen können. Man wird hier Kants Primat der praktischen Vernunft nicht verkennen, und in der Tat begründet Heim die Gewißheit der Vertrauensurteile aus den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des Kritizismus. Die Gewißheit der Vertrauensurteile, welche über das Gegebene der Erfahrungswelt hinausgehen, ist undenkbar, solange wir den Erkenntnisvorgang realistisch deuten, das Ich als geistige Substanz also auch nur ein Gegenstand gegenüber anderen Gegenständen ist. Im Kritizismus dagegen ist die nichtgegenständliche Auffassung des Ich gewonnen; das Ich ist hier nicht ein Gegenstand unter Gegenständen, sondern der nichtgegenständliche Ermöglichungsgrund der gesamten Erfahrungswelt. Er bleibt daher für unser Erkennen immer transzendent und kann nicht objektiviert werden. Aus diesem

nichtgegenständlichen Ich heraus ist nun ein Durchblick durch das Ganze der Erfahrungswelt möglich, der unmittelbar und deshalb von höchster Gewißheit ist. Wenn ich diese dunkle Tiefe des Nichtgegenständlichen bejahe, so nenne ich es Gott; und die Glaubensgewißheit erweist sich daher letztthin als der Durchblick Gottes durchs Ganze, an der er uns aus Gnade teilnehmen läßt.

Die neue Bewegung in der Theologie, welche wir besonders aus Brunners Buch kennen lernten, reißt den Glaubensinhalt und die Glaubensgewißheit von jeder Art theoretischer Welterkenntnis oder theoretischer Gewißheit los. Aber die besondere Aufgabe der Religionsphilosophie ist damit allerdings nicht aufgehoben. Im Gegenteil; indem der Glaubensinhalt in seiner vollen Eigenart festgehalten und aus ganz anderen Quellen gewonnen wird, als aus denen die Philosophie schöpft, kann er erst recht zum Gegenstande des philosophischen Nachdenkens werden. Indem durch jene Trennung jeder Anschein einer geheimen inneren Vermengung von Philosophie und Religion vermieden wird, tritt die Religion für die Philosophie erst ganz in den Bereich reiner Gegenständlichkeit und muß deshalb nun erst recht von ihr zum Gegenstande gewählt werden. Und dabei erfolgt in einer eigentümlichen Antinomie der Motive in gewisser Weise das gerade Gegenteil von dem, was jene Trennungsbestrebungen erreichen wollten und zu erreichen schienen. Es erfolgt nämlich eine Hinwendung zu dem positiven Glaubensinhalt selbst, der, mag er auch aus anderen Quellen als das philosophische Denken entsprungen sein, doch in seiner gegebenen Wirklichkeit von dem philosophischen Denken als Gegenstand behandelt und vom begreifenden Denken ergriffen werden kann. Ja, indem hier die Philosophie nicht den Anspruch erhebt, den Glaubensinhalt gleichsam aus eigener Kraft hervorzubringen, was ihr in der Vernunftreligion alter und neuer Prägung immer nur in sehr beschränktem Umfange möglich war, kann sie jetzt ihr Nachdenken viel umfassender der Religion als Ganzem, der Religion in dem ganzen Reichtum ihrer Inhalte zuwenden.

Ich will hier drei Werke zusammenstellen, die äußerlich wenig miteinander gemein haben, aber innerlich eben durch diese Richtung auf den bestimmten Inhalt der Religion miteinander verbunden sind, im Gegensatz zu der mehr formalen Behandlung in den bisher besprochenen Schriften. Damit hängt zusammen, daß das Wesen der Religion hier nicht mehr in irgendwelchen, wie immer beschaffenen Anlagen und Kräften des Menschen, sondern in dem Wirken zeitüberlegener, transzendenter Mächte erblickt wird. Insofern kann das schon erwähnte Werk von Rudolf Eucken über den Wahrheitsgehalt der Religion als ein Vorläufer gelten.

Auch hier treten die verschiedenen Auffassungen der Religion und ihrer Quellen deutlich hervor. Wir können eine biblische, eine mystische und eine dogmatische Richtung unterscheiden.

Die biblische Richtung fällt natürlich in erster Linie der Theologie zu und soll insoweit nicht in den Kreis unserer Betrachtungen gezogen werden. Aber auf das Werk eines hochgebildeten Laien sei wenigstens hingewiesen, auf Houston Stewart Chamberlain, Mensch und Gott, Betrachtungen über Religion und Christentum (Bruckmann 1921). Es entspricht unserer protestantischen Auffassung, daß auch der Laie berufen sein kann, sich selbständig aus den Quellen unserer Religion den Gehalt seines Glaubens zu gewinnen. In diesem Sinne muß die Schrift von besonderem Werte erscheinen, da hier aus dem vollen Gehalte der Bildung unserer Zeit ein eigener Weg zu den schlichten Wahrheiten des Neuen Testaments gesucht wird. Die Gestalt Christi steht ganz im Mittelpunkte.

Die mystische Richtung wird durch Hermann Schwarz, Das Ungegebene, eine Religions- und Wertphilosophie (Mohr 1921), vertreten. Der Name, den Schwarz dem Göttlichen gibt, erscheint Heims Begriff des „Nichtgegenständlichen“ verwandt, und es sind wohl ähnliche Beziehungen zu gewissen Voraussetzungen des deutschen Idealismus, die hier und dort das ähnliche Wort wählen ließen. In der Sache aber geht Schwarz wesentlich andere Wege. Sein Werk hat lebendige Anregungen von der Mystik und unter den deutschen Idealisten vor allem von Fichte empfangen. Die Hauptsache ist aber, daß hier ein eigenes mystisch-religiöses Bewußtsein hindurchbricht, welches die alten Gedanken mit neuem Lebensblute erfüllt. Gott wird dabei als keine gegebene, sondern als eine in uns werdende Größe erfaßt. Die Gottesgeburt in der Seele ist der eigentliche Inhalt der Religion. Jede Transzendenz wird dabei abgelehnt; es handelt sich für den Mystiker nicht um einen überweltlichen Gott, der sich der Seele mitteilt, sondern Gott wird selbst erst, indem er in der Seele geboren wird. Durch diese Geburt Gottes in seiner Seele bringt der Mensch die Ewigkeit an sich; er gewinnt sie aus dem lebendigen Geiste der Liebe, der alles, was dem Menschen äußerlich geschieht, in ein freies Tun verwandelt. In diesem Tun der Liebe eben erzeugt sich Gott in der Seele. Das göttliche Werden verfolgt der Verfasser dann auf den drei Gebieten des Erkennens, des „ruhenden Ungegebenen im Wertleben“ und der „Entsiegelung des Ungegebenen im Wertleben“. Im Erkennen entzündet sich nach Schwarz das göttliche Leben, indem Einheit und Gelten auf der einen Seite und Existieren und Bewußtsein auf der anderen zu einem Leben verschmelzen. Dies einende Leben in der Erkenntnis ist eben das göttliche Werden. In dem zweiten Teile wird dann das Wertleben in dem Innern

der Persönlichkeit, in Kunst, Wissenschaft und Bildung verfolgt, in dem dritten die „Entsiegelung“ eines höheren Lebens in Sittlichkeit und Religion. Die Erörterungen greifen zum Teil weit über die eigentlichen Fragen der Religionsphilosophie hinaus und in das Gebiet einer allgemeinen Wertphilosophie hinein. Die besondere religiöse Richtung des Denkens aber hält alle, so mannigfaltig sich verzweigenden Betrachtungen innerlich zusammen. Ein für den philosophischen Standpunkt des Verfassers besonders lehrreicher Anhang „über Wertverseinlung und Wertvergültigung“ beschließt das Werk. Es darf vielleicht noch darauf hingewiesen werden, daß Schwarz sich auch in seiner höchst selbständigen Behandlung der deutschen Sprache und der Kühnheit, mit der er öfter philosophische Fachausdrücke, für die leider so oft Fremdworte gebräuchlich sind, in die deutsche Sprache hineinzwingt, als ein Nachfahre der deutschen Mystiker erweist. In keinem der von uns zu besprechenden Werke ist wohl die Religionsphilosophie so sehr selber Religion geworden, wie in diesem, zur denkenden Betrachtung des Göttlichen in den verschiedenen Gebieten des höheren geistigen Lebens.

Am reichsten tritt uns der positive Inhalt der Religion in dem Ganzen des ausgebildeten Lehrsystems entgegen, das sich auf christlichem Boden entwickelt hat. Durch die starke Betonung der Gefühlsseite der Religion im Anschluß an Schleiermacher war man zeitweise dieser Seite der Religion eher abgeneigt und ist es zum Teil wohl heute noch. Im Dogma sah man nur eine Verfälschung des ursprünglichen religiösen Lebens, auf das es vor allem ankomme. Demgegenüber wird es Zeit, daran zu erinnern, daß im Dogma ja nur eine Kundgebung des religiösen Lebens vorliegt; daß die Sätze des Dogmas wahrhaft gar nicht anders verstanden werden können, als indem wir in ihnen Aussagen über religiöse Erfahrungen erkennen. Und es wird Zeit, daran zu erinnern, daß auch in der denkenden Betrachtung der Wirklichkeit sich starke religiöse Kräfte auswirken können, daß die denkende Erhebung zu Gott nicht ein bloßes Spiel theoretischen Scharfsinns, sondern selber religiöses Leben ist. Insofern muß die Religionsphilosophie schließlich dazu gelangen, die Idee der Religion als den ganzen Inbegriff der christlichen Glaubenswahrheiten zu entwickeln.

In diesem Sinne ist die Aufgabe in dem letzten hier zu besprechenden Werke angefaßt, in dem Werk von Friedrich Brunstäd, Die Idee der Religion, Prinzipien der Religionsphilosophie (Niemeyer 1922). Es ist, gemessen an der christlichen Lehre, ohne Zweifel das am meisten positive, welches der Lehre des Christentums in all ihren entscheidenden Grundzügen gerecht zu werden sucht. Seine philosophische Richtung ist durch den allerdings vollkommen selbständigen Anschluß an Hegel bestimmt. Hier zeigt es sich besonders deutlich, daß alle jene Versuche,

den deutschen Idealismus in einen Gegensatz zum Christentum zu stellen, von einer einseitigen Vorstellung dieser philosophischen Richtung ausgehen, indem sie in der Hauptsache nur Kant und daneben Fichte berücksichtigen, dagegen an dem gewaltigen Werke Hegels vorübergehen. Dessen großartige Anerkennung der Religion wie jeder anderen geistigen Macht in ihrer Eigenart und Selbständigkeit entzieht ihn den Vorwürfen, die man vom christlichen Standpunkt aus gegen seine Vorgänger vielleicht mit einem Schein von Recht erheben kann. Und seine Philosophie bietet in der Tat die Werkzeuge, um zu dem inneren Gehalt der religiösen Dogmen, deren wahres Verständnis unserer Zeit so oft verloren gegangen ist, wieder einen Zugang zu finden, wenn diese Werkzeuge nur in der freien und selbständigen Weise gehandhabt werden, wie das von Brunstäd geschieht.

Brunstäd handelt in einem ersten Kapitel über die Eigenart der Religion. Er geht dabei von dem Wertwiderstreit in aller Wirklichkeit aus, als dem eigentlichen Grundproblem jeder religiösen Erfahrung. Aus ihm, in dem der Mensch seiner Nichtigkeit inne wird, erhebt sich das Wertstreben zum Unbedingten, der Einheitstrieb der Persönlichkeit, der in der Idee der unbedingten Persönlichkeit, d. h. Gottes, seine Erfüllung findet. Nach einer Besprechung der verschiedenen Typen der religiösen Erfahrung bestimmt der Verfasser abschließend den Allgemeinbegriff der Religion als „das Erlebnis der unbedingten Wertwirklichkeit der Persönlichkeit, der unbedingten Persönlichkeit, das Ergriffensein von ihr und ihrer Wertwirklichkeit, in der sich alles Wertstreben begründet und die Überwindung des Wertwiderstreites gewährt wird“ (S. 57). Das zweite Kapitel behandelt dann die Wahrheit oder Gültigkeit der Religion, in dem Brunstäd ähnlich wie Heim im Gegensatz zu dem realistischen den kritisch-idealistischen Erkenntnisbegriff entwickelt und aus ihm die Frage nach der Wahrheit der Religion beantwortet. Danach handelt es sich in der Erkenntnis gar nicht um die Abbildung einer für sich bestehenden Realität, sondern Wahrheit ist „die unbedingte Erlebniseinheit der Persönlichkeit“. Religion ist daher Wahrheit, „weil sie den Grund aller möglichen Wahrheit in dem Erlebnisse der unbedingtsynthetischen Icheinheit enthält“ (S. 154). Vielleicht ist hier und zuvor der Ausdruck „Erlebnis“ nicht ganz glücklich gewählt, da er zu leicht im subjektiven Sinne mißverstanden werden kann. Nachdem in einem dritten Kapitel der Zusammenhang der Religion mit den großen Schöpfungen des Geistes in Wissenschaft und Kunst, Sittlichkeit und Kultur behandelt ist, erreicht die Darstellung in dem vierten Kapitel ihren Höhepunkt, indem nunmehr die Idee der Religion und zwar des Christentums als der wahren Religion entwickelt wird. Unter den drei Gesichtspunkten: Gottesidee, religiöse Idee der Welt und religiöse

Idee des Menschen wird der wesentliche Gehalt der christlichen Lehre entfaltet; seit langer Zeit wieder der erste Versuch, den Sinn der christlichen Lehre aus philosophischem Geiste der Gegenwart zum Verständnis zu bringen. Auf diese Ausführungen kann an dieser Stelle nur hingewiesen, aber nicht der Versuch gemacht werden, den hier gebotenen Reichtum an Gedanken in einer kurzen Besprechung zur Anschauung zu bringen. Nach dem Vorwort stellt das Buch die erste Hälfte einer Vorlesung über Religionsphilosophie und allgemeine Religionsgeschichte dar; möchte sich der Verfasser entschließen, auch diesen zweiten Teil, der eine philosophische Darstellung der in der Wirklichkeit gegebenen Religionsformen in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit bieten würde, bald der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. —

Alle diese so verschiedenartigen Strebungen in dem Bereiche der Religionsphilosophie sind auf protestantischem Boden erwachsen. Daneben treten nun noch Werke, die in einem mehr oder weniger engen Zusammenhang mit dem katholischen Bekenntnis stehen. Auch hier zeigen sich wieder mehrere Richtungen, die eine schließt sich an den philosophischen Phänomenalismus unserer Zeit an und sucht von ihm aus ein dem modernen Denken näher liegendes Verständnis der Religion zu gewinnen, die andere hält an dem überlieferten Rationalismus der klassischen katholischen Philosophie fest. Daß der Phänomenalismus auf dem Gebiete der Religionsphilosophie gerade in dem Kreise der katholischen Forscher und fast nur in diesem seine Wirkungen ausgeübt hat, ist eine bemerkenswerte Tatsache.

Die Anregung zur phänomenologischen Betrachtung der Religion innerhalb der katholischen Wissenschaft haben vor allem die Arbeiten von Max Scheler gegeben. Sie selbst sind in ihren religiösen Begriffen allerdings nur teilweise dem Katholizismus zuzurechnen, haben aber doch vor allem innerhalb dieses gewirkt. Von den Werken Schelers kommt besonders in Betracht der erste Band, der unter dem Titel *Das Ewige im Menschen* (Neuer Geist 1921) erschienenen Sammlung von Abhandlungen und der dritte Band der Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, die unter dem Titel *Christentum und Gesellschaft, I. Konfessionen* (Neuer Geist 1924) erschienen ist. Die erste Schrift enthält neben den hierher gehörigen und schon früher erschienenen Einzeluntersuchungen über Reue und Wiedergeburt, sowie über die christliche Liebesidee vor allem die große neue Abhandlung über Probleme der Religion, in welcher die religionsphilosophische Frage am meisten grundsätzlich behandelt wird. Ich weise besonders auf die Abschnitte Religion und Philosophie und die Wesensphänomenologie der Religion hin. Die zweite Schrift vereinigt zwei früher bereits im Hochland erschienene Abhandlungen, von denen die erste den Frieden

unter den Konfessionen, die zweite die Aufgabe der deutschen Katholiken nach dem Kriege behandelt. Die Überschriften, welche Scheler seinen Sammelbänden gegeben hat, versprechen also jedesmal ziemlich viel mehr, als die einzelnen Abhandlungen leisten.

Von Scheler durch ein Vorwort eingeleitet, tritt die Arbeit von Otto Gründler, *Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage* (Kösel und Pustet 1922) als ein erster, freilich noch ziemlich skizzenhafter Versuch hervor, eine systematische Darstellung dieses Gebietes vom phänomenologischen Standpunkte aus zu geben. Über die Anwendung gerade der Phänomenologie auf die Betrachtung des Christentums macht Scheler im Vorwort folgende beachtenswerte Bemerkung: „Diese Richtung hat, obzwar sie ohne Anlehnung an eine scharf bestimmte historische Tradition durch eine neue und originäre Durchprüfung aller philosophischen Sachprobleme entstanden ist, mit den Grundsätzen der überlieferten christlichen Philosophie eine tiefere Verwandtschaft als irgendeine moderne philosophische Schule seit Cartesius“. Daß diese Sätze angesichts des deutschen Idealismus aufrecht erhalten werden können, muß schlankweg verneint werden. Eine vorurteilsfreie Prüfung wird vielmehr ohne Zweifel ergeben, daß die phänomenologische Betrachtungsweise keineswegs so neu ist, wie ihre Anhänger behaupten, sondern im Grunde nur das uralte, in aller spekulativen Philosophie lebendige Verfahren zu wiederholen sucht. Und sie wird ebenso ergeben, daß die Prinzipien des christlichen Glaubens von dem Boden des echten, in seinem ganzen Reichtum verstandenen Idealismus, wobei Hegel mit eingeschlossen wird, in einer Tiefe und Gründlichkeit erfaßt sind, wie noch in keiner anderen philosophischen Richtung der neueren Zeit. In dem eben angeführten Satze Schelers ist der Ausdruck „seit Cartesius“ zweideutig; sollte damit gemeint sein, daß Descartes' Denken eine besonders tiefe Verwandtschaft „mit den Grundsätzen der überlieferten christlichen Philosophie“ gehabt habe, so wäre der Satz noch falscher und noch unbegreiflicher.

Eine religionsphilosophische Einzelfrage wird in der ebenfalls von Scheler eingeleiteten und herausgegebenen Sonderuntersuchung von N. G. Stoker, *Das Gewissen* (Schriften zur Philosophie und Soziologie herausg. von M. Scheler, Cohen 1921), behandelt.

Gegenüber dieser Richtung, welche mehr die Erlebnisseite der Religion betont, steht nun aber auch auf katholischer Seite eine andere, der es vor allem um die reale Geltung und die objektive Wahrheit der Religion zu tun ist, also eine ähnliche Doppelheit der Bestrebungen, wie unter den protestantischen Denkern. Eine Kritik der phänomenologischen Religionsphilosophie in diesem Sinne bietet das Buch von

Joseph Geysler, Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung Max Schelers (Veröffentlichungen des katholischen Institutes für Philosophie der Albertus-Magnus-Akademie zu Köln, Aschendorff 1923), und von demselben Max Schelers Phänomenologie der Religion, nach ihren wesentlichen Lehren allgemeinverständlich dargestellt und beurteilt (Herder 1924). Auch das Buch von Engert, Studien zur theologischen Erkenntnislehre (Manz 1926) läuft auf eine eingehende Kritik Schelers hinaus, und auch Simon Geiger, Der Intuitionsbegriff in der katholischen Religionsphilosophie der Gegenwart (Freiburger Theologische Studien 30, Herder 1926) will das Recht der Phänomenologie einschränken.

Als Vertreter der zweiten Richtung nenne ich das Buch von Georg Wunderle, Grundzüge der Religionsphilosophie (Schöningh 1924), dessen ganze Auffassung sich wesentlich auf Aristoteles und Thomas von Aquino aufbaut, das dabei aber auch die moderne philosophische Forschung benutzt und sich mit Kant auseinandersetzt. Im Mittelpunkt steht durchaus die Frage nach der positiven Wahrheit der Religion, also in erster Linie die Erörterung der Gottesbeweise. Den Beweis dieser Wahrheit zu führen, ist die eigentliche Aufgabe der Religionsphilosophie. Das Wesentliche ist der Überschnitt vom Sinnlichen zum Übersinnlichen auf dem Wege des Schlußverfahrens. Diese Hauptfrage findet in einer besonderen Schrift von Isenkrahe eine Behandlung, Über die Grundlegung eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises (Kösel 1915) und aus dem Kreise der Brentanoschen Schule von Benno Urbach, Erkenntnistheoretischer Beweis für die Existenz Gottes (Perles 1916). In den von Wunderle herausgegebenen Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion erschienen als Heft 6/7 von Karl Fröhlich, Studien zur Frage nach der Realität des Göttlichen in der neuesten deutschen Religionsphilosophie (C. J. Becker 1925).

Gleichfalls auf streng katholischem Boden steht das Lehrbuch von Johann Peter Steffes, Religionsphilosophie (Philosophische Handbibliothek herausg. von Baeumker u. a. Band IX. Kösel und Pustet 1925). Nur wird, den Zwecken des Lehrbuches entsprechend, ausführlicher auf die verschiedenen Betrachtungsweisen und Möglichkeiten des Verfahrens innerhalb der Religionsphilosophie eingegangen. Dieselbe Handbibliothek enthält auch eine Darstellung der Metaphysik von Ludwig Baur (1922). Ein anderes Lehrbuch der Philosophie von katholischer Seite ist von Alfons Lehmann herausgegeben. Mir liegt davon der erste Band, Logik, Kritik, Ontologie von Beck (4. Aufl. Herder 1917) und der zweite Band Moralphilosophie von Cathrein (3. Aufl. ebd. 1919) vor. Eine Einzelfrage behandelt die Antrittsrede von Engelbert Krebs, Die Wertprobleme und ihre Behandlung in der katholischen Dogmatik

(Herder 1917). Deutingers Schrift über das Verhältnis der Poesie zur Religion ist in der Sammlung Kösel neu herausgegeben (1925).

Auch auf katholischer Seite ist die Auseinandersetzung mit der heutigen Kultur und das Bestreben, sie wieder in einen lebendigen Zusammenhang mit der Religion zu bringen, sehr rege. Besonders lehrreich ist hier das umfassende Werk von Franz Xaver Kiefl, *Katholische Weltanschauung und modernes Denken*, gesammelte Essays über die Hauptstationen der neueren Philosophie (Manz 1922), in dem die Hauptrichtungen des modernen und insbesondere des deutschen Geistes besprochen werden. Auch auf die religionsphilosophische Forschung und ihre philosophischen Voraussetzungen wird dabei eingegangen. Eine Einzelfrage behandelt die Schrift desselben Verfassers über die Theorien des modernen Sozialismus über den Ursprung des Christentums (Kösel 1915), welche mit triftigen Gründen die Ansicht zurückweist, das Christentum sei in seinen Anfängen eine soziale Bewegung im heutigen Sinne gewesen, zugleich aber die Stellung des Urchristentums zu den sozialen Fragen erörtert. Weitere Schriften von katholischer Seite verfolgen mehr apologetische Absichten, so Fahsel, *Gespräche mit einem Gottlosen* (Herder 1926), Schlund, *Religion, Kirche, Gegenwart* (Pfeiffer & Co. 1925), S i n t h e r n, *Religionen und Konfessionen* (Herder 1923), zumal die letztere mit der entschiedenen Tendenz zur Wiederherstellung der Einheit des Christentums durch den Anschluß an Rom. In demselben Zusammenhang darf vielleicht die interessante Schrift von Otto Kunze, *Der politische Protestantismus in Deutschland* (Heft 12 der von Schlund herausgegebenen Schriftenreihe *Zur religiösen Lage der Gegenwart*, Pfeiffer 1926) eingereiht werden, welche der Versöhnung der beiden christlichen Konfessionen in Deutschland dienen will. Mit einzelnen Ausführungen Schlunds setzt sich Söderblom auseinander, in der kleinen Schrift *Der evangelische Begriff eines Heiligen* (L. Bamberg 1925).

Fügen wir endlich noch hinzu, daß auch die Religionsanschauungen des griechisch-katholischen Bekenntnisses in verschiedenen Werken zur Darstellung kommen, so werden wir das hierher gehörige Schrifttum in der Hauptsache übersehen. Eine lehrreiche Sammlung aus dieser geistigen Welt ist in dem Sammelbande *Östliches Christentum* (2 Bände, Beck 1925) vereinigt. Ferner sei auf die Übersetzungen ausgewählter Werke des berühmten russischen Denkers Solovjeff hingewiesen, die im Verlage von Eugen Diederichs erschienen sind (1. Band *Die geistigen Grundlagen des Lebens* 1914, 2. Band *Die Rechtfertigung des Guten* 1916). Im gleichen Verlage erschienen die zwei Bände *Soziologische Skizzen* von Masaryk, *Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie* (1913).

2. Historische Werke.

Allgemeines. Große zusammenfassende einheitliche Werke über die Gesamtentwicklung der Philosophie sind in der Berichtszeit nicht hervorgetreten. Dagegen sind eine ganze Reihe der älteren Werke in neuen und zum Teil umgearbeiteten Auflagen erschienen.

So ist der in Hinnebergs Kultur der Gegenwart erschienene Band Allgemeine Geschichte der Philosophie (Teil I, Abteilung V) inzwischen in zweiter Auflage herausgekommen (Teubner 1913). Da er im vorigen Bericht ausführlicher besprochen wurde, so genüge hier der Hinweis darauf, daß die meisten der Beiträge mehr oder weniger stark überarbeitet sind. Mit besonderer Freude begrüße ich es ferner, daß die Bedenken, welche seinerzeit gegen die Anordnung des Bandes in der ersten Auflage vorgebracht werden mußten, jetzt in der zweiten beseitigt sind. Die unmögliche Ordnung, welche die islamische und jüdische Philosophie vor die antike stellte, ist abgeändert, und vor allem ist ein neuer Abschnitt über die patristische Philosophie hinzugekommen, den der Verfasser der christlichen Philosophie des Mittelalters, Clemens Baeumker, beigesteuert hat. Auch hier, wie in seinem früheren Beitrag, hat der Verfasser mit Recht sein Augenmerk nicht so sehr auf die Darstellung der einzelnen Denker, wie auf eine allgemeine Kennzeichnung der philosophischen Bewegung gerichtet. Unter den Denkern ist am meisten eingehend Augustin behandelt.

Neben dieses Werk ist eine zweite Sammeldarstellung getreten, welche die Geschichte der Philosophie nur nicht nach ihren einzelnen Zeitabschnitten, sondern nach den einzelnen Denkern aufteilt. Es sind die zwei Bände Große Denker, welche L. von Aster unter Mitwirkung einer ganzen Reihe von Gelehrten herausgegeben hat (Quelle & Meyer ohne Jahr [1912]). Die Gesamtentwicklung des Denkens kommt bei einer solchen Darstellung natürlich noch weniger zu ihrem Rechte, jeder einzelne Denker wird gesondert für sich behandelt, und es kann sich im besten Falle um eine Reihe plastisch herausgearbeiteter großer Denkerpersönlichkeiten handeln. Unter dieser Voraussetzung wird man dem Herausgeber aber gerne zugestehen, daß er die einzelnen Denker im ganzen sehr geschickt unter seine Mitarbeiter verteilt hat, so daß alle Beiträge eine ziemlich gleichmäßige Höhe halten und durchweg wertvoll sind. Es genüge deshalb, die einzelnen Beiträge anzuführen: 1. Band A. Fischer, Die Grundlehren der vorsokratischen Philosophie, R. Richter, Sokrates und die Sophisten, Natorp, Platon, Brentano, Aristoteles, Schmekel, Die hellenistisch-römische Philosophie, Baumgartner, Augustinus und Thomas von Aquino, Hönigswald, Giordano Bruno, Frischeisen-Köhler, Descartes.

2. Band, O. Baensch, Spinoza, Kinkel, Leibniz, v. Aster, Locke und Hame, Menzer, Kant, Medicus, Fichte, Falkenheim, Hegel, O. Braun, Schelling, R. Lehmann, Schopenhauer und Herbart, Pfänder, Nietzsche, Windelband, Die philosophischen Richtungen der Gegenwart.

In neuen Auflagen sind die bekannten Darstellungen von Windelband erschienen. Von dem Lehrbuch der Geschichte der Philosophie liegt nun die achte unveränderte Auflage vor (Mohr 1919), von der zweibändigen Geschichte der neueren Philosophie die sechste, ebenfalls unveränderte (Breitkopf & Härtel 1919). Ebenso ist Richard Falckenbergs Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart in immer neuen Auflagen hervorgetreten und hat die hohe Brauchbarkeit dieses Werkes für den Unterricht wie für die eigene Belehrung hervorragend bewährt. Nach dem Tode des Verfassers erschien noch, fast ganz von ihm selbst durchgearbeitet, die achte verbesserte und ergänzte Auflage (de Gruyter & Co. 1921), von Rudolf Eucken mit einem kurzen Begleitwort freundschaftlicher Gesinnung versehen. Es gibt vielleicht wenige Lehrbücher, die so wie dies Gründlichkeit mit gefälliger Darstellung verbinden. Auch die im Anhang beigegebene „Erläuterung der wichtigsten philosophischen Kunstausrücke“, die manchem besonders wertvoll sein wird, ist sorgfältig ergänzt. Große Verbreitung hat jetzt auch die Geschichte der Philosophie von Karl Vorländer gefunden, als bequem angelegtes Lehrbuch. Der zweite Band, welcher die Philosophie der Neuzeit behandelt, ist bereits in fünfter Auflage erschienen (Felix Meiner 1919). Einen kurzen, insbesondere für Theologen bestimmten Abriß gibt Theodor Simon, Grundriß der Geschichte der neueren Philosophie in ihren Beziehungen zur Religion (Sammlung theologischer Lehrbücher, Deichert 1920).

Eine besonders starke Erweiterung hat in allen seinen Teilen der bekannte Grundriß der Geschichte der Philosophie von Friedrich Überweg erfahren; mehrfach handelt es sich geradezu um völlige Neubearbeitungen. Es war infolgedessen auch nötig, die Bände auf verschiedene Verfasser zu verteilen. Diese neuen Bearbeitungen sind vielfach für unsere Zwecke um so bemerkenswerter, als dem Zuge des allgemeinen Interesses folgend oft gerade die Zeitalter und Richtungen eine besondere Berücksichtigung erfahren haben, die im engeren Zusammenhang mit der Religion stehen. Manche der Bände sind fast auf das Doppelte ihres früheren Umfanges gewachsen. Den ersten Band, Das Altertum, hat Karl Praechter in der Hauptsache neu geschrieben (11. Auflage Mittler & Sohn 1920, 12. Auflage 1925). Die Anordnung ist praktischer gestaltet und die Denker straffer in ihre Schulzusammenhänge eingereiht. Besonders für Platon war sehr viel neu zu tun; die

hellenistische Philosophie hat jetzt erst eine ihrer Bedeutung gerade auch für die religiöse und theologische Entwicklung entsprechende Behandlung erfahren. Auch der zweite, nunmehr von Matthias Baumgartner allein bearbeitete Band (10. Auflage ebd. 1915) ist ein völlig neues Buch geworden. Gerade dieser Band hat mit seiner eingehenden Darstellung der gesamten patristischen und scholastischen Literatur in ihren verschiedenen Verzweigungen dem ferner Stehenden eigentlich zum ersten Male ein gründliches Bild der philosophischen Bewegung des Mittelalters vermittelt. Die Wirkungen davon machen sich schon allerorten bemerkbar. Die Bearbeitung des dritten Bandes hatten diesmal Frischeisen-Köhler und Moog gemeinsam übernommen, und zwar jener den ersten Teil, Die Philosophie der Renaissance, dieser die drei übrigen, welche die großen Systeme der Neuzeit bis einschließlich Kant behandeln (12. Auflage, ebd. 1924). Frischeisen-Köhler ist vor der Herausgabe gestorben, doch hatte er seinen Teil noch vollständig neu bearbeitet. Diese selbständige und eingehende Darstellung der Philosophie der Renaissance ist von ganz besonderem Werte. Diese Zeit, in der die Beziehung der philosophischen zur religiösen Bewegung besonders eng war, fesselt heute stark die Aufmerksamkeit der Forschung, aber eine zusammenhängende Darstellung, welche dem heute erreichbaren Stande unseres Wissens entspräche, gab es nicht. Sie wird uns hier zum ersten Male, durch eigene Forschungen vielfach bereichert, geboten. Auch innerhalb der weiteren Abschnitte waren natürlich zahlreiche neue Forschungen zu berücksichtigen, und sie sind deshalb überall vermehrt und bereichert. Wenn ich einen Wunsch für eine neue Auflage äußern darf, so wäre es der, daß auch die Darstellung Kants noch einer stärkeren Umgestaltung unterzogen würde. Dabei müßte der innere Zusammenhang der verschiedenen Teile der Kantischen Philosophie deutlicher sichtbar werden. Auch auf die verschiedenen, im Laufe der Entwicklung des Neukantianismus und der Gegenwart hervorgetretenen Kantauffassungen sollte in einem solchen Lehrbuch gründlicher eingegangen werden. Der vierte, von Konstantin Oesterreich bearbeitete Band (12. Auflage 1923) umfaßt vorläufig, wegen der gleichen Notwendigkeit starker Erweiterung, nur die deutsche Philosophie. Der Herausgeber hat besonders der sonst weniger beachteten Entwicklung um die Mitte des 19. Jahrhunderts, den selbständigen Versuchen, den Gehalt der großen Systeme der Zeit zu bewahren, sein Augenmerk zugewandt und die Philosophie der Gegenwart mit größter Ausführlichkeit zur Darstellung gebracht. Daneben ist die Neubearbeitung der großen Systematiker von Fichte bis Hegel nicht zu ihrem Rechte gekommen. Bei der großen Bedeutung dieses Abschnittes und der besonderen Aufmerksamkeit, die heute diese Philosophie der großen Nach-

folger Kants wieder findet, wird es sich auf die Dauer als notwendig erweisen, ihr einen eigenen Band zuzuweisen. Zurzeit besteht ein unleugbares Mißverhältnis zwischen dem Umfang, welcher der späteren, auf jenem klassischen Abschnitt doch immer aufbauenden Philosophie, und welcher diesem Abschnitt selbst eingeräumt ist.

Die allgemeine Geschichte der Philosophie von Deussen hat inzwischen ihre Vollendung erfahren. Ein Band (II, 2. Abteilung 2. Hälfte, Brockhaus 1915) behandelt die Philosophie des Mittelalters, ein weiterer Band über neuere Philosophie von Decartes bis Schopenhauer (Brockhaus 1917) bringt sie zum Abschluß. Es entspricht dem Standpunkte des Verfassers, daß über zwei Drittel dieses Bandes der Philosophie Schopenhauers gewidmet sind. Gerade dem Zusammenhang der Philosophie mit der Religion wird hier von dem Verfasser eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Damit hängt es zusammen, daß er wie zur Ergänzung eine besondere Schrift, Die Philosophie der Bibel (ebd. 1913), hat erscheinen lassen. Die erste Abteilung des ersten Bandes liegt nunmehr in dritter Auflage vor (ebd. 1915).

Besonders zu begrüßen ist es, daß neben diesen allgemeinen Darstellungen der Geschichte der Philosophie überhaupt endlich auch wieder eine Geschichte ihres hier zumal verfolgten Teiles, der Religionsphilosophie, hervorgetreten ist, und wir müssen nur gleich das Bedauern hinzufügen, daß sie bis jetzt noch nicht vollendet wurde. Es ist das Werk von Hermann Schwarz, Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie, Erster Teil Von Heraklit bis Jacob Böhme (Synthesis, Sammlung historischer Monographien philosophischer Begriffe Band IV Winter 1913). Der Verfasser, der selbst besonders stark sich an der religionsphilosophischen Forschung beteiligt (s. o. S. 335), war gewiß vor anderen berufen, ein solches Werk zu unternehmen, und ich muß dem Wunsche Ausdruck geben, daß er bald die Zeit findet, das Werk zu Ende zu führen. Gerade die wichtigsten Teile der neueren Philosophie stehen noch aus. Der Verfasser sucht in dem Werke nicht die Wandlungen des Gottesgedankens in alle Verzweigungen der geistigen Bewegungen zu verfolgen, sondern hält sich an die großen Wendepunkte und entscheidenden Denker. Mit Recht hebt er so aus der antiken Philosophie besonders den Neuplatonismus hervor, aus dem christlichen Denken der älteren Zeit Augustin und Meister Eckhart, und aus der beginnenden neueren Philosophie kommen Giordano Bruno und Jakob Böhme zur eingehenden Darstellung. Schon diese Bemerkungen zeigen, daß der eigenen Richtung religiöser Spekulation folgend die Mystiker stark in den Vordergrund geschoben sind und der Gottesgedanke vor allem in seiner mystischen Ausprägung Berücksichtigung findet.

Wo Schwarz' Darstellung in seinem ersten Bande abbricht, setzt Heinrich Straubinger in seinem völlig anders gerichteten Buche ein: Die Religion und ihre Grundwahrheiten in der deutschen Philosophie seit Leibniz (Herder 1919), welches als Vorbereitung für eine vom katholischen Standpunkt aus unternommene Apologetik die Anschauungen der deutschen Denker von Leibniz bis zur Gegenwart über Religion darlegt.

Eine Art negatives Gegenstück zur Geschichte des Gottesgedankens bildet die Geschichte der Gottesleugnung, auch sie geistesgeschichtlich ohne Zweifel von großer Bedeutung und selbst für die Geschichte der Religion wohl zu beachten. Sie bietet Fritz Mauthner in seinem auf drei Bände berechneten Werke Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande. Mir liegt der erste Band vor (Deutsche Verlagsanstalt 1920), welcher in der Einleitung die grundlegenden Begriffe erläutert und dann einen kurzen, vielleicht allzu kurzen Rückblick auf das Altertum tut, um hierauf im ersten Buche Teufelsfurcht und Aufklärung im Mittelalter zu behandeln. Mit Recht hat der Verfasser nicht nur den eigentlichen Atheismus, sondern auch die aufklärerischen Bewegungen, welche nur eine teilweise Abwendung vom Gottesgedanken bedeuten, in den Kreis seiner Betrachtungen mit einbezogen. Das umfangreiche Werk legt eine Menge interessanten Stoffes in anregender Darstellung vor. Die irreligiösen Erscheinungen sind dabei mit entschiedener Vorliebe behandelt, während der Verfasser den religiösen Erscheinungen, auf die er notgedrungen auch eingehen muß, aus eigenem Verständnis offenbar weniger gerecht zu werden vermag.

Wir haben bei der Betrachtung der systematischen Werke auch einige ethische mit herangezogen, weil Religion und Ethik sich vielfach enge berühren. Das ist natürlich in den früheren Abschnitten geschichtlicher Entwicklung ebenso, wenn nicht noch mehr der Fall, und deshalb sei hier zuletzt noch auf einen neuen Versuch einer Gesamtdarstellung der Geschichte der Ethik hingewiesen, Ottmar Dittrich, Die Systeme der Moral, Geschichte der Ethik vom Altertum bis zur Gegenwart, von der bisher zwei Bände vorliegen (Quelle & Meyer 1923). Der erste Band behandelt die klassische griechische Zeit bis einschließlich Aristoteles, der zweite die hellenistisch-römische Zeit und die christliche Ethik des Altertums.

Altertum. Wir leben, scheint es, in dem Zeitalter der Gesamtdarstellungen. Und zumal die antike Philosophie, für welche nach dem Abschluß von Diels' Sammlung der Vorsokratiker erhebliche neue Quellen nicht zu gewinnen sind, scheint zu solcher Gesamtdarstellung besonders zu reizen. Jedenfalls habe ich von nicht weniger als acht abgeschlossenen oder angefangenen Geschichten der antiken Philosophie zu be-

richten, welche den gesamten Verlauf derselben zur Darstellung bringen sollen. Sie sind fast alle erst in den Jahren nach dem Kriege hervorgetreten.

Die meisten von ihnen tragen den Charakter eines mehr oder weniger eingehenden Lehrbuches. Ein großer selbständiger Versuch, wieder einmal das Ganze der griechischen Philosophie in einer neuen Schau zu erblicken, ist eigentlich nur einmal hervorgetreten. Ich meine Karl Joël, *Geschichte der antiken Philosophie*, erster Band (Grundriß der philosophischen Wissenschaften herausgegeben von Medicus, Mohr 1921). Das Werk ist auf zwei Bände berechnet, der erste, fast tausend Seiten große Band führt die Entwicklung bis auf Sokrates und die sokratischen Schulen hinab, der zweite soll mit Platon beginnen und bis zum Neuplatonismus reichen. In seiner großen Ausführlichkeit kann das Werk in gewisser Weise mit Zellers klassischer Darstellung verglichen werden, ein Vergleich, den der Verfasser auch selber zieht, und der das Charakteristische der neuen Darstellung besonders hervortreten läßt. Während Zeller seine Aufgabe wesentlich darin sieht, den reinen Lehrinhalt der philosophischen Systeme dem Leser vorzuführen, richtet Joël sein Augenmerk besonders auch auf die psychologischen und geschichtlichen Bedingungen der gesamten griechischen Spekulation wie der einzelnen Denker. Er möchte sie gleichsam in das Licht der griechischen Landschaft hineinstellen und sie in der plastischen Umgebung des griechischen Lebens erblicken lassen. Er möchte nicht nur die Entwicklung der griechischen Philosophie, sondern die Entwicklung der griechischen Seele zur Philosophie schildern. So beginnt die Darstellung mit einer großen, ungemein lebendigen Schilderung der Lebensbedingungen des griechischen Denkens überhaupt, und die Schilderung dieser Bedingungen begleitet auch weiterhin die Darstellung, so daß die einzelnen Denker in farbiger Lebendigkeit hervortreten. Es ist besonders zu begrüßen, daß das Werk dadurch, im Unterschied zu manchen anderen Darstellungen, auch angenehm zu lesen ist und sich damit einen größeren Leserkreis erobern kann, um mit zu wirken an der Erhaltung der heute so bedrohten klassischen Bildung, zu welcher sich der Verfasser mit Begeisterung bekennt.

Eine besondere Stellung nimmt ferner das Buch von Richard Hönigswald, *Die Philosophie des Altertums, problemgeschichtliche und systematische Untersuchungen* (2. Aufl. Teubner 1924), ein. Wie schon der Titel besagt, ist die geschichtliche Untersuchung nicht als solche Zweck und Ziel, sondern es sollen in der Auseinandersetzung mit den geschichtlichen Erscheinungen bestimmte systematische Einsichten erarbeitet werden, es soll insbesondere die in dem Verlauf immer klarer hervortretende sachliche Wahrheit herausgeschält werden. Der Verfasser geht

von der ohne Zweifel richtigen Überzeugung aus, daß es sich in der Philosophiegeschichte nicht um einen willkürlichen Wechsel verschiedener Standpunkte handle, sondern daß sich eine allgemeine und für immer gültige Wahrheit aus ihr herausarbeite. Auf diesen systematischen Kern der Geschichte ist hier das eigentliche Absehen gerichtet. Es handelt sich also nur um die Philosophie, soweit sie wahrhafte Wissenschaft ist. Von ihr sagt der Verfasser: „Wissenschaftliche Philosophie ist das Problem von der systematischen Einheit möglicher Geltungsnormen in dem Begriff der Geltung.“ Ein erster Abschnitt behandelt in diesem Sinne die Philosophie des primitiven Menschen und der kosmogonischen Mythen, ein zweiter verfolgt die gesamte Entwicklung der griechischen Philosophie.

Als eigentliche Lehrbücher und recht brauchbare stellen sich dann die Werke von Aster und Hans Meyer dar. E. v. Aster, Geschichte der antiken Philosophie (de Gruyter & Co. 1920) will einen Leitfaden für Studierende geben und legt deshalb auf Klarheit und Lesbarkeit der Darstellung besonderen Wert. Hans Meyer, Geschichte der alten Philosophie, ist in der schon mehrfach erwähnten, von katholischer Seite herausgegebenen Handbibliothek erschienen (Kösel und Pustet 1925).

Hinzu kommen eine Anzahl kurzer Abrisse, in bekannten Sammlungen veröffentlicht. Es ist sehr erfreulich, daß auch solche kurze Darstellungen heute von besten Sachkennern bearbeitet werden. Sie können alle als zuverlässige Führer durch das Gebiet bezeichnet werden. Vollendet liegt bisher nur die Darstellung von Hans Leisegang vor, der in zwei wertvollen Bänden von „Jedermanns Bücherei“ einmal die griechische Philosophie von Thales bis Platon und dann die hellenistische Philosophie von Aristoteles bis Plotin behandelt (Hirt 1922/23). Ein dritter Band von Johannes Hessen über Patristische und scholastische Philosophie schließt sich an (ebd. 1922). In der Teubnerschen Sammlung Aus Natur und Geisteswelt gibt Jonas Cohn eine Geschichte der Philosophie in einzelnen Bänden heraus. Den ersten Teil, Die griechische Philosophie von Thales bis Platon, hat Ernst Hoffmann bearbeitet. Ferner erwähne ich die Darstellung der Vorsokratiker in der bekannten Sammlung Göschen von Wilhelm Capelle, Die griechische Philosophie, erster Teil, von Thales bis Leukippos (de Gruyter & Co. 1922). Obwohl von ganz andern Arbeitsgebieten herkommend, hat in der Reinhardt'schen Sammlung Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen Gustav Kafka die Darstellung der antiken Philosophie übernommen. Mir liegt der erste Band über die Vorsokratiker vor (Reinhardt 1921), der eine gründlich aus den Quellen gearbeitete Darstellung bietet.

Einen anderen Weg geht meine Darstellung in der Griechischen Weltanschauung (Aus Natur und Geisteswelt, 2 Aufl. Teubner 1917),

indem sie die innere Einheit des griechischen Denkens zu erfassen sucht und sie an der Entfaltung der einzelnen Probleme darlegt.

Unmittelbar nach Abschluß des letzten Berichtes ist die erste zusammenfassende Darstellung der griechischen Religionsphilosophie erschienen: Otto Gilbert, Griechische Religionsphilosophie (Engelmann 1911), ein Werk, das nach dem Tode seines Verfassers erschienen, in eine fühlbare Lücke unserer Forschung eintrat. Es verfolgt die griechische Philosophie von den Anfängen bis zur Stoa und berücksichtigt daher hauptsächlich die kosmologischen Spekulationen. Jeder, der die zahlreichen und verwickelten Beziehungen der griechischen Philosophie zur Religion kennt, wird nicht erwarten, daß hier auf den ersten Wurf die Darstellung dieses schwierigen Gebietes gleich geglückt sei. Als ein erster Versuch ist das Werk aber auf jeden Fall zu begrüßen. Besonders zu bedauern bleibt, daß die mystischen Gedankengänge neben den kosmologischen nicht stärkere Berücksichtigung gefunden haben, da sie doch einen so mächtigen Einfluß auf die griechische Philosophie ausgeübt haben. Damit mag es zusammenhängen, daß das Werk mit dem Stoizismus abbricht und das spätere mystische Zeitalter des griechischen Denkens, in dem sich das Verhältnis von Philosophie und Religion doch so besonders eng knüpft, nicht mehr behandelt.

Aus der Mystik stammt vor allem die monistische Einheitslehre des philosophischen Denkens. So mag als eine Ergänzung dieser Religionsphilosophie auch mit Bezug auf die religiösen Fragen hier das Buch von Arthur Drews, Geschichte des Monismus im Altertum (Synthesis, Sammlung historischer Monographien philosophischer Begriffe Band V, Winter 1913) genannt werden, das den Monismus zunächst in dem indischen und chinesischen Denken verfolgt, um hierauf die griechische Philosophie von ihren Anfängen in der orphischen Mystik bis auf Plotin zu behandeln. Die Ethik des Altertums wird in dem von Baeumler und Schröter herausgegebenen Handbuch der Philosophie von Ernst Howald dargestellt (Oldenbourg 1926).

Eine wichtige Frage der religiösen Spekulation wird schließlich auch die geschichtliche Entwicklung. Sie tritt meistens erst spät auf. Unter den antiken Denkern ist Augustin eigentlich der erste ausgesprochene Geschichtsphilosoph. Und doch ist die philosophische Betrachtung der Entwicklung der Menschheit aus religiösen Ahnungen, metaphysischen Spekulationen und geschichtlichen Beobachtungen viel früher entstanden. Als eine Vorarbeit für die Darstellung Augustins ist eine Darstellung dieser älteren Entwicklung entstanden, das Werk von Hans Eibl, Metaphysik und Geschichte, eine Untersuchung zur Entwicklung der Geschichtsphilosophie (Heller 1913). Es lag in der Natur der Sache, daß hier neben der

griechischen Spekulation vor allem auch das Nachdenken der Juden mit berücksichtigt wurde.

Die Philosophie ist aus Mythos und Religion entstanden, das allmähliche Heranwachsen des selbständigen Denkens aus der mythologischen Vorstellungswelt ist deshalb eine Frage, welche die Forscher immer besonders gefesselt hat. Neuerdings erweitert sich dies Interesse auf die Erkenntnis der eigentlichen Struktur des mythologischen Denkens selber. Diese behandelt in einem lehrreichen Aufsatz Ernst Cassirer, Die Begriffsform im mythischen Denken (Studien der Bibliothek Warburg, Teubner 1922), neben dem die weitere Studie desselben Verfassers Sprache und Mythos (Teubner 1925) genannt sei. Dazu kommt jetzt das umfassendere Werk desselben Verfassers Philosophie der symbolischen Formen, 2. Teil Das mythische Denken (Bruno Cassirer 1925), welches den Mythos als Denk-, Anschauungs- und Lebensform behandelt. In die höheren Bereiche orientalischer Mythologie führt uns der Vortrag von Georg Burckhardt, Ursprünge menschlicher Weltanschauung in altorientalischer Welterschöpfungs- und Schicksalsdichtung (Philosophie und Geschichte, eine Sammlung Heft 7, Mohr 1925). Besonders ist die Frage immer für die Anfänge der griechischen Philosophie verfolgt worden. Eine umfassendere Darstellung der hier vorliegenden Zusammenhänge gibt Francis Macdonald Cornford, From religion to philosophy, a study in the origins of western speculation (London, Arnold 1912). Früher wurde dieses Problem vielfach mit der Beziehung der griechischen Philosophie zum Orient verknüpft und der aus dem Osten kommende Einfluß auf die Anfänge der griechischen Philosophie dabei meist stark überschätzt. So ist es wertvoll, das Theodor Hopfner, Orient und griechische Philosophie (Beihefte zum Alten Orient Heft 4, Hinrichs 1925) diese Frage einer sachkundigen Prüfung unterzieht und dabei der Hypothese vom Ursprung der griechischen Philosophie aus dem Orient einen schweren Stoß versetzt. In eine andere Richtung führt Dacqué, Urwelt, Sage und Menschheit (Oldenbourg 1924), der den historischen Hintergrund verbreiteter Sagen zu klären sucht und daran metaphysisch-religiöse Spekulationen knüpft.

Wenden wir uns nunmehr den Einzelschriften zur griechischen Philosophie zu, so ist deutlich, daß drei Abschnitte im Vordergrund der Aufmerksamkeit stehen; in allen dreien ist bezeichnender Weise der Zusammenhang der griechischen Philosophie mit der Religion besonders eng: die Anfänge der griechischen Philosophie, ferner Plato und endlich der Neuplatonismus.

Über die Anfänge der griechischen Philosophie haben wir, abgesehen von den früher erwähnten Teilen von Gesamtdarstellungen, ein das ganze Gebiet der Vorsokratiker umfassendes Werk erhalten. Es ist das

wertvolle Buch von John Burnet, *Die Anfänge der griechischen Philosophie*, nach der zweiten Ausgabe aus dem Englischen übersetzt von Else Schenkl (Teubner 1913). Das Werk enthält eine Fülle neuer und selbständiger Auffassungen und hat dadurch bereits eine starke Wirkung ausgeübt. Niemand, der sich mit diesem Teil der griechischen Philosophie beschäftigt, wird daran vorübergehen können; Burnets Auffassungen verdienen überall ernsteste Beachtung.

Von Diels Fragmenten der Vorsokratiker sind Nachträge erschienen, zusammengestellt für die Besitzer der dritten Auflage (Weidmann 1922), ein Ersatz für die eigentlich notwendige vierte Auflage, die wegen der Ungunst der Zeit vorläufig nicht erscheinen konnte.

Von einzelnen Denkern finden unter diesen ältesten noch immer Heraklit und Parmenides die stärkste Beachtung. Im Vordergrund der Aufmerksamkeit stand zeitweise das Buch von Karl Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* (Cohen 1916). Es unternimmt den meines Erachtens nicht geglückten Versuch, Heraklit zeitlich stark hinabzurücken und also Parmenides ihm zeitlich vorgehen zu lassen. Es gelingt Reinhardt aber nicht, die unzweifelhafte Anführung der Lehre Heraklits bei Parmenides beiseite zu schaffen oder befriedigend zu erklären. Eine Gegenüberstellung der beiden Denker von dem früher allgemein üblichen zeitlichen Ansatz aus unternimmt H. Slonimsky, *Heraklit und Parmenides* (Philosophische Arbeiten von Cohen und Natorp 7. Band 1. Heft, Töpelmann 1912). Besonders die Fragmente des Heraklit reizen immer wieder zu neuen Versuchen einheitlichen Verstehens. Zwei kleine Bände sind ihm gewidmet, von Adolf Stöhr, *Heraklit* (Stracke 1920) und Georg Burckhardt, *Heraklit, seine Gestalt und sein Künden* (Orell Füssli ohne Jahr). In einer scharfen, wohl über das Ziel etwas hinausschießenden Kritik der bisherigen philosophiegeschichtlichen Forschung sucht David Einhorn, in seiner Schrift *Xenophanes, ein Beitrag zur Kritik der Grundlagen der bisherigen Philosophiegeschichte* (Braumüller 1917), eine neue Stellung zu dem von ihm behandelten Philosophen zu gewinnen. Parmenides und Sokrates als Gegenstände der Psychoanalyse treten uns in der Schrift von Heinrich Gomperz, *Psychologische Beobachtungen an griechischen Philosophen entgegen* (Internationaler psychoanalytischer Verlag 1924, Sonderabdruck aus der Zeitschrift *Imago*, her. von Sigm. Freud, in der die psychoanalytische Forschung ihre Vereinigung findet).

Eine neue Auffassung der Lehre vom Nus bei Anaxagoras sucht Felix Löwy-Cleve, *Die Philosophie des Anaxagoras, Versuch einer Rekonstruktion* (Konegen 1917), durchzuführen, um ihn gegen die schon im Altertum erhobenen Vorwürfe zu schützen. Es sei nicht richtig, den Nus als reinen, Zweck setzenden Geist zu fassen, da auch in dem

Denken des Anaxagoras noch wie bei den älteren Denkern eine solche Trennung von Körper und Geist nicht durchgeführt sei, eine Auffassung, die sicherlich Beachtung verdient.

Je mehr das Interesse für griechische Philosophie heute in weitere Kreise dringt und dabei auch solche ergreift, die keine humanistische Vorbildung haben, um so notwendiger werden gute und wirklich auf der Höhe der wissenschaftlichen Forschung stehende Übersetzungen. Gewiß können sie auch für philosophische Studien niemals als Ersatz des Originals gelten, aber daß dem des Griechischen nicht Kundigen wenigstens die Möglichkeit geboten werde, sich mit den griechischen Denkern selbst zu beschäftigen, ist doch sehr zu wünschen und daher besonders zu begrüßen, wenn wirklich sprach- und sachkundige Forscher sich dieser Übersetzertätigkeit unterziehen. In diesem Sinne weise ich hier auf zwei größere Unternehmungen hin. Die philosophische Forschung über die Vorsokratiker wurde sicher besonders auch durch die schönen Übersetzungen angeregt, welche Diels seiner Sammlung beigab. Aber für die spätere Zeit gab es etwas Ähnliches nicht. In diese Lücke treten nun die verdienstvollen Übersetzungen griechischer Philosophenfragmente ein, welche Wilhelm Nestle im Verlage von Diederichs hat erscheinen lassen. Einem bereits früher erschienenen Bande über die Vorsokratiker ist jetzt eine Auswahl der Sokratiker gefolgt (1922), welche die sog. kleinen sokratischen Schulen vereinigt, sie ist um so mehr zu begrüßen, da wir bekanntlich vorläufig noch nicht einmal eine hinreichende Sammlung der Urtexte dieser Fragmente besitzen. Zwei weitere Bände gelten dann den Nachsokratikern (1923), und zwar der erste den Epikureern, der zweite der Stoa, der Skepsis und jüngeren Akademie, den Neupythagoreern und Neuplatonikern. Ausführliche Einleitungen, sowie Anmerkungen erleichtern die Benutzung. Die Philosophie des Epikur in der Darstellung bei Diogenes Laertios Buch X ist übersetzt und mit kritischen Bemerkungen versehen von Arthur Kochalsky (Teubner 1914).

Ein zweites großes Übersetzungswerk von höchster Verdienstlichkeit ist die Verdeutschung Platons, die Otto Apelt in der Philosophischen Bibliothek (Felix Meiner) hat erscheinen lassen. Einige schon vor dem Kriege erschienene Bände sind in und nach dem Kriege zu einer Gesamtausgabe ergänzt worden, die um so wertvoller ist, als alle älteren deutschen Gesamtausgaben Platons längst veraltet und meist auch schwer zu erhalten waren. Sorgfältige Einleitungen zu den einzelnen Bänden unterrichten jedesmal über den Stand der Forschung, Anmerkungen und Register erschließen den Gedankengehalt noch weiter. Besonders zu begrüßen ist das in einem besonderen Bande erschienene Gesamtregister. Otto Apelt erwirbt sich durch seine, vor allem seit dem Kriege

einsetzende Übersetzertätigkeit ein wirklich großes Verdienst um die Verbreitung griechischer philosophischer Literatur in unserem Volke. Die beiden kleinen Dialoge Laches und Euthyphron sind übrigens noch von Gustav Schneider übersetzt und nach dessen Tode von Benno von Hagen herausgegeben (1918).

Auch durch seine wissenschaftlichen Untersuchungen hat sich Otto Apelt einen Namen in der Platonforschung gemacht. Das beweisen seine Platonischen Aufsätze (Teubner 1912), eine Sammlung teilweise schon früher erschienener Abhandlungen. Gegenüber der manchmal hervortretenden Überspannung des Entwicklungsgedankens möchte der Verfasser hier die innere Einheit der platonischen Weltansicht zur Anschauung bringen. Er sieht in ihm den ersten großen Vertreter der Lehre vom transzendentalen Idealismus, die durch Kant ihre Vollendung erfahren hat. Hinweise auf Kant begegnen nicht selten.

Diesen Zusammenhang zwischen Plato und Kant zum ersten Mal wieder entschieden geknüpft zu haben, ist das unleugbare Verdienst von Paul Natorp in seinem Werk über Platons Ideenlehre, eine Einführung in den Idealismus, das jetzt in zweiter Auflage vorliegt (Felix Meiner 1921). Ein starker Anstoß zu tieferer philosophischer Beschäftigung mit Plato ist von ihm ausgegangen. Gewiß ist die hier vorgetragene Ansicht von der wesentlich methodischen Bedeutung der Ideenlehre von bewußter Einseitigkeit und mußte deshalb auf manchen und berechtigten Widerspruch stoßen. Aber es wurden dadurch doch gewisse, in den herkömmlichen Darstellungen ohne Zweifel zu kurz gekommene Seiten des Platonismus wieder stärker zum Bewußtsein gebracht. Die zweite Auflage ist gegenüber der ersten fast unverändert, nicht weil sie dem Verfasser noch so genügte, sondern weil er sich im Gegenteil innerlich so weit von ihr entfernt hatte, daß eine bloße Bearbeitung nicht genügt hätte. Ein hinzugefügter Anhang gibt Rechenschaft von seiner neu gewonnenen, wenn auch im Anschluß an die ältere entwickelten Anschauung. Es sollte eine Vorbereitung sein für eine künftige, erneute Darstellung Platons, die zu geben der Tod den Verfasser gehindert hat. Verstehen wir seine Andeutungen im Anhang recht, so wäre in dieser neuen Darstellung wohl der Metaphysiker Plato neben dem Methodiker mehr zu seinem Rechte gekommen und die von Plato zum Neuplatonismus laufende Linie verständlicher geworden.

Nach einer ganz anderen Richtung freilich, knüpft auch Paul Deussen ein Band zwischen Kant und Plato, in seiner Schrift Vedānta und Platonismus im Lichte der kantischen Philosophie (Comenius-Schriften zur Geistesgeschichte 2. Aufl. Alfred Unger ohne Jahr).

Wenn bei einer Behandlung wie der durch Natorp leicht die eigentümliche Zeitfarbe, ja die antike Prägung der Ideenlehre überhaupt ver-

loren gehen konnte, so ist es besonders zu begrüßen, daß eine neuere Arbeit gerade hierauf ihr Hauptaugenmerk richtet. Ich meine die wertvolle Schrift von Julius Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles* (Teubner 1924). In interessanten Untersuchungen über die Eigentümlichkeiten des mathematischen Denkens der Griechen werden dessen Zusammenhänge mit der dialektischen Methode Platons aufgedeckt. Es tritt dabei der anschauliche Charakter des griechischen Denkens überhaupt, der bei Natorp allzu sehr in der modernen Abstraktheit untergegangen war, deutlich hervor. Besonders berücksichtigt Stenzel dabei natürlich die platonische Spätphilosophie und macht einen energischen Versuch, die verstreuten Steine derselben, die wir noch besitzen, in einen verständlichen Zusammenhang zu bringen.

Neben diesen Arbeiten, welche zum innersten Kern des platonischen Denkens vorzudringen unternehmen, stehen einige kürzere Versuche, das Ganze der platonischen Entwicklung zur Darstellung zu bringen. Ich darf hier auf mein eigenes Buch *Platons Leben und Werk* (Diederichs 1914, 2. Aufl. 1924) hinweisen, das die einheitliche Linie des platonischen Denkens im Zusammenhang mit der Entwicklung der Persönlichkeit herauszustellen sucht; ferner auf das neu erschienene Buch von Aster, *Platon* (Strecker & Schröder 1925), welches in einer Besprechung der wichtigsten Schriften vor allem Plato als den Begründer des Idealismus und einer Philosophie der Gemeinschaft zur Darstellung bringt. Platons Leben, das in dem Reichtum seiner Beziehungen ja schon für sich allein ein bedeutendes Interesse wecken kann, erzählt Ernst Howald, *Platons Leben* (Verlag Seldwyla 1923).

Einzeluntersuchungen beschäftigen sich besonders mit Platons Jugendschriften. Ich nenne das Buch von Hans von Arnim, *Platons Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros* (Teubner 1914), das in seinem ersten Teile wertvolle Analysen der ältesten Schriften gibt und im zweiten die schwierige Frage nach dem zeitlichen Ansatz des Phaidros behandelt. Dem Ergebnis, daß wir den Phaidros bis zu den Altersdialogen hinabzurücken und nach dem Parmenides anzusetzen hätten, vermag ich allerdings nicht zuzustimmen. Ein besonderes Ziel verfolgt die Schrift von Ernst Horneffer, *Der junge Platon, erster Teil, Sokrates und die Apologie* (Töpelmann 1922), indem sie das Verhältnis des Sokrates zur Religion und insbesondere zum delphischen Orakel untersucht. Einen wertvollen, zumal für die Religionsgeschichte bedeutsamen Anhang hat Rudolf Herzog beigesteuert über das delphische Orakel als ethischen Preisrichter.

Durch W. W. Jaegers bekanntes Buch über *Aristoteles' Metaphysik* ist die Frage nach dem Verhältnis des Aristoteles zu Plato wieder besonders rege geworden. Auch Stenzel in dem eben erwähnten Werke

geht auf sie ein. Um diese sehr wichtige Frage allseitig zu klären, ist es notwendig, sie nicht nur mit Bezug auf die rein theoretischen Probleme zu erörtern, sondern auch die weiteren Gebiete der Philosophie mit heran zu ziehen, auf denen der Zusammenhang zum Teil gleichfalls sehr eng ist. Für das Gebiet der Ethik wird diese Arbeit von Hans Meyer, Platon und die aristotelische Ethik (Beck 1919) geleistet. Die wichtigsten Voraussetzungen und Grundbegriffe der aristotelischen Ethik werden erörtert und überall, bei aller Anerkennung der Unterschiede, der enge Anschluß an platonische Gedanken aufgewiesen.

Auch sonst hat die Philosophie des Aristoteles in letzter Zeit besondere Beachtung gefunden. Ich nenne die Bücher von Marjan Makarewicz, Die Grundprobleme der Ethik bei Aristoteles (Reisland 1914) und von Albert Goedeckemeyer, Aristoteles' praktische Philosophie (Ethik und Politik) (Dieterich 1922). Die Gesamtdarstellung von Franz Brentano, Aristoteles und seine Weltanschauung (Quelle und Meyer 1911) stellt den Gottesbegriff ganz in den Mittelpunkt. Eugen Rolfes in seiner umfassenden Darstellung Die Philosophie des Aristoteles als Naturerklärung und Weltanschauung (Felix Meiner 1923) scheidet Ethik und Politik, ebenso wie die Logik ausdrücklich aus und behandelt nur Erkenntnislehre, Naturlehre, Seelenlehre und Gotteslehre. Das gründlich gearbeitete Buch des guten Aristoteles-Kenners erweckt den Wunsch, daß die Darstellung bei einer neuen Auflage doch um die fehlenden Teile noch ergänzt werden möchte. Besonders die Logik kann als grundlegende Disziplin kaum entbehrt werden.

Wenige Schriften nur liegen mir über die Philosophie des Hellenismus vor. Ich nenne die Dissertation von Karl Krohn, Der Epikureer Hermarchos (Weidmann 1921), in der zum ersten Mal das gesamte Material über diesen Denker zusammengestellt ist, und die Abhandlung von Georg Paleikat, Die Quellen der akademischen Skepsis (Abhandlungen zur Geschichte des Skeptizismus, her. von Goedeckemeyer, Heft 2, Dieterich 1916), welche die wichtige Frage nach den Gründen des Eindringens der Skepsis in die Akademie aus einer Einsicht in die persönliche Entwicklung des Arkesilaus zu beantworten versucht. Ferner Erich Reitzenstein, Theophrast bei Epikur und Lukrez (Winter 1924). Einen interessanten Beitrag zur Psychologie und Pädagogik jener Zeit gibt Paul Rabbow, Antike Schriften über Seelenheilung und Seelenleitung, I. Die Therapie des Zorns (Teubner 1914), eine Quellenuntersuchung der uns überlieferten antiken Schriften über diesen Gegenstand. Einen Beitrag zur neupythagoreischen Metaphysik bringt E. Bickel in einem Aufsatz der Königsberger Kant-Festschrift: Inlocalitas (Dieterich 1924).

Stark tritt jetzt wieder der Neuplatonismus in den Vordergrund des Interesses, und hier wieder vor allem Plotin, dem langsam die

bedeutende Stellung in der Entwicklung des griechischen Denkens zurückgewonnen wird, die ihm ohne Zweifel gebührt. Bei dem fast völligen Mangel an Vorarbeiten, ist hier allerdings noch viele vorbereitende, auch philologische Arbeit zu leisten. In diesem Sinne habe ich in meinem kleinen Buche über Plotin (Studien zur Geschichte des Neuplatonismus, erstes Heft, Kröner 1919) in die Verhältnisse des plotinischen Schrifttums, Plotins Entwicklung und sein Verhältnis zu seiner politischen Umwelt einiges Licht zu bringen gesucht, vorläufig aber nur ein paar Grundstriche von Plotins Evangelium gezeichnet. Ausführlichere Untersuchungen über die einzelnen plotinischen Schriften brachte dann das Buch von Fritz Heinemann, Plotin, Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System (Felix Meiner 1921), welches aber öfter mit einem meines Erachtens übertriebenen philologischen Scharfsinn unsere Überlieferung hinsichtlich Echtheit und zeitlicher Folge der plotinischen Schriften angreift. Sonstige Abweichungen meiner Auffassung hier darzulegen, würde zu weit führen. Einiges habe ich in meiner Besprechung des Buches in den Beiträgen zur Philosophie des deutschen Idealismus (3. Band 4. Heft 1925) angedeutet. Den voreiligen und allzu eng an Vorgänger sich anschließenden Versuch einer Gesamtdarstellung unternimmt Georg Mehlis, Plotin (Frommanns Klassiker der Philosophie, Frommann 1924). Von religiöser Seite aus sucht Oskar Söhngen, Das mystische Erlebnis in Plotins Weltanschauung (Kröner 1923), Plotins Gedankenwelt zu erhellen. Vorläufig tun uns vor allem Einzeluntersuchungen not, Untersuchungen auch der einzelnen Schriften, wie uns eine Ernst Schröder zugleich mit einer Übersetzung in seinem Buche Plotins Abhandlung *πόθεν τὰ κακά* vorlegt (Robert Noske 1916).

Ferner weise ich auf einige neue Ausgaben und Übersetzungen von Schriften aus dem Kreise der Neuplatoniker hin. William Norvin hat den Kommentar des Olympiodor zu dem platonischen Phaidon in der Teubnerschen Bibliothek neu herausgegeben (1913), Karl Burkhard ebenda die lateinische Übersetzung der Schrift des Bischofs Nemesios über die Natur des Menschen. In der Philosophischen Bibliothek von Felix Meiner ist eine Übersetzung des Lebens des Philosophen Isidoros von Damaskios aus Damaskos erschienen, die Rudolf Asmus hergestellt hat. Es ist sehr erfreulich, wenn beide Sammlungen ihr Augenmerk nunmehr stärker diesem spätesten, früher so oft vernachlässigten Zeitabschnitt der antiken Philosophie zuwenden.

Auch die weitere Ausbreitung des neuplatonischen Gedankenkreises sollte noch mehr aufgeklärt werden. Zumal die Beziehung zum Christentum und insbesondere zur alexandrinischen Katechetenschule bedarf noch dringend genauere Erforschung. Dem dient das Werk von Charles Bigg, *The christian Platonists of Alexandria* (Clarendon

Press 1913), das in acht Vorlesungen Philon, Clemens und Origines behandelt.

Damit sind wir bei jener so folgenreichen Verbindung angelangt, welche der Platonismus mit dem Christentum einging. Die Verbindung vollzog sich zuerst auf dem Boden jener eigenartigen synkretistischen Gedankenbildung, die wir als Gnosis zu bezeichnen pflegen. Von diesem schwer zugänglichen Gebiete besitzen wir jetzt eine sehr dankenswerte Gesamtdarstellung von Hans Leisegang, *Die Gnosis* (Kröners Taschenausgabe Band 32, 1924), in der nach einer eingehenden Kennzeichnung des gnostischen Denkens überhaupt die verschiedenen Systeme vergleichend nebeneinander gestellt sind. Bemerkenswert ist, daß Leisegang besonders den griechischen Charakter dieser Gedankenbewegung betont. Leisegang hat es verstanden, sich in die Eigentümlichkeiten dieser unserer Denkweise so fernliegenden Spekulationen tief hineinzuarbeiten und sie, die einer solchen Deutung dringend bedürfen, oft sehr glücklich unserm Verständnis näherzubringen. Diese Fähigkeit, die Eigenart religiöser Systembildungen durchsichtig zu machen, bewies der Verfasser schon früher in der kleinen Schrift *Der Apostel Paulus als Denker* (Hinrichs 1923), die auch in diesem Zusammenhang erwähnt werden darf. Gern weise ich auch auf die beiden wertvollen, zusammengehörigen Werke desselben Verfassers über die Entwicklung der Lehre vom Heiligen Geiste hin: *Der Heilige Geist, Das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen*, I 1; *Die vorchristlichen Anschauungen und Lehren vom Pneuma und der mystisch-intuitiven Erkenntnis* (Teubner 1919) und *Pneuma Hagion, Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik* (Hinrichs 1922), vgl. oben Bd. 23, 89 f.

Mittelalter. Besonderer Eifer ist in diesem Zeitabschnitt der Erforschung der mittelalterlichen Philosophie zugewandt, die früher allzusehr vernachlässigt wurde. In erster Linie sind katholische Forscher an dieser Arbeit beteiligt, in neuerer Zeit aber besinnt man sich auch von protestantischer Seite darauf, daß die mittelalterliche Denkarbeit nicht nur die Grundlage der katholischen Weltanschauung geschaffen hat, sondern daß wichtige Begriffe und Anschauungen auch der protestantischen Philosophie der Neuzeit hier ihre mindestens teilweisen Voraussetzungen haben. Für die hier verfolgten Zwecke kommt diese Zeit natürlich besonders in Betracht, da das mittelalterliche Denken ja immer und fast in all seinen Richtungen den Zusammenhang mit den großen religiösen Fragen aufrecht erhielt.

Ob es heute auf diesem Gebiete schon angezeigt ist, zu Gesamtdarstellungen zu schreiten, kann vielleicht bezweifelt werden, da die

ganze Forschung noch allzusehr in Fluß ist. Und trotzdem haben solche Versuche einer Gesamtschau auch jetzt schon ihre zweifellosen Verdienste und Vorteile, weil sie den Blick auf das Ganze lenken und das Einzelne, in dem die Einzelforschung sonst allzu leicht befangen bleibt, im Zusammenhang des Ganzen aufzufassen lehren. Daß solche Versuche zunächst nur vorläufige sein können, wird den Verfassern selbst am besten bewußt sein. Außer dem schon S. 344 erwähnten Handbuch, das Baumgartner innerhalb des Überweg'schen Grundrisses neu geschaffen hat, und dem S. 318 schon erwähnten kurzen Überblick von Johannes Hessen in „Jedermanns Bücherei“ nenne ich hier noch Joh. Verweyen, Die Philosophie des Mittelalters, Band 4 der mehrbändigen Geschichte der Philosophie, welche im Verlage von de Gruyter & Co. erscheint (1921). Auch hier werden, ähnlich wie Baeumker in seiner Darstellung innerhalb der Kultur der Gegenwart verfuhr, nicht die einzelnen Denker und Richtungen nacheinander behandelt, was bei den großen Gemeinsamkeiten aller Richtungen des Mittelalters schwer durchführbar ist, sondern es werden nach einem kürzeren Überblick über die Entwicklung die Hauptprobleme nacheinander behandelt und an ihnen die Stellung der verschiedenen Denker aufgezeigt. Das Buch erscheint wohl geeignet, als eine allgemeine Einführung in den Geist der mittelalterlichen Philosophie zu dienen.

Während die Hauptlinie der mittelalterlichen Philosophie, die Scholastik, nur durch einzelnes bewußtes Wiederanknüpfen in die neuere Philosophie hineinreicht, im ganzen aber die neuere Philosophie im Gegensatz zu ihr, ja in einer entschiedenen Kampfstellung ihr gegenüber beginnt, bildet die mystische Richtung eine der wichtigsten Wurzeln des neueren Denkens überhaupt. Nirgends tritt der Zusammenhang der Philosophie mit der Religion so deutlich hervor, wie in der Mystik und ihren Wirkungen innerhalb der Philosophie. Die Aufmerksamkeit weiterer Kreise, welche dieses Gebiet neuerdings fand, führte leider dahin, daß auch nicht wenige Unberufene diesen besonders schwierigen Boden zu bearbeiten unternahmen. Umsomehr ist es zu begrüßen, daß wir jetzt von wirklich sachverständiger Seite eine Darstellung des Gebietes erhalten haben, die sich mit Recht nicht auf die im engeren Sinne sogenannte deutsche Mystik beschränkt, sondern die durch das ganze Mittelalter hindurchlaufenden mystischen Bewegungen in den Kreis ihrer Darstellung einbezieht. Ich meine das Werk von Joseph Bernhart, Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen Abt. III Band 14, Reinhardt 1922), an dem niemand, der sich mit diesem Gebiete zu beschäftigen hat, wird vorübergehen können. In Jedermanns Bücherei veröffentlicht Ernst Bergmann als ersten

Band einer Geschichte der deutschen Philosophie ein Buch über die deutsche Mystik (Ferd. Hirt 1926).

Die Quelle dieser Mystik ist hauptsächlich der Platonismus und Neuplatonismus. So reiht sich hier die Festrede von Clemens Baeumker an, *Der Platonismus im Mittelalter* (Münchener Akademie der Wissenschaften 1916). Als ein wichtiger Vertreter der Mystik tritt neuerdings immer mehr Bonaventura hervor. Es ist daher zu begrüßen, daß der Theatiner-Verlag eine Sammlung seiner Werke in deutscher Übersetzung herausbringt (Des heiligen Bonaventura mystisch-asketische Schriften, erster Teil, übertragen und herausgegeben von Hamburger, 1923). Damit berührt sich die in Ferdinand Schöninghs Sammlung philosophischer Lesestoffe herausgegebene Auswahl: Die Erkenntnislehren der mittelalterlichen Franziskanerschulen von Bonaventura bis Skotus, verdeutscht und herausgegeben von Spethmann (Schöningh 1925). Eine neue Auswahl aus gedruckten und ungedruckten Schriften Meister Eckharts veröffentlicht Otto Karrer (Josef Müller 1926). Der schön ausgestattete Band ist besonders wertvoll durch die zahlreichen Verweisungen auf parallele Stellen.

Weitere Einzeluntersuchungen, die mir vorliegen, gelten hauptsächlich dem Übergang vom Altertum zum Mittelalter. So die in Baeumkers Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters erschienene Abhandlung von Schedler, *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluß auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters* (Aschendorff 1916), sowie das Buch von A. Schmekel, *Isidorus von Sevilla, sein System und seine Quellen* (Die positive Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung 2. Band, Weidmann 1914), ein Werk, in dem die für das Mittelalter so wichtige Lehre des Isidor eine eingehende Analyse findet. Eine sehr gründliche Untersuchung auch hinsichtlich ihrer Quellen hat Arthur Schneider der Erkenntnislehre des Johannes Eriugena im Rahmen ihrer metaphysischen und anthropologischen Voraussetzungen (Schriften der Straßburger Wissenschaftlichen Gesellschaft in Heidelberg, Neue Folge, 3. und 7. Heft, de Gruyter & Co. 1921/23) gewidmet.

Rege ist auch die Arbeit auf dem Gebiete der arabischen und jüdischen Philosophie gewesen. M. Horten hat seiner Übersetzung der Metaphysik des Avicenna, die im letzten Bericht erwähnt wurde, eine Übersetzung des Averroes folgen lassen: Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift *Die Widerlegung des Gazali* aus dem arabischen Originale übersetzt und erläutert (Marcus & Weber 1913). Eine Gesamtdarstellung der jüdischen Philosophie des Mittelalters ist in englischer Sprache erschienen, Isaak Husik, *A history of mediaeval jewish philosophy* (New York, Macmilan Company 1916). In spätere Zeit, in die der Vertreibung der Juden aus Spanien, führt uns die Schrift von Jacob

Guttman, Die religionsphilosophischen Lehren des Isaak Abravanel (Schriften herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums, Marcus 1916). Auch der aus dem Nachlaß von M. Lazarus herausgegebene zweite Band des Werkes Die Ethik des Judentums (J. Kauffmann 1911) kann hier mit erwähnt werden.

Renaissance und Aufklärung. Ähnlich ungeklärt wie das Mittelalter, ja in der Gegensätzlichkeit seiner Antriebe vielleicht noch schwerer zu verstehen ist das sog. Zeitalter der Renaissance. Auch hier ist die Einzelforschung noch stark am Werke, und eine Gesamtdarstellung kann immer nur einen gleichsam vorläufigen Charakter haben. Sie ist trotzdem zu begrüßen, um auch hier den Blick wieder auf das Ganze einzustellen. In der schon mehrfach erwähnten Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen hat August Riekel den Band über Die Philosophie der Renaissance geschrieben (Reinhardt 1925), in dem er nach einer allgemeinen Erörterung der Voraussetzungen und der Wegbereiter die einzelnen Hauptvertreter der Renaissance-Philosophie vorführt, um schließlich mit Recht auch ziemlich ausführlich ihrer Auswirkungen innerhalb der verschiedenen Gedankenbewegungen der neueren Zeit zu gedenken. Gerade dieses Zeitalter mit seiner eigentümlichen Verbindung von Mystik und Naturwissenschaft bietet für die Religionsgeschichte viel Interessantes.

Über die weitere Entwicklung der neueren Philosophie außerhalb des deutschen Idealismus liegt mir wenig vor. Ich erwähne die sachkundige Darstellung der Lehre von Thomas Hobbes durch Ferdinand Tönnies, Thomas Hobbes, der Mann und der Denker (Zickfeld 1912), die zweite erweiterte Auflage der Schrift über Hobbes Leben und Lehre. Von Pascals Gedanken hat Laros eine neue Ausgabe in deutscher Sprache veranstaltet (Kösel 1913).

Besonderes Interesse scheint sich neuerdings wieder der Aufklärung zuzuwenden, was bei dem starken Nachwirken der Aufklärung in dem allgemeinen Denken unserer Zeit nicht wundernehmen kann. In Kröners Taschenausgabe ist so die Schrift von Ludwig Feuerbach, Pierre Bayle, ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit (1924), und David Friedrich Strauß, Voltaire (1924) neu herausgegeben worden. Eine von Paul Lorentz herausgegebene Auswahl von Lessings Philosophie erschien in der Philosophischen Bibliothek (Dürr, jetzt Felix Meiner, 1909). Einen für die deutsche Geistesentwicklung besonders wichtigen Abschnitt der Aufklärung behandelt Martin Hürlimann in seinem schönen Buche Die Aufklärung in Zürich, die Entwicklung des Züricher Protestantismus im 18. Jahrhundert (Alfred Kröner, 1925). Der Entstehung der Philosophiegeschichte in dieser Zeit und ihren Wand-

lungen gilt die Schrift von Johannes Freyer, Geschichte der Geschichte der Philosophie im achtzehnten Jahrhundert (Beiträge zur Kultur- und Universalgeschichte, hrsg. von Karl Lamprecht, Leipzig 1912).

Die gesamte Entwicklung der neueren Philosophie innerhalb dieses Abschnittes behandelt Bruno Bauch in dem Bändchen der Sammlung Göschen Neuere Philosophie bis Kant, das bereits in dritter Auflage vorliegt (1919) und auf dem zur Verfügung stehenden knappen Raume einen erstaunlichen Reichtum an Stoff und Gedankeninhalt bietet.

Deutscher Idealismus. Die Arbeit zur Erforschung des deutschen Idealismus ist inzwischen rüstig fortgeschritten, wenn auch, wie wir eingangs sahen, der Hauptnachdruck der idealistischen Bewegung sich mehr auf die Seite der systematischen Religionsphilosophie gelegt hat. Unter den umfassenden historischen Werken steht in erster Linie das große zweibändige Werk von Richard Kroner, Von Kant bis Hegel (Mohr I 1921, II 1924), welches die Entwicklung des philosophischen Denkens von Kants Vernunftkritik über Fichtes Wissenschaftslehre im ersten Bande, über Schellings Naturphilosophie und Identitätssystem zu Hegels Philosophie des Geistes im zweiten Bande verfolgt. Es liegt in der besonderen Aufgabe, welche sich der Verfasser gestellt hat, daß er sich dabei auf die Heraushebung des Grundsätzlichen und für den allgemeinen Standpunkt der Philosophen Kennzeichnenden beschränkt hat, im ersten Bande, wo der mehr formale Charakter der von ihm behandelten Philosophien einer solchen Betrachtungsweise entgegenkam, ganz, im zweiten, wo die Denkarbeit eines Schelling und Hegel sich in so viel engerem Anschluß an die allgemeinen geistigen Bewegungen der Zeit vollzog, wenigstens in der Hauptsache. Man muß heute das Recht zu einer solchen Behandlung einräumen, da in der Tat zuerst einmal der enge innere, begriffliche Zusammenhang der gesamten Denkarbeit dieser Bewegung herausgestellt werden möchte. Gerade in dem Grundsätzlichen besteht eine viel engere Verbindung, als das häufig angenommen wird, und so ist es ein großes Verdienst dieses Buches, diese reine Linie der grundlegenden Begriffe einmal losgelöst aus der bunten Mannigfaltigkeit geschichtlicher Einflüsse zu verfolgen. In ihrer so sehr verschiedenen geschichtlichen Umgebung scheinen diese Denker viel weiter voneinander abzustehen. Anerkannt ist auch der Zusammenhang ihrer Prinzipien noch viel zu wenig, zumal in Nachwirkung des Neukantianismus, der Kant geflissentlich von seinen Nachfolgern losriß. Und so ist das Werk gerade in seiner einseitigen Richtung auf das Grundsätzliche wohl geeignet, die hier noch herrschenden Irrtümer zu bannen. Für die Religionsphilosophie unmittelbar fällt aber natürlich bei einer solchen Behandlung weniger ab, nur auf den Abschnitt

über Kants Religionsphilosophie und Hegels Behandlung der Religion innerhalb der Phänomenologie sei hingewiesen. Im weiteren Sinne muß aber die Klärung der Grundstruktur des deutschen Idealismus auch für die Religionsphilosophie bedeutsam werden. Daher möchte ich vor allem auf die voll berechnete Einschränkung des Gedankens vom Hegelschen Rationalismus hinweisen. Mit vollem Rechte wird stark die Anerkennung des Irrationalen durch Hegel betont und er geradezu als der größte Irrationalist der Geschichte bezeichnet.

Kroner hat, um zu einem Verständnis des deutschen Idealismus zu gelangen, den richtigen Weg eingeschlagen, nämlich diese geistige Bewegung in ihrer Einheit zu verstehen. Das kann heute geradezu als die wichtigste Aufgabe auch für die geschichtliche Erforschung dieses Gebietes gelten. Das gleiche Bestreben macht sich auch besonders auf dem Gebiete der Kantforschung bemerkbar. So ist es bezeichnend, daß in dem großen Werk von Bruno Bauch, Immanuel Kant (Götschen 1917, inzwischen in 2. Auflage) der Sinn der Kantischen Philosophie vor allem von dem abschließenden kritischen Werke Kants, von der Kritik der Urteilskraft aus, aufgerollt wird. Gerade dieses Werk leitet am deutlichsten zu den Nachfolgern hinüber und war doch in den bisherigen Kantdarstellungen mit einer entschiedenen Ungunst behandelt worden. Insbesondere die vornehmlich herrschende Kantauffassung der Marburger Schule beschränkte sich fast ganz auf die Kritik der reinen Vernunft und zog höchstens noch die Kritik der praktischen Vernunft mit heran, obwohl doch Kant selbst schon deutlich die Kritik der Urteilskraft als den Schlußstein seines Systems bezeichnet hatte. Gerade auch der Religionsphilosophie kommt eine solche Behandlung, wie in dem Buche von Bauch, sehr entgegen, weil erst in der Kritik der Urteilskraft die Begriffe gewonnen werden, aus denen ein konkreteres Verständnis der Religion möglich ist und die dann Kant selber über den abstrakten Moralismus der Religionslehre seiner älteren Werke hinausführte.

Auch in meinem Buche Kant als Metaphysiker (Enke 1924) habe ich diese Verbindung Kants mit seinen Nachfolgern aufzuweisen gesucht. Es lag mir daran, zu zeigen, daß Kant keineswegs, wie man meist annimmt, im Gegensatz zu seinen Nachfolgern die Metaphysik abgelehnt habe, sondern daß er vielmehr selbst schon die Grundlagen zu jenem metaphysischen Bau gelegt hat, den dann seine Nachfolger aufführen sollten. Gerade den mit der Religionsphilosophie zusammenhängenden oder auf sie hinführenden Fragen bin ich dabei besonders nachgegangen und habe der Kantischen Religionsschrift einen eigenen Abschnitt gewidmet. Ich wünschte hier zu zeigen, daß Kant in seiner Religionsauffassung keineswegs so nahe, wie es gewöhnlich geschieht,

an die Aufklärung herangerückt werden darf, sondern daß er auch hier wichtige Gesichtspunkte der späteren Zeit bereits vorweg nimmt.

Eine feinsinnige Untersuchung der Grundlagen der Kantischen Religionsphilosophie, allerdings nur nach der Kritik der reinen Vernunft, bietet Karl Bernhard Ritter, *Über den Ursprung einer kritischen Religionsphilosophie in Kants Kritik der reinen Vernunft* (Bertelsmann 1913). Eine kritische Darstellung von Kants Ethik gibt Carl Stange, *Die Ethik Kants, zur Einführung in die Kritik der praktischen Vernunft* (Dieterich 1920).

Nur als Merkwürdigkeit sei erwähnt das Buch von Hugo Bund, *Kant als Philosoph des Katholizismus* (Carl Hause 1913).

An weiteren Sonderuntersuchungen über die Religionsphilosophie einzelner Denker nenne ich die Schrift von Johannes Ninck, *Die Begründung der Religion bei Herder* (Hinrichs, 2. Aufl., 1912), welche den Religionsgedanken durch Herders Entwicklung hindurch verfolgt; ferner das von Heinrich Weinel herausgegebene Büchlein Fichte (*Die Religion der Klassiker*, hrsg. von Pfannmüller, 6. Band, Protestantischer Schriftenvertrieb 1914), in dem nach einer mit warmer Teilnahme geschriebenen Einleitung über Fichtes religiöse Entwicklung Auszüge aus den bezeichnenden Abschnitten seiner Schriften gegeben werden, die wohl geeignet sind, in seine religiöse Gedankenwelt einzuführen; und endlich die ansprechende Darstellung Schleiermachers für weitere Kreise von Hermann Mulert, *Schleiermacher* (Religionsgeschichtliche Volksbücher, IV. Reihe, Heft 28/29, Mohr 1918). Über Schleiermacher liegen mir ferner noch zwei Einzeluntersuchungen vor: Karl Dunkmann, *Die theologische Prinzipienlehre Schleiermachers nach der Kurzen Darstellung und ihre Begründung durch die Ethik* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, Bertelsmann 1916), sowie Hans Reuter, *Zu Schleiermachers Idee des Gesamtlebens* (Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche, 21. Stück, Trowitzsch & Sohn 1914).

Die schon in dem vorigen Berichte erwähnte neue Auswahl von Schleiermachers Werken, welche Otto Braun besorgte, ist inzwischen aus dem Verlage von Fritz Eckardt in den von Felix Meiner übergegangen und mit dem vierten und zweiten Bande (1911 und 1913) abgeschlossen. Besonders wertvoll ist der zweite Band, welcher die bis dahin noch unveröffentlichten Entwürfe zu einem System der Sittenlehre nach den Handschriften Schleiermachers bringt.

Was Fichte betrifft, so kannten wir seine Religionslehren in der Hauptsache nur aus vergleichsweise späteren Schriften, wenn wir von einem unreifen Jugendwerk absehen. Seine persönliche Stellung zur Religion war, wie überhaupt sein mehr persönliches geistiges Leben, bei dem Mangel bestimmter Zeugnisse vielfach ziemlich unbekannt.

Diesem Mangel mag jetzt die erste vollständige Sammlung von Fichtes Briefwechsel abhelfen, den Hans Schulz in kritischer Gesamtausgabe gesammelt und herausgegeben hat (2 Bände, Haessel 1925), ein höchst verdienstliches Werk, das deshalb auch in diesem Zusammenhange erwähnt sei.

Über Hegel liegt mir nur die kritische Studie von de Jong vor, Hegel und Plotin (Leiden, Brill 1916), die leider, statt das höchst lehrreiche Thema eines Vergleichs beider Denker aufzunehmen, Hegel nur einige Irrtümer bei seiner Darstellung Plotins in den Vorlesungen über Geschichte der Philosophie nachweist. Schopenhauers Religionsphilosophie und ihre Bedeutung für die Gegenwart behandelt ein Vortrag von Heinrich Hasse (Englert & Schloßer 1924), der trotz Schopenhauers Kritik der Religionen aus seiner Lehre den Kern wahrer Religion herauschälen will. Vom Standpunkt des Christentums setzt sich mit Schopenhauer Kaplan Fahsel, Die Überwindung des Pessimismus (Herder 1925), auseinander.

Die neueste Zeit. Je mehr wir uns der Gegenwart nähern, umso mehr treten natürlich die rein historischen Untersuchungen zurück, und die Behandlung wird immer stärker durch den eigenen Standpunkt der Verfasser bestimmt. Trotzdem macht sich auch hier das Bedürfnis nach zusammenfassenden Überblicken geltend, zumal früher dieser Abschnitt in den geschichtlichen Darstellungen recht vernachlässigt wurde. Wahrhaft geschichtliche Darstellungen werden wir in diesen Überblicken allerdings nicht erwarten dürfen, sie sind meistens ziemlich subjektiv, manchmal subjektiver als billig.

Noch aus etwas älterer Zeit stammt die schöne Vortragsreihe von Alois Riehl, Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart (5., durchgesehene und ergänzte Auflage, Teubner 1919), in der aus der gesamten Bewegung der neueren Philosophie ein Verständnis für deren jüngste Erscheinungen gewonnen werden soll. In der Teubnerschen Sammlung Aus Natur und Geisteswelt hat Külpe Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland (6., verbesserte Auflage 1914) behandelt. Außerdem sind in derselben Sammlung als Abschluß der Reihe Geschichte der Philosophie zwei Bände von Jonas Cohn erschienen, unter den Titeln Der deutsche Idealismus (Nachkantische Philosophie, erste Hälfte) 1923 und Die Philosophie im Zeitalter des Spezialismus (Nachkantische Philosophie, zweite Hälfte) 1925. In der Sammlung Göschen hat Arthur Drews die letzten Bände in der dortigen Reihe über Geschichte der Philosophie verfaßt, nämlich über die Philosophie im letzten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts und über Die deutsche Philosophie der Gegenwart und die Philosophie des Auslandes (de Gruyter & Co. 1921/22). In der Sammlung Kösel endlich hat Johannes Hessen ein Bändchen

über Die philosophischen Strömungen der Gegenwart (Kösel & Pustet 1923) erscheinen lassen.

Über die Entwicklung im Laufe des 19. Jahrhunderts liegen wenige Sonderschriften vor. Mit der heutigen Neigung für die Aufklärung mag es zusammenhängen, daß wieder an solche Denker dieses Abschnittes erinnert wird, die offenbar von der Aufklärung herkommen. So sind in Kröners Taschenausgabe die beiden Schriften von Ludwig Feuerbach, *Das Wesen der Religion* und *Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie* (1923), sowie von David Friedrich Strauß, *Der alte und der neue Glaube* (1923) neu herausgegeben.

Im allgemeinen aber interessieren aus dieser Zeit mehr die Erhalter und neuen Vorbereiter des Idealismus. So ist in Pfannmüllers Sammlung *Die Klassiker der Religion* ein Band über Emerson von Johannes Herzog und über Sören Kierkegaard von Edward Lehmann erschienen (1913).

Sören Kierkegaards Erbauliche Reden erscheinen bei Diederichs in deutscher Übersetzung. Mir liegt der 3. Band vor, *Leben und Walten der Liebe* (1924). Eine vergleichende Darstellung von Sören Kierkegaard und Karl Barth geben Gemmer und Messer (Strecker & Schröder 1925). In rein philosophischer Hinsicht fesselt für die Fragen der Religionsphilosophie am meisten Lotze. Über ihn handeln Paul Gese, *Lotzes Religionsphilosophie*, dargestellt und beurteilt (Deichert 1916) und Gustav Hahn, *Der Allbeseelungsgedanke bei Lotze* (Kohlhammer 1925). Lülmann untersucht *Monismus und Christentum* bei G. Th. Fechner (Schwetschke & Sohn 1917).

Die Rektoratsrede von Stölzle behandelt Charles Darwins Stellung zum Gottesglauben (Felix Meiner 1922).

Wenden wir uns endlich der neuesten Zeit zu, so liegen zunächst eine ganze Reihe von Schriften über Nietzsche vor. Eine Gesamtdarstellung gibt Richard Grützmaier, *Nietzsche, ein akademisches Publikum* (Deichert 1917), in der er sich zunächst mit Nietzsches Charakter auseinandersetzt und besonders auch dessen Stellung zur Religion behandelt, um dann im zweiten Teil Nietzsches Werk hauptsächlich in seiner Stellung gegenüber den großen Kulturmächten zu behandeln. Im ganzen ist die Stellung Grützmaiers zu Nietzsche kühl und wesentlich ablehnend. Dagegen ergreift mit Leidenschaft Karl Justus Obenauer seinen Gegenstand, dem er ebenfalls von der religiösen Seite her näherzukommen sucht: *Friedrich Nietzsche der ekstatische Nihilist, eine Studie zur Krise des religiösen Bewußtseins* (Diederichs 1924). Nietzsches Stellung zur Religion hängt mit seiner Geschichtsauffassung enge zusammen, deshalb sei hier angereicht die Schrift von Walter Hegemeister, *Friedrich Nietzsches Geschichtsauffassung, ihre Entstehung und ihr Wandel in kulturgeschichtlicher Beleuchtung* (Beiträge zur Kultur- und

Universalgeschichte, hrsg. von Karl Lamprecht, 19. Heft, Voigtländer 1912). Daß hier manche Fäden zu Jakob Burckhardt hinüberlaufen, ist zweifellos. Über diesen handelt die Schrift von Paul Eppler, Vom Ethos bei Jacob Burckhardt (Orell Füßli 1925). In derselben Sammlung wie die Schrift von Hegemeister ist die Abhandlung von Erich Rothacker erschienen Über die Möglichkeit und den Ertrag einer genetischen Geschichtschreibung im Sinne Karl Lamprechts (20. Heft, Voigtländer 1912). Die Religionsphilosophie Ernst Troeltschs hat in G. Ritzert einen Darsteller gefunden (Manns pädagogisches Magazin, Beyer & Mann 1924).

Damit sind wir an der Schwelle der Gegenwart angelangt. Die mehr geschichtlichen Darstellungen, welche einzelnen noch heute wirkenden Denkern und Richtungen gelten, sind schon in dem ersten Teile bei Besprechung der systematischen Werke gelegentlich mit erwähnt worden, und sie sollen deshalb hier nicht noch einmal wiederholt werden. Es sei daher nur noch hingewiesen auf die große neue Gesamtausgabe der Werke von Wilhelm Dilthey, die von Misch u. a. herausgegeben im Verlage von B. G. Teubner erscheint (I. Einleitung in die Geisteswissenschaften 1922, II. Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation 1914, IV. Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus 1921, V. und VI. Die geistige Welt, Einleitung in die Philosophie des Lebens 1924). Zahlreiche Ausführungen Diltheys rühren an die hier verfolgten Fragen, sei es nun, daß er geschichtlich den Zusammenhang der Weltanschauungen mit den religiösen Bewegungen aufdeckt oder die Stellung und Bedeutung der Religion im allgemeinen Geistesleben untersucht. Besonders sei noch auf den eingehenden Vorbericht Georg Mischs zum fünften Bande hingewiesen, der sich zu einer Analyse von Diltheys Schriften erweitert.

Diltheys Bestrebungen, die verschiedenen Weltanschauungen nach bestimmten Typen zu ordnen, sind neuerdings mehrfach fortgeführt worden. Einen sehr wertvollen Beitrag zu diesen Untersuchungen gibt Karl Groos, Der Aufbau der Systeme, eine formale Einführung in die Philosophie (Felix Meiner 1924). Er sei besonders auch hier erwähnt, da Groos diese Fragen bis in die Anfänge einer Weltanschauung im mythologischen Denken zurückverfolgt.

Philosophische Wörterbücher, um auch diese vielleicht besonders zeitgemäße Form, Philosophie zu vermitteln, nicht ganz zu übergehen, sind in letzter Zeit mehrere hervorgetreten und rasch ziemlich verbreitet worden. In siebenter, verbesserter Auflage (81. bis 100. Tausend) liegt bereits das Philosophische Wörterbuch von Prof. Dr. Heinrich Schmidt vor (Kröners Taschenausgabe 1922).

Allgemeine Religionswissenschaft (1920—1926),

Von Otto Weinreich in Tübingen.

Teil I: Einführungen, Allgemeine Religionsgeschichten, Handwörterbuch,
Lesebücher und Bilderatlas.¹

A. Einführungen.

An Einführungen in die (vergleichende) Religionsgeschichte sind drei zu nennen, alle kurz gefaßt, alle gehaltvoll und auf umfassender Sachkenntnis beruhend, alle auch mit bibliographischen Angaben ausreichend versehen. Söderblom² verbindet systematische und historische Darstellung, indem er in einer Einleitung die Gebräuche und Vorstellungen der primitiven Religion skizziert und sodann den geschichtlichen Entwicklungsgang der Religionen verfolgt. Wie in der unten S. 373 zu nennenden Neubearbeitung von Tiele's Kompendium geht er auch hier „christentumszentrisch“ vor; d. h. er läßt die Religionen in der Ordnung und Folge sich vor uns entwickeln, in der Israel und Christentum jeweils mit ihnen in Berührung getreten sind. Daß der zentrale Punkt, die biblischen Religionen, gewissermaßen außerhalb des Büchleins liegt (insofern diese nicht zur Darstellung gelangen), ist mißlich, doch braucht das Ordnungsprinzip als solches darum doch nicht aufgegeben zu werden. Und wenigstens teilweisen Ersatz bietet der Schlußabschnitt, der Christentum und Buddhismus in ihrer gegenseitigen, geistigen Auseinandersetzung schildert.

Ganz systematisch-deskriptiv faßt Beth³ seine Aufgabe an. Die Religion, ihr Wesen und ihre Erscheinungsformen behandelt das erste Kapitel, das zweite die religiösen Grundvorstellungen. Wenn auf einen Abschnitt „Der Mensch und das Übersinnliche“ drei weitere folgen, die überschrieben sind: „Chrematomorphismus, Theriomorphismus, Anthropo-

¹ Über Bibliographisches s. oben Bd. 23 (1925), 45f. Monographien zur Allgemeinen Religionsgeschichte werden in Teil II in einem der nächsten Hefte angezeigt.

² N. Söderblom *Einführung in die Religionsgeschichte* (Wissenschaft und Bildung 131). Leipzig 1920, Quelle u. Meyer. 128 S.

³ K. Beth *Einführung in die vergleichende Religionsgeschichte* (Aus Natur und Geisteswelt). Leipzig 1920, Teubner. 125 S.

morphismus“, so klingt das zunächst nach gezwungener Systematisierung. Aber Folgerichtigkeit wird man dieser Einleitung nicht abstreiten können, da Beth unter Chrematomorphismus versteht „die Vorstellung oder Versinnbildlichung des als absonderlich, anormal, übernatürlich, weiterhin als göttlich Empfundene durch etwas rein Dingliches, vorwiegend durch menschliche Gerätschaften, Werkzeuge und Waffen“. Der Begriff ist also weiter als Fetischismus. Als höhere Stufen der religiösen Grundvorstellungen schließen sich an der Glaube an Heroen, Dämonen, Götter, Schicksal. Der Verkehr zwischen Gott und Mensch — göttliche Selbstbekundung und Offenbarung von der einen, Kult, Gebet, Opfer, Abwehrriten gegen böse Mächte von der andern Seite — ist Gegenstand des dritten Kapitels. Abgeschlossen wird das Ganze durch zwei weitere Kapitel: Die religiösen Güter und das Heil, Religion und Welterfassung (nämlich in Mythen, Kosmo- und Anthropogonien, heiligen Schriften und Philosophemen).

Der gemischt systematisch-historischen Methode Söderbloms und der systematischen Beths stellt sich die phänomenologische van der Leeuw¹ zur Seite. Er gebraucht das Wort in dem Sinne, wie die meisten Religionsforscher, also nicht im Sinne der Philosophie von Husserl und Scheler. Sondern für ihn ist unter Phänomenologie „die systematische Darstellung der religiösen Einzelphänomene wie des Gebetes, des Opfers, der Zauberei, Askese usw. zu verstehen“. Drei große Abschnitte, Gott, Mensch, Gott und Mensch, gliedern die Masse der Phänomene; wobei man wissen muß, daß „Gott“ das Stichwort ist für jedes Objekt der Religion, vom Mana, Tao, Fetisch, Amulett, Reliquie, Naturerscheinung, heiligen Tieren über heilige Menschen, Heroen, Dämonen, Engel usw. bis zum Pantheon des Polytheismus und endlich Gott als Person. Die drei eben bezeichneten Hauptteile werden umrahmt von einer methodologischen Einleitung und einem tiefgehenden Ausblick auf Wege und Ziele der religiösen Gedanken; hier wird auch dem Wertgesichtspunkt sein Recht und in der Person Christi die Krönung der religiösen Entwicklung gesehen. Van der Leeuw verfügt, wie den Lesern des Archivs z. B. schon sein Beitrag in Bd. 20, 241 ff. gezeigt hat, über feinfühlerndes Verständnis für alle Erscheinungen des religiösen Lebens und Erlebnisses, mögen sie nun der primitiven oder den höchsten Schichten angehören. Und er versteht es, durch geschickt gewählte Beispiele Anschaulichkeit zu erzielen und die Einfühlung zu erleichtern. Daß er dabei auch öfters

¹ G. v. d. Leeuw *Inleiding tot de Godsdienstgeschiedenis* (Volksuniversiteits-Bibliothek Heft 26). Haarlem 1924, F. Bohn. VII 221 S. Deutsche Bearbeitung: *Einführung in die Phänomenologie der Religion* (Christentum und Fremdreigionen, hrsg. v. F. Heiler Bd. I). München o. J. (1925), E. Reinhardt VIII 161 S.

Dichterstimmen zu Wort kommen läßt, kann ich nur begrüßen. Mir erschien das von jeher als eines der besten Mittel, einen bestimmten religiösen Gehalt dank seiner künstlerischen Prägung dem Leser besonders eindrucksvoll zum Bewußtsein, zum inneren Nacherleben zu bringen. Van der Leeuws Büchlein gehört zum Besten, was wir in diesem Bereiche besitzen.¹ Es behält seinen eigenen Wert auch neben dem einleitenden Abschnitt Edv. Lehmanns im neuen Chantepie. Mit diesem Werk gehen wir über zu der religionsgeschichtlichen Literatur.

B. Allgemeine Religionsgeschichten.

Da ist an erster Stelle zu nennen die Neubearbeitung des Lehrbuchs von *Chantepie de la Saussaye* unter der Leitung von *Bertholet* und *Edv. Lehmann*.² Aus den 16 Seiten, auf denen früher *Chantepie* über „Religionswissenschaft“ und über „Einteilung und einige Hauptformen der Religion“ gesprochen hatte, sind jetzt 130 geworden, die *Edv. Lehmann* teils zu einer „Geschichte der Religionsgeschichte“ verwendet (wobei in dem Literaturverzeichnis leider das oben, Bd. 23, 46, angezeigte Werk Gruppens ebenso fehlt wie *Clemens Religionsgeschichtliche Bibliographie*), teils zu einer Darstellung der „Erscheinungs- und Ideenwelt der Religion“, also im wesentlichen das Thema, dem van der Leeuws eben angezeigtes Büchlein gilt. Die Religion der Naturvölker, früher von *Achelis* nach Stämmen getrennt dargestellt, faßt nun *Ankermann* unter einheitlichen Sachkategorien zusammen, setzt also in gewissem Sinne *Lehmanns* Einleitung fort. An Stelle de *Groots* hat sein Amtsnachfolger *Franke* die Chinesen übernommen; den Japanern, denen früher *R. Lange* 56 Seiten widmete, durfte jetzt *Florenz* fast den doppelten Raum zuteilen. Die Ägypter hat auch in der neuen Auflage *Lange* beibehalten, desgleichen *Jeremias* die Semiten Vorderasiens (Babylonier, Assyrer, Kananäer, Syrer, Phöniker). An Stelle von *Houtsma*, der früher den Islam schilderte, hat jetzt *Snouck-Hurgronje* eine meisterhafte Darstellung geliefert. Im zweiten Band ist, ohne großen Schaden, die ganz kurze, allgemeine Belehrung über die Indogermanen fortgefallen, wie im ersten die Israeliten ausschieden (siehe dazu unten!). *Lehmann* hat die Inder in der Neubearbeitung an *Konow* abgegeben, aber die Perser beibehalten. Über den Manichäismus orientiert er uns, dagegen über die heute so aktuellen Mandäer findet man im ganzen Werke nichts als in *Lehmanns* phänomenologischer Einleitung drei bei-

¹ Vgl. jetzt auch *Titius DLZ.* 1926, 2221 f.

² *Lehrbuch der Religionsgeschichte* begr. v. *Chantepie de la Saussaye*, 4. vollst. neubearb. Auflage in Verb. mit *B. Ankermann* usw. hrsg. v. *A. Bertholet* und *Edv. Lehmann* I. II. Tübingen 1925, Mohr-Siebeck. VIII 756 S., VIII 732 S.

läufige Erwähnungen. Das ist eine störende Lücke, die Turchi z. B. (s. u.) nicht gelassen hat. Griechen und Römer, vordem von Holwerda recht und schlecht besprochen, sind den beiden berufensten Spezialisten anvertraut: Nilsson und Deubner. Mir scheint, die Antike hat bei dem Pairsschub der Bearbeiter den größten Gewinn davongetragen. Ich will damit nicht sagen, daß ich jede Zeile unterschreibe. Eine Beurteilung des Augustus und der Religiosität augusteischer Zeit, wie man sie S. 466f. liest, halte ich für unrichtig und möchte ihr z. B. die Anschauungen von Rostovtzeff, *Röm. Mitt.* 38/39 (1923/4) S. 281ff. entgegenstellen. Aber der Gewinn im ganzen ist so bedeutend, dass es unbillig wäre, hier Einzelheiten herauszugreifen, die verfehlt erscheinen. Den Rest des zweiten Bandes hatte einst Chantepie selbst bestritten mit Germanen und Slaven. Jetzt gewinnen unter der kundigen Hand Brückners die Slaven und Litauer größeres Gewicht; die Germanen führt in sehr eindrucksvoller Weise Grönbech vor und Mac Culloch gibt den Kelten ihr Recht.

Bertholet, dem die hauptsächliche Redaktionsarbeit zufiel, ist mit einem darstellenden Abschnitt nicht vertreten. Aber er hat das völlig ungenügende Register von noch nicht ganz 8 Seiten der dritten Auflage ersetzt durch einen ungemein reichhaltigen und sorgfältigen Index von fast 100 Seiten und damit das ganze Lehrbuch zugleich zu einem nie versagenden Nachschlagebuch gemacht. Dieser Abschluß dient aber auch, wie Lehmanns Einleitung, der Synthese und ermöglicht es, aus der Vielheit der Materie Zusammengehöriges und von den einzelnen Bearbeitern individuell Beurteiltes unter einen einheitlichen Aspekt zu bringen.

Es ist ein eigenartiger Zufall, den ich als Freund hebdomadischer Kristallisationen nicht unerwähnt lassen kann, daß gerade sieben deutsche und sieben ausländische Gelehrte sich zu dieser repräsentativen Gesamtleistung zusammenfanden. Mag diese Doppelplejade symbolische Geltung behalten und als günstige Konstellation die weitere wissenschaftliche Zusammenarbeit, die gerade auf diesem Gebiet eine internationale sein muß, auch fernerhin beherrschen.

Ein gewichtiger Einwand ist kürzlich von Heiler, *DLZ* 1926, 2317 ff., gegen das große Werk erhoben worden: es sei zu einseitig ethnologisch-philologisch orientiert; das Auge für das eigentlich Religiöse fehle nicht selten und es sei zuviel Nachdruck auf die primitive, zu wenig auf die Hochreligion gelegt. Soweit der Einwand richtig ist, hängt er mit der Geschichte unserer Wissenschaft zusammen, die im Gegensatz zu früheren Stadien religionsvergleichender Arbeit zunächst einmal überall festen, historisch-philologisch gesicherten Grund legen wollte und andererseits, weil dem Verständnis hoher Religionsformen an sich weniger Schwierig-

keiten entgegenstehen, sich um die schwerer zu würdigenden primitiven Stufen bemühte (im Zusammenhang natürlich mit dem die Wissenschaft des 19. Jhd. überhaupt beherrschenden Evolutionsgedanken). Besser zuviel „Religionsphilologie“ als ein vages Schwelgen im „religiösen Erlebnis“! Wobei ich weder behaupten will, die rechte Mitte ließe sich nicht finden, noch sie sei überall schon getroffen. Und darin stimme ich Heiler durchaus bei, daß zu erfolgreicher, im höchsten Sinn „religionswissenschaftlicher“ Arbeit ein religiös empfindendes Organ gehört, wie es nicht jedem Philologen gegeben ist (vgl. z. B. meine Bemerkung oben Bd. 23, 59). Wir können darin z. B. von Heiler selbst oder von Hauer, dessen ersten Band seines Werkes „Die Religionen, ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit“ ich im zweiten Teil dieses Berichtes anzuzeigen habe, vieles lernen. Weniger gewiß ist mir dagegen, ob der „Urmonotheismus“ eine so sichere Größe ist, wie es Heiler scheint, und darum gerade die Behandlung der primitiven Religion im Lehrbuch schon rückständig sei.

Einen zweiten Einwand, den Heiler macht, hatte ich selbst schon äußern wollen: er betrifft das Fehlen der biblischen Religionen. Doch trifft er nahezu sämtliche Religionsgeschichten. Ihren Verfassern allen war ja theoretisch klar, daß diese Grundstücke nicht fehlen dürften, und es waren mehr praktische Erwägungen, die vor dem Versuch, sie miteinzubeziehen, zurückschrecken ließen. Unzweifelhaft wäre es eine Krönung des ganzen Werkes, wenn nach ähnlicher Anlage und mit entsprechender Gewichtsverteilung auch Judentum und Christentum im Chorus der anderen Religionen zu Wort kämen, und damit sowohl die historische Bedingtheit wie die Absolutheit und Überwertigkeit des Christentums aus der Gesamtdarstellung gleichsam resultierte. Es ist denn auch geplant, diese notwendige Ergänzung in einem besonderen Bande zu liefern, und Bertholet selbst gedenkt, die israelitische Religion zu schildern. Für das Christentum mag man sich einstweilen mit den letzten drei Wesensdarstellungen des Katholizismus und Protestantismus einen Ersatz schaffen: ich meine Heilers Katholizismus¹ und die mit ihm sich auseinandersetzenen Darstellungen von Adam² und Heim³ über Katholizismus und evangelisches Christentum. Alles drei

¹ Friedrich Heiler *Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung. Völlige Neubearbeitung der schwedischen Vorträge über „Das Wesen des Katholizismus“*. München 1923, Reinhardt. XXXVIII 704 S.

² Karl Adam *Das Wesen des Katholizismus* (Aus Gottes Reich. Veröffentlichungen des Verbandes der Vereine katholischer Akademiker . . . hrsg. von F. X. Münch). 2. Aufl. Düsseldorf 1925, Schwann 258 S.

³ Karl Heim *Das Wesen des evangelischen Christentums* (Wissenschaft und Bildung, H. 209). 3. Aufl. Leipzig 1926, Quelle u. Meyer. 123 S. Vgl. dazu Adam, Hochland 23 (1926) H. 10/11.

hervorragende Leistungen, die man nicht isoliert sondern synoptisch durcharbeiten sollte. Heilers Versuch, genetische und normative Betrachtung zu vereinigen, scheint mir weiter vorzudringen als alle bisherigen Versuche in gleicher Richtung, sein inneres Verständnis und Einfühlungsvermögen für das Wesen beider Konfessionen von niemand übertroffen. Adam und Heim erheben sich beide weit über landläufige Apologetik und geben Leistungen, die repräsentative Geltung beanspruchen dürfen, gerade deshalb, weil ein jeder mit äußerster Konzentration und Energie seine Position hält. Doch dies nebenbei!

Wir wenden uns wieder den allgemeinen Religionsgeschichten zu und gelangen nun zu denen, die nicht eine Mehrheit von Verfassern zum Urheber haben, sondern das Werk eines Einzelnen sind. Das war ja auch bei der ersten Auflage des Chantepie der Fall, doch schon bei der zweiten zog er Spezialisten für die meisten Teilgebiete heran. Der Grund ist klar: unmöglich kann ein Einzelner auch nur den größeren Teil der zu behandelnden Religionen selbständig, d. h. auf philologisch-historischer Basis quellenmäßig beherrschen. Diesen Nachteil gleicht der Vorzug der größeren Einheitlichkeit nicht aus: denn diese liegt mehr im Subjekt als im Objekt. An den Gebieten, die der Verfasser fachmännisch beherrscht, schafft er sich, bewußt oder unbewußt, gewisse Normen und Blickpunkte, die dann unwillkürlich auch seine Einstellung zu den ihm nur aus zweiter Hand ergreifbaren anderen Gebieten mitbestimmen und mitunter dazu verführen, Analogien zu finden, wo in Wahrheit die Dinge anders liegen oder scheinbar Ähnliches ganz verschiedenen Wurzeln entspringt. Je mehr man verlangt, daß Religionsgeschichte sich nicht mit dem Aneinanderreihen von Fakten, Daten, Antiquitäten begnügen, sondern aus intimer Kenntnis allen Quellenmaterials und der Gesamtanschauung der geistigen Kultur eines Volkes heraus, dessen religiöses Wesen in allen seinen Höhen und Tiefen zur Darstellung bringen soll, desto unmöglicher scheint es, daß ein Einzelner und sei er noch so enzyklopädisch veranlagt, diese Aufgabe voll befriedigend erfüllen kann. Die Neigung, als Einzelner eine 'Weltgeschichte', oder eine 'Geschichte der Weltliteratur' oder der 'Kunst aller Zeiten und Völker' zu schreiben, scheint in der Abnahme begriffen zu sein. Aber an „allgemeine Religionsgeschichten“ glaubt man sich wagen zu dürfen: ein Beweis doch wohl dafür, daß unsere Wissenschaft noch recht jugendlich-wagemutig ist und nach Zielen greift, die im Grunde doch unerreichbar sind. Oder aber ein Indizium dafür, daß man glaubt, weil ein Bedürfnis nach Orientierungsmöglichkeiten vorhanden ist, der gute Wille, Wagemut und emsig-gewissenhafter Fleiß rechtfertige schon eine approximative Lösung, sofern sie nur bescheidenere Bedürfnisse befriedigen kann.

Zu den besten Leistungen dieser Art zählt das Kompendium von Tiele, das 1876 zuerst erschien, damals sogar eine ausgezeichnete, weit hin originale Leistung. Es genießt auch heute noch in den Bearbeitungen Söderbloms, der dem Werk den Stempel seiner starken Persönlichkeit aufgeprägt hat, weite Verbreitung. Die wesentlichste Neuerung der fünften Auflage¹, für die auch Heiler manche Verbesserungen beisteuerte, besteht darin, daß die Reihenfolge der Religionen geändert ist. Die allgemeine Einleitung und die Religion der Primitiven sind an ihrer Stelle geblieben; dann aber schließen sich die außerbiblischen Religionen in der Reihenfolge an, in der sie mit den biblischen in Berührung getreten sind: also Ägypter, Semiten, Hittiter, Inder, Iran, Griechen, Römer, Kelten, Germanen, Slaven, China, Japan, Amerika. Ich habe schon oben S. 367 zu Söderbloms Einführung bemerkt, daß dieser bibliozentrische Aufbau eigentlich dazu nötigen müsse, Judentum und Christentum suo loco einzufügen und gebührenden Ranges mit den andern Religionen zu behandeln. Im einzelnen hat die neue Auflage nicht wenige Verbesserungen und Erweiterungen (zumal in den Literaturangaben) erfahren, aber mancherlei bleibt noch zu berichtigen, vgl. Clemen, DLZ. 1921, 536f.; auch den von Deubner oben Bd. 20, 187 ausgesprochenen Beanstandungen ist nur z. T. Rechnung getragen.

Das stattliche Werk von Turchi², zuerst 1912 erschienen, wohl die bedeutendste allgemeine Religionsgeschichte von katholischer Seite, folgt in seiner Disposition dem bei den internationalen religionswissenschaftlichen Kongressen gewählten Schema. Turchi definiert Religion als *un legame di dipendenza che riannoda l'uomo a una o più potenze superiori dalle quali sente di dipendere ed a cui tributa atti di culto sia individuali che collettivi*³, schließt eine Charakteristik der verschiedenen religionswissenschaftlichen Schulen an und behandelt dann die Religion der Primitiven. Die nächsten Kapitel gelten den prähistorischen, zentral-amerikanischen, ostasiatischen Religionsformen. Die folgende Hauptgruppe setzt sich zusammen aus Ägyptern, Babyloniern, Assyrern, Syrern, Hittitern, Islam. Dann folgt Indien und Persien. Die Antike ist dreigeteilt: Griechen, Mysterienreligionen (vgl. dazu Turchis Spezialarbeiten: oben Bd. 23, 116f.), Römer — Etrusker. Das von Deubner (oben Bd. 20, 188) gerügte Überwiegen der Römer ist nun beseitigt, wie überhaupt

¹ Tiele-Söderblom *Kompendium der Religionsgeschichte* 5. Aufl. v. Nathan Söderblom. Berlin-Schöneberg 1920, Biller-Grabow. XII 557 S.

² N. Turchi *Manuale di storia delle religioni*. Sec. ediz. aumentata, Torino 1922. Fratelli Bocca. XVI 659 S.

³ Ich möchte bei dieser Gelegenheit auf die phänomenologische Definition des Begriffes Religion hinweisen, die Pfister mehrfach gegeben hat: *Realencycl.* XI 2107f.; *Blätter z. bayr. Volkskunde* 10 (1925) 47 ff. *Philol. Wochenschr.* 1926, 282 ff.

überall das Bemühen um größere Zuverlässigkeit und gleichmäßige Vertiefung im Anschluß an die beste Spezialliteratur unverkennbar ist. Im Schlußkapitel finden sich Kelten, Germanen, Litauer und Slaven zusammen. Lehrreich ist die Zahlenstatistik der jetzt noch lebenden Weltreligionen S. 623. Reichliche und soweit ich nachprüfen kann, sorgfältig ausgewählte Literaturangaben hinter jedem Kapitel ergänzen die ruhige, klare und in manchen Punkten auch dem neuen Chantepie gegenüber lückenlosere Darstellung, die durch ihr Streben nach Objektivität einnimmt (man vergleiche etwa die Beurteilung der „panbabylonischen“ oder der in den „Anthropos“-Kreisen herrschenden Richtungen).

Unbefriedigt von systematischen Einteilungsversuchen, zieht **Jeremias**¹ die geographische Anordnung vor, obwohl auch er sich darüber klar ist, daß sie nur einen Notbehelf darstellt. Er schickt eine Einleitung voraus, die vom Wesen der Religion spricht, vom Verhältnis von Mythos und Religion, Ritus und Mythos, Kult, Priesterschaft, Mysterien u. a. m. Dabei fallen manche Definitionen, die kaum allgemeine Billigung finden werden, wie z. B. der Satz S. 8: „Der Mythos im engeren Sinne ist die bildliche Erzählung von Himmelsvorgängen, vor allem von den Erscheinungen des Mondes, des großen Zeitreglers, und seinen Phasen zum Zwecke der Kalendereinprägung und Terminbestimmung. Dieser Mythos ist ein prähistorisches Geistesprodukt, das von einem bestimmten Punkte der Welt aus durch die Welt gewandert ist und bei allen Völkern zu finden ist.“

Ferner stellt Jeremias, wie das üblich ist, zur Klärung der religiösen Ideen ein Kapitel über primitive Völker an die Spitze. Dann folgen die einzelnen Religionen in geographischer Ordnung: vorderer Orient, fernerer Orient, Altamerika, Europa. Israelitische und christliche Religion scheidet er aus dem gleichen Grund aus, der auch sonst gern angeführt wird: sie seien in Sonderdarstellungen leicht zugänglich. Als ob nicht allmählich auch die andern Religionen in Sonderdarstellungen oder Parallelwerken zugänglich genug wären! Jedoch im Prinzip erkennt er die Notwendigkeit der Einbeziehung der biblischen Religionen durchaus an. Kein Zweifel, daß sein Buch ein beachtenswerter Versuch ist, vor allem auch praktisch angelegt mit den vielen Zeittafeln und den ergiebigen Literaturverzeichnissen. Es soll auch durchaus anerkannt werden, daß der „Panbabylonismus“ nicht so vorherrscht, wie man vielleicht zunächst befürchten mochte. Immerhin ist diese Einstellung noch beträchtlich genug, um nicht etwa einem Altphilologen, sondern einem

¹ A. Jeremias *Allgemeine Religionsgeschichte*. München¹ 1918, ²1924 Piper. XII, 259 S. mit 22 Abb. auf 16 Tafeln.

assyriologischen Rezensenten den Rat an den Verfasser einzugeben, in einer neuen Auflage „diese Hypothese des Panbabylonismus nicht allzustark in den Vordergrund zu schieben“ (Ebeling, DLZ 1924, 1589). Mit diesem Standpunkt des Verfassers hängt natürlich auch eng zusammen der prinzipielle Satz von Jeremias (S. 3): „Vor allem wird der Leser bemerken, daß nach meiner Gesamtauffassung Wellen der Entlehnung durch die ganze Welt gegangen sind, die im letzten Grunde auf eine großartig einheitliche religiöse Weltanschauung zurückgehen, deren Entstehung für uns prähistorisch ist, die wir zuerst in geschlossener Gestalt in Südbabylonien vorfinden.“ Die Proportionen, die der Stoff aufweist, stehen nicht immer im Einklang mit der tatsächlichen Bedeutung der jeweils behandelten Religion. Auch wenn man berücksichtigt, daß dem Verfasser vom Verleger Grenzen gezogen waren, die er einhalten mußte, wird man doch behaupten dürfen, daß Europa zu kurz kam, insonderheit die Griechen. Ich stütze mich da wieder auf einen gewiß nicht klassizistisch voreingenommenen Eideshelfer: auch Ebeling (a. a. O.) wünscht, daß bei einer weiteren Auflage zumal den Griechen mehr Raum gegeben werde. Die zweite Auflage zeigt, weil die Platten der ersten benutzt werden mußten, nur wenig Veränderungen. Manche Versehen sind getilgt, Hinweise auf Neuerscheinungen eingefügt. Volle Korrektheit ist noch nicht erzielt: S. 208 stehen noch manche Sonderbarkeiten; andere Fehler merkt Clemen an, DLZ 1919, 360 ff. und OLZ 1925, 148 f. Die 22 Abbildungen, die Jeremias auf Wunsch des Verlegers beigab, sind, weil zu unsystematisch mit dem Text verbunden, mehr ein äußerlicher Schmuck. Daß die „meisten der Bilder unmittelbar oder mittelbar in das Gebiet der Mysterien gehören“, vermag nur der zuzugeben, der dem Begriffe „mittelbar“ eine abnorme Ausdehnung angedeihen läßt.

Für „Schüler der obersten Klassen unserer Gymnasien und Seminare“ hat Richter¹ seinen Überblick bestimmt. Er folgt der herkömmlichen Anordnung, nur daß im Schlußkapitel von den drei monotheistischen Religionen wenigstens Judentum und Islam eingehender besprochen werden, während das Christentum in seinen grundlegenden Zügen gekennzeichnet wird, ohne Ausblick auf die kirchengeschichtliche Entwicklung. Die anspruchslose aber solide Arbeit setzt Kenntnis des nachher zu nennenden Lesebuchs von Lehmann-Haas voraus, bietet in den der Darstellung einverlebten Textproben aber auch mitunter Beispiele, die sich dort nicht finden. Eine Bibliographie ist leider nicht beigegeben.

¹ J. Richter *Die Religionen der Völker*. München-Berlin 1923, Oldenbourg. IV 110 S.

Anspruchsvoller tritt **Bersu**¹ auf, der neben ähnlichen pädagogischen Zielen auch wissenschaftliche anstrebt. Die geschichtliche Darstellung gibt er synoptisch nach Querschnitten durch die verschiedenen Perioden und sucht die Religion jeweils mit der sonstigen Geisteskultur in Verbindung zu setzen. Auf den historischen Teil folgt ein systematischer, den Problemen gewidmet (Glaubenslehren, Göttervorstellungen, Wirken der Gottheit, Sittenlehren). Eine „psychologische Erklärung der Entwicklung“, synchronistische Zeittafeln (à la Spengler, nur nicht so geistreich), ein summarisches Verzeichnis der religionsgeschichtlichen Quellen, Bibliographie, Register beschließen das Buch. Seine Absicht war besser als seine Ausführung wurde, die doch überall auf der Oberfläche bleibt und von Einzelfehlern nicht frei ist.² Daß vielfach Etymologien, auch recht problematische, mitgeteilt werden, erklärt sich leicht bei einem Autor, der von der Sprachwissenschaft zur Religionspädagogik kam. Sein Buch, das „ein Leitbuch für unsere Tage“ sein soll, hat den wissenschaftlichen Beweis nicht erbracht, daß der Verfasser zu so scharfen Urteilen über die bisherigen Handbücher der Religionsgeschichte berechtigt ist, wie er sie mitunter fällt. Es hat vor Richters wesentlich sympathischerem Büchlein den Vorzug reicher, aber mitunter etwas wahlloser Illustrationen voraus und erhebt im übrigen Ansprüche, denen es tatsächlich nicht genügen kann.

Die knappste Übersicht über die außerchristlichen Hauptreligionen alter wie neuer Zeit stammt von **Edv. Lehmann**³, der sich dabei natürlich stützt auf die von ihm mitredigierte und teilweise verfaßte Neubearbeitung des Chantepie (s. oben S. 369). Daß übergroße Kürze leicht dazu führt, Tatbeständen das Aussehen von Skeletten zu geben, und über den Daten und Fakten die innere Religiosität, das Blut allen religiösen Lebens, sich leicht verflüchtigt, ist Leisegang, O LZ 1925, 837 ff., einzuräumen. Nur hat der Kritiker vergessen mitzuteilen, wie man die von ihm gewünschte Darstellungsweise auf engem Raum zusammendrängen kann. Daß man, um Fibeln wie diese mit wirklichem Erfolg zu benutzen, daneben ein religionsgeschichtliches Textbuch zur Ergänzung heranziehen muß, versteht sich doch von selbst.

¹ Ph. Bersu *Kultur und Religionen*. Rückblicke und Ausblicke auf das Ringen und Sehnen der Menschheit. Berlin o. J., Union Deutsche Verlagsgesellschaft. VI 398 S. mit 117 Abb.

² Damit wenigstens einige Belege nicht fehlen: S. 82 Athana, Vertreterin der indogermanischen Morgenröte! S. 122 Homerische Hymnen 8. Jhd. S. 223: die Metamorphosen des Apulcius als trauriger Beweis römischer Sittenlosigkeit — vom Isisbuch kein Wort!

³ Edv. Lehmann *Die Religionen*. Kurzgefaßte Religionsgeschichte (Veröffentlichung d. Pädagog. Literatur-Gesellschaft „Neue Bahnen“). Leipzig 1924, Dürr. VI 128 S.

Hier mögen noch zwei Werke von C. Clemen angereicht werden, die zwar nur Teilgebiete der allgemeinen Religionsgeschichte behandeln, aber so weite Strecken in ihr durchwandern, daß man sie als Ergänzung der bisher angeführten Darstellungen unbedenklich hier einfügen darf. Clemen¹ hat die nichtchristlichen Kulturreligionen der Gegenwart, also Jainismus, Buddhismus, japanische und chinesische Nationalreligionen, Hinduismus, Parsismus und Islam in populärer Form beschrieben und durch gute Literaturnachweise auch den Weg zur Einzelforschung gewiesen. Ferner hat Clemen² in wissenschaftlicher Darstellung eine Religionsgeschichte Europas unternommen. Da mir der erste Band gerade bei Abschluß dieses Berichts zugeht, kann ich nur kurz noch darüber referieren. Bei den ständigen Wechselwirkungen zwischen Osten und Westen gerade auch in religiöser Hinsicht mag es mißlich erscheinen, Europa von Asien zu trennen; aber das prinzipielle Recht zu der von Clemen gewählten Problemstellung ist unbestreitbar, und seine Arbeit läßt die Einflüsse von Osten her gebührend zu Wort kommen. Am nützlichsten scheint mir der erste Hauptteil über die Religion der Stein-, Kupfer-, Bronze- und Eisenzeit. Gegenüber so manchen hemmungslosen Konstruktionen berührt seine Zurückhaltung und der Hinweis auf die Vieldeutigkeit des Quellenmaterials, das selten bündige Schlüsse zuläßt, wohlthuend. Auch für Völker wie die Iberer, Ligurer und die finnisch-ugrischen Stämme ist eine Zusammenfassung der Einzelforschungen willkommen. Nicht so dringend ist das Bedürfnis für Ägäer und Etrusker, wo von Karo und Herbig ja sachkundigste Überblicke vorlagen; aber die Einreihung in den Gesamtverlauf der europäischen Religionsgeschichte stellt doch manche Einzelheit in neue Beleuchtung. Daß man mitunter anderer Meinung sein wird als Clemen, kann nicht wundernehmen angesichts der grundsätzlichen Schwierigkeit, die sich aus dem Fehlen bzw. der noch nicht geglückten Deutung der alten, schriftlichen Überlieferung ergibt. Der dritte Hauptteil über die Indogermanen wird eröffnet mit einer Rekonstruktion der urindogermanischen Religion. Ein Wagnis, das aber trotz des Skeptizismus, zu dem die Wissenschaft allmählich gelangt war, wiederum, freilich mit andern Mitteln, als es Max Müller u. a. versucht hatten, unternommen werden mußte. Ich brauche nur an die neuesten Arbeiten etwa von Güntert, Negelein und

¹ C. Clemen *Die nichtchristlichen Kulturreligionen in ihrem gegenwärtigen Zustand*. I. Die japanischen und chinesischen Nationalreligionen. Der Jainismus und Buddhismus. II. Der Hinduismus, Parsismus und Islam. (Aus *Natur und Geisteswelt* Bd. 533/34.) Leipzig 1921, Teubner 123 S., 119 S.

² C. Clemen *Religionsgeschichte Europas*. I. Bd.: Bis zum Untergang der nichtchristlichen Religionen (Kulturgeschichtliche Bibliothek, hrsg. von W. Foy, II. Reihe, Bibliothek der europäischen Kulturgeschichte 1. Bd.). Heidelberg 1926. Winter. VIII 383 S. mit 130 Textabbildungen.

Dumezil zu erinnern, in denen sich auch das Bedürfnis nach Synthese im Bereich des idg. Mythos oder Kultus geltend macht. Die Einzelbehandlung der Griechen (bis zum 2. Jhd.), Römer, Skythen, Sarmaten, Alanen, Osseten, Thraker, Kelten, Germanen, Slaven ist verhältnismäßig kurz und durfte es sein, teils wegen der schon vorliegenden Darstellungen, teils wegen der Spärlichkeit des Quellenmaterials. Clemens erstaunliche Belesenheit führte ihn stets zu der besten und neuesten Fachliteratur, der er keineswegs unkritisch oder mit Verzicht auf eigenes Urteil gegenüber steht.¹ Das reiche Bildermaterial ist — im Gegensatz etwa zu Jeremias oder Bersu (s. o. S. 375 und 376) wirklich organischer Bestandteil und namentlich für die prähistorische Zeit unentbehrlich. Erwähnt sei noch, daß bei der Behandlung jedes Volkes gewisse Gesichtspunkte systematisch durchgeführt sind: die Entwicklung vom Totenkult über Magie, Naturverehrung usw. zum Götterkult.

C. Handwörterbuch.

Eine monumentale Realenzyklopädie der gesamten Religionswissenschaft, wie sie die englische von Hastings (*Encyclopedia of Religions and Ethics*) darstellt, besitzen wir noch nicht. Aber die völlige Neubearbeitung von Schieles „*Religion in Geschichte und Gegenwart*“ die Gunkel und Zscharnak² im Verein mit vielen Fachgenossen begonnen haben, bietet einen gewissen Ersatz. Sie will einem doppelten Zweck dienen. Sie soll einerseits (und vorwiegend) einen Querschnitt durch die Theologie unserer Zeit geben, um die Bewegung und Fülle des heutigen religiösen und theologischen Lebens in den christlichen und außerchristlichen Religionen abzuspiegeln. Andererseits aber soll der allgemeinen Religionsgeschichte und Religionswissenschaft ein viel breiterer Raum gegönnt werden als in der ersten Auflage. Auch das entspricht einem Bedürfnis der heutigen Wissenschaftsentwicklung, daß neben der Schilderung des äußeren Daseins der Religionen in stärkerem Maße ihr inneres Leben zur Geltung kommen soll. Der starke Zug nach systematischer Theologie, den unsere Zeit erlebt, bedingte auch eine durchgreifende Erweiterung in dieser Richtung. Der Herausgeberstab, an dessen Spitze Gunkel steht, trägt für folgende Gebiete die Verantwortung: Bertholet für Religionsgeschichte, Gunkel für biblische

¹ Warum aber Clemens S. 102 A. 1 gegen Nilssons mykenischen Ursprung der griechischen Mythologie (s. oben Bd. 23, 56) Skepsis äußert, ist mir unverständlich.

² *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Handwörterbuch f. Theologie u. Religionswissenschaft. Zweite, völlig Neubearb. Aufl. In Verb. mit A. Bertholet, H. Faber, H. Stephan hrsg. v. H. Gunkel u. L. Zscharnack, Lief. 1—3 (Aachen bis Altchristliche Kunst). Tübingen 1926, Mohr (Siebeck) 288 Sp. mit IV Tafeln u. Abb. im Text.

Fächer und Judentum, Zscharnak für Kirchen-, Dogmengeschichte und Konfessionskunde, Stephan für systematische Fächer, Philosophie, Sozialwissenschaft, Faber für praktische Theologie (einschließlich Kirchenkunde, -recht, -politik, Pädagogik), Religion der Gegenwart, Literatur, Musik, Kunst. Man sieht schon aus dieser Stoffverteilung, daß das ganze Werk ein unentbehrliches Hilfsmittel sein wird. Zur Mitarbeit haben sich Fachgelehrte ohne Rücksicht auf konfessionelle Zugehörigkeit zusammengefunden, die wissenschaftliche Zuständigkeit bedingte die Auswahl. Die bis jetzt vorliegenden drei Lieferungen des auf fünf Bände von je 50—60 Bogen berechneten Gesamtwerks, das 1931 abgeschlossen vorliegen soll, sind ein günstiges Prognostikon. Nicht wenige der alten Stichworte vermißt man; minder wichtiges mag ausgeschieden sein, oder anderen Orts eingereiht werden. Verweisungsstichwörter sind darum gespart, weil ein ausführliches Register zum Ganzen vorgesehen ist. Neu hinzugekommen ist nicht wenig; ich greife beliebig heraus: Abhängigkeitsgefühl, Abrahamapokalypse und -testament, Ärztliche Mission, Ästhetisches und Religion (6 Sp.), Agnostos Theos, Ainu-Religion, Aion, Aischylos, Akademikerverband (katholischer), Albanien, Alexander von Abonuteichos. Um für das Neue Platz zu gewinnen, sind manche Artikel erheblich zusammengedrängt worden: Abendmahl von 71 auf 34 Sp., Abraham (11 : 4), Absolutheit des Christentums (8 : 1), Ägypten (44 : 22), Agende (8 : 4), Agrarpolitik und -geschichte (57 : 13), Allegorie und allegorische Auslegung (11 : 2), Altkatholiken (11 : 5). Dem steht gegenüber die Erweiterung z. B. von Aberglaube von 7 auf 15 Sp., Afrika (5 : 17), Altar (10 : 13). Der Vergleich des Gesamtumfangs (422 : 288) ist wohl trügerisch wegen der teilweisen Verschiebung der Stichworte. Selten, daß bei der Neubearbeitung wichtige Neuheiten fehlen wie z. B. unter Alchemie die neueren Arbeiten Reitzensteins (nur der Poimandres ist genannt), auch der *Catalogue des manuscrits alchimiques Grecs* fehlt (genauerer oben Bd. 23, 132). Der Plan des Ganzen (ich durfte in das systematische Verzeichnis der Artikel Einblick nehmen) ist ein bis ins einzelste wohldurchdachtes und ausgezeichnet organisiertes, umfassendes System. Wir dürfen uns und den unternehmenden Verlag beglückwünschen, wenn das Gesamtwerk in rascher Folge der Hefte abgeschlossen sein wird.

D. Religionsgeschichtliche Lesebücher.

Wie schon mehrfach angedeutet, bedarf das Studium der Religionsgeschichten und solcher Hilfsmittel der Ergänzung durch reichliche Lektüre religiöser Quellschriften, die oft in viel tieferer Weise, als es historische Darstellung vermag, Einblicke in die lebendige Religiosität der Zeiten und Völker und Individuen gewähren. Sammlungen wie die

oben Bd. 23, 341 erwähnten und religionsgeschichtliche Lesebücher sind deshalb von größtem Nutzen, obwohl sie möglichst weitgehende Kenntnis der Originaltexte in der Ursprache nicht ersetzen.

Das von Edv. Lehmann 1912 herausgegebene Textbuch zur Religionsgeschichte stellt sich in der zweiten Auflage, von Lehmann und H. Haas¹ redigiert, nicht nur als verbessertes, sondern vielfach von Grund auf erneuertes Werk vor. Beide Herausgeber haben die von ihnen früher übernommenen Provinzen beibehalten (Lehmann Hinduismus, Avesta, Manichäismus, Altnordische Religion, Haas China und Japan). Für Ägypten zeichnet wieder als verantwortlich Grapow, Jacobi für Jainismus, Landsberger für Babylonien und Assyrien, Pedersen für Islam, Tuxen für Brahmanismus, Ziegler für Griechen und Römer. Oldenbergs Vedenauswahl und buddhistische Texte hat nach dem Tode des bedeutenden Forschers Smith redigiert. Als neu gewonnene Mitarbeiter treten nun hinzu: Zimmermann mit hethitischen, Reitzenstein mit hellenistischen, Mogk mit römischen und altdeutschen Texten zur germanischen Religion, Fischer mit muslimischer Poesie der Gegenwart, Rosen mit Sufismusproben, Conradi mit einem Hexagramm des Yih-king. Auch die alten Beiträge sind nicht nur genau revidiert und mit guten Einführungen versehen, sondern vielfach erheblich erweitert; unverändert blieben nur die Römer. Was man noch vermißt, sind Register und die Primitiven.

Da helfen, außer manchen von den oben Bd. 23, 341 genannten Bänden, gewisse Teile des religionsgeschichtlichen Lesebuchs von Bertholet.² Die erste Auflage von 1908 (die Wide oben Bd. 16, 293f. anzeigte) enthielt derlei noch nicht, aber schon 1913 folgte ein Einzelheft als Ergänzung, in dem Meinhof die Religion der schriftlosen Völker Afrikas an Textproben erläuterte. Die seit 1926 erscheinende zweite, erweiterte Auflage dieses Lesebuchs, deren Bestandteile einzeln käuflich und jeweils mit Registern abgeschlossen sind, bringt aus der Feder von K. Th. Preuß die Eingeborenen Amerikas, und zwar nicht nach Stämmen sondern nach Sachkategorien das Material gliedernd: Die Toten, Der Schamanismus, Zauberformeln, Die übernatürliche Macht, Heilbringer und höchste Gottheit, Die Götter. Preuß ist dabei in der glücklichen Lage, nicht wenig Material zu verwenden, das er selbst auf

¹ Edv. Lehmann — H. Haas *Textbuch zur Religionsgeschichte*. Zweite erweiterte u. verb. Aufl. Leipzig 1922, Deichert. XII 382 S.

² *Religionsgeschichtliches Lesebuch*. In Verbindung mit Fachgelehrten hrsg. v. A. Bertholet. Zweite, erweiterte Aufl. 1. K. F. Geldner *Die zoroastrische Religion* (Avesta). 2. K. Th. Preuß *Die Eingeborenen Amerikas*. 3. A. Brückner *Die Slaven*. 4. M. P. Nilsson *Die Religion der Griechen*. Tübingen 1926/7, Mohr (Siebeck). IV 54 S.; IV 61 S.; IV 43 S.; IV 94 S.

seinen Forschungsreisen erst erschlossen hat. Vorgesehen ist aus dem Bereich der Primitiven weiterhin ein Heft von Thurnwald über Australien und Südsee. Von den alten Teilen liegt in Neubearbeitung vor Geldners Avestaauswahl. Das dritte, bisher erschienene Heft, bringt dagegen wieder neues: Brückner über die Slaven; dieses Heft nach Stämmen geordnet: Slaven, Preußen, Litauer, Zemaiten, Letten. Es ist um so willkommener, als es sich um ein Mosaik aus schwer zugänglichen Quellen handelt. Unmittelbar vor der Ausgabe steht wieder ein Novum: Nilssons Auswahl zur griechischen Religion, über die ich gleich auf Grund der Korrekturbogen berichten kann. Auch Nilsson wählt eine systematische Gliederung und zwar in genauem Anschluß an seine historische Darstellung im neuen Chantepie (s. oben S. 370), die sich ihrerseits eng an seine oben Bd. 23, 55 ff. und 150 genannten selbständigen Werke hält. Der Synkretismus ist ausgeschlossen, da diese Texte von Latte mit den römischen zusammengenommen werden; auch dies Heft erscheint baldigst. Nilsson hat die aufzunehmenden Stücke ausgewählt, die Große-Brauckmann übersetzte (bzw. schon vorhandenen Übersetzungen entnahm; daß dabei für Sophokles die viel zu wenig bekannte meines alten Gymnasialdirektors Wendt zugrunde gelegt wurde, war mir eine große Freude). Dann überprüfte sie der Herausgeber. Gern nimmt man wahr, daß „den sog. niederen und kultischen Seiten der Religion mehr Beachtung gewidmet worden ist, als es in ähnlichen Sammlungen zu geschehen pflegt“. Und man begrüßt es, auch erst ganz neuerdings bekannt gewordenes Inschriften- oder Papyrusmaterial verwertet zu sehen (S. 8 und 19). Weniger einverstanden kann ich damit sein, daß „in betreff der höheren Formen der griechischen Religion und ihres Ideengehaltes“ auf andere Sammlungen verwiesen wird, wie die 1925 erschienene von Cornford. Wer kennt die? Mir ist sie z. B. noch nicht zu Gesicht gekommen, geschweige denn jenen Kreisen, für die die wohlfeilen Hefte des Lesebuchs auch bestimmt sind. So vermißt man vieles an Hymnen, Gebeten, Zeugnissen persönlichster Religiosität; die paar Worte des Sokrates-Platongebetes im Phaidros, die nirgends stehen, besagen für den Geist hellenischer Religiosität mehr als manche Inschriften. Daß die Mysterienzeugnisse, jene wundervollen Makarismen eleusinischer Mysterien übergangen sind, kann ich mir nur so erklären, daß sie wohl zusammen mit den hellenistischen Mysterien Latte zugewiesen sind. Das hätte aber dann im Vorwort gesagt werden können. Daß aus den Bakchen des Euripides nur ein Passus aufgenommen ist zur Veranschaulichung des mythologischen Pragmatismus, dagegen nichts, was uns den dämonischen Zauber dieses orgiastischen Kultes erschauernd miterleben läßt, nichts von jenen Teilen dieser Tragödie der „Theomachie“, die den Konflikt der alten mit der neuen Religion para-

digmatisch schildern, nichts von den aretalogischen Elementen darin, die neuerdings skandinavische Landsleute Nilssons und Fiebig (*Angelos II*) mit der Apostelgeschichte zusammengehalten haben, das ist m. E. ein Nachteil, der bei einer sicher bald notwendigen Neuauflage unschwer behoben werden könnte. Denn trotz dieser Ausstellungen, die ich glaubte nicht unterdrücken zu dürfen, damit künftig die geistige Höhenlage der griechischen Religion in gleichem Maße wie die kultische oder primitive Schicht zu Wort käme, bleibt Nilssons Beitrag eine sehr willkommene Leistung.

E. Bilderatlas.

Für den Schluß des Berichtes habe ich mir ein Werk aufgespart, das ein Novum in unserer Wissenschaft darstellt. Was als notwendige Begleitung all der Religionsgeschichten, Textbücher und Handwörterbücher immer schmerzlich vermißt wurde, ein Bilderatlas zur Religionsgeschichte, das ist jetzt Dank der Initiative von **H. Haas**¹ in raschem Werden begriffen. Haas hat selbst oben Bd. 19, 438 seinen Plan entwickelt. Die Ausführung entspricht insofern nicht ganz der Vorankündigung, als wir nicht lose Tafeln mit je einem besonderen Textblatt erhalten, sondern einzelne, aber gesondert käufliche Hefte mit jeweils einer Text- und Tafelabteilung. Doch kann man erstere leicht ablösen und die Tafeln, die nur einseitig bedruckt sind, auseinandertrennen und in einer Mappe sammeln, um sie je nach Bedarf zu religionsvergleichenden Demonstrationen nebeneinanderzulegen. Erschienen ist bis jetzt Mogks germanische Religion, wo die leidige Inflationszeit noch eine sehr knappe Auswahl und schlechtes Papier erzwang. Doch schon die Ägypter (*Bonnet*), Hethiter (*Zimmern*), Babylonier und Assyrer (*Landsberger*), Ägäer (*Karo*) präsentieren sich, wenn man bei letzterem Heft die Ausgabe auf besserem Papier kauft, ungeschmälert und einwandfrei. Die Ainu, heut nur noch ein kleiner Prozentsatz Japans, aber mit zweitausendjähriger Vergangenheit, stellt Haas selbst dar. Begreiflich, daß er dies wenig bekannte Volk als Paradigma eines Primitivenstammes eindringlich vorführen will; aber fragen muß man doch, ob ihre Bedeutung in der Gesamtentwicklung der Religion solchen Umfang rechtfertigt? Wie groß hätte dann z. B.

¹ H. Haas *Bilderatlas zur Religionsgeschichte*. 1. Lieferung: Germanische Religion (E. Mogk). IV S. Text, 54 Abb. 2.—4. Lieferung: Ägyptische Religion (H. Bonnet). VIII 166. 5. Lieferung: Religion der Hethiter (H. Zimmern). II 18. 6. Lieferung: Babylonisch-Assyrische Religion (B. Landsberger). VI 50. 7. Lieferung: Religion des ägäischen Kreises (G. Karo). XI 91. 8. Lieferung: Die Ainu und ihre Religion (H. Haas). XVIII 104. 9.—11. Lieferung: Die Religion in der Umwelt des Urchristentums (J. Leipoldt). XXII 193. Leipzig-Erlangen 1924/26, Deichert.

Leipoldts Heft über die Religionen in der Umwelt des Christentums werden müssen? Es ist zwar, weil eins der wichtigsten, das umfangreichste der bisher erschienenen, jedoch, von den Ainu aus bemessen, stimmen die Proportionen doch gewiß nicht! Übrigens beschränkt sich Leipoldt, da noch besondere Teile über Griechen, Etrusker, Römer (mit Kaiserkult), Mithras vorgesehen sind, auf die hellenistisch-ägyptischen, syrischen (wo die oben Bd. 23, 1/5 erwähnten Funde von Dura schon verwertet sind), kleinasiatischen Kulte und die dionysischen, orphischen, eleusinischen Mysterien. Bei manchen Monumenten, die man etwa vermißt, ist also mit der Möglichkeit zu rechnen, daß sie jenen andern Heften vorbehalten sind. Ich denke z. B. an den thrakischen Reiter, anatolische Reitergötter, *ἐπήκοοι*-Altäre und derartiges. Die Fresken aus Casa Item, auch der Ninnionpinax sind zu klein. Sonst aber verdient sowohl Auswahl wie Ausführung und Text hohes Lob. Übrigens ist bei allen Heften zu berücksichtigen, daß die Tafeln ja nicht kunstgeschichtlichen, sondern religionsgeschichtlich-interpretatorischen Zwecken dienen. Im ganzen läßt sich sagen, daß die schwere, weil neuartige Aufgabe vortrefflich gelöst ist. Für jede ernstliche Arbeit auf religionsgeschichtlichem, theologischem, volkskundlichem Gebiet, nicht minder auch für die Vertreter der jeweiligen philologischen und archäologischen Disziplinen wird das Werk, dem m. W. das Ausland nichts Gleichartiges an die Seite stellen kann, ein unentbehrliches Hilfsmittel sein. Hoffentlich schreitet es so rüstig fort wie es begann. Ein Wunsch sei jetzt schon ausgesprochen, der gewiß auch in den Intentionen des Herausgebers liegt: der nach Indizes von der Reichhaltigkeit der Bertholettschen im neuen Chantepie! Und dann noch eine Anregung: Künftig auf den Tafeln die Nummer des Heftes anzubringen neben der Seitenzahl. Will man, wie oben bemerkt, die Blätter zu vergleichenden Studien auseinandernehmen, ist dann die Wiedereinordnung erleichtert. Eine Ainu-tafel und eine assyrische wird man nicht verwechseln; aber ob z. B. die Vasenbilder aus Unteritalien zu Leipoldt gehören oder zu einem andern der Antikenhefte, wird man nicht sofort im Gedächtnis haben.

Nachtrag zu S. 367f.: Hinweisen kann ich gerade noch auf die lesenswerte *Outline introduction to the history of religions* von **Th. H. Robinson** (London 1926, Oxford Univ. Press XII, 244 S.), ergiebig besonders für Orientalisches, und mit starker Akzentuierung philosophischer Religionsformen und des Monotheismus geschrieben.

III. Mitteilungen und Hinweise.

Lykische Votivreliefs.

Als Blattfüllsel diene ein Hinweis auf die neuen lykischen Reliefs, die Pace *Annuario della r. scuola di archeologia di Atene* III (1921) 70f. veröffentlichte. Die Musen- und Nymphenreliefs bieten inhaltlich nichts Besonderes, sind aber stilgeschichtlich bemerkenswert, weil sie das Prinzip der Reihung identischer Gestalten aufweisen, das ich in meinen *Lykischen Zwölfgötterreliefs* (Sitz.-Ber. Akad. Heidelberg 1913, V) S. 23 ff. besprach. Religionsgeschichtliches Interesse beansprucht das S. 70 von Pace behandelte und abgebildete Relief, auf dem drei identisch dargestellte Götter in Kriegertracht — ähnlich der meiner Zwölfgötter — gebildet sind, nur tragen sie nicht wie diese Speere, sondern halten in der linken Hand jeweils ein Doppelbeil hoch. Leider sagt keine Inschrift, wie sie heißen; aber sie vermehren in erwünschter Weise die Zahl der kleinasiatischen Doppelaxtträger. Zu den Literaturnachweisen für Gottheiten mit Doppelbeil bei Pace kann jetzt Schweitzer *Herales* sowie *Phil. Wochenschr.* 1924, 812f. hinzugefügt werden. Ein epichorischer Dreiverein neben den epichorischen *δωδεκα θεοί* ähnlicher Art ist auch für die Geschichte dieser beiden heiligen Zahlen ein willkommenes Beispiel.

Tübingen.

Otto Weinreich.

Zu Archiv XXIII, 353.

In der Miszelle „Von der Sünde des Tanzens“ Archiv XXIII, 353 verlangt die Wendung *das der vatter under der swell leg* (S. 354 Z. 7) eine andere Deutung, worauf mich Karl Bihlmeyer freundlichst aufmerksam macht. Es liegt Hieronymus, Ep. ad Heliodorum 2 (Migne PL 22, 348) zugrunde: *licet sparso crine et scissis vestibibus ubera, quibus te nutriverat, mater ostendat, licet in limine pater iaceat. per calcatum perge patrem, siccis oculis ad vexillum crucis evola!* Ganz ähnlich in der *Vita Columbani* von Jonas ed. Krusch 1905, S. 157, Z. 13ff.

Halle a. S.

Philipp Strauch.

Register.

- Agdistis 169f.
 Aion 106f.
 Aius Locutius 244f.
 Amor und Psyche 70f.
 Anaxagoras 351
 Andania, Kulte 29ff.
 Anna Perenna 245
 Ἄννα- Segen 176
 Apollon Karneios 30. 36ff.
 39ff.
 Aristoteles 340. 354f.
 Artemis 24
 Askese 111
 Astralmythologie 108f.
 Atheismus 346
 Athena, Geburtsgöttin
 19ff.
 Aufklärung 360f.
 Augustus 370
 Avicenna 359

 Basilika bei Porta Mag-
 giore 61ff.
 Bergpredigt 125f.
 Biene 290
 Bilder als Kultobjekt
 196ff.
 Blutopfer 211ff. 216ff.
 223. 231
 Bona Dea 257
 Bonaventura 359
 Briefe an Verstorbene
 296, 2

 Ceres 248f.
 Charon, Charos 282. 285.
 287, 2. 292f. 315f.
 Charonsgroschen 292ff.
 Christentum u. Hellenis-
 mus 86ff. 95f. 97f.

 Damkina 192f.
 Defixionstafel 178
 Demeter 35ff. 41ff.

 Demeter *Ἄγαια* 46ff.
 Dilthey 366
 Dionysos in Jerusalem
 170ff.

 Ea 188
 Eckhart 359
 Eileithyia 24
 Enlil 187
 Epikur 352. 355.
 Erde im Totenbrauch
 309f.
 —, Sterbende darauf ge-
 legt 284f.
 Ereskigal 192
 Ethik 325. 346. 360
 Eulenschrei 232f.
 Eurytos 50

 Fetischismus 196ff.
 Fichte 335. 337. 344. 363f.
 Fluch 172f. 284
 Fortuna 247f.

 Geburt des göttlichen
 Kindes 107f. 127f.
 Genius 247
 Gnosis 110f. 357
 Gorgo 1ff.
 Gottesbeweise 340
 Gottesvorstellung der Ita-
 liker 244ff.
 Grabbeigaben 288f.
 Gräberkultus 281ff.

 Hagna, *Ἄγαια*, *Ἄγρώ* 30.
 34. 39ff. 47f.
 Hegel 336f. 344. 361f. 364
 Heiligkeit 324. 326
 Heilzauber 215
 Hellenismus u. Christen-
 tum 145f.
 Heraklit 351
 Herder 363

 Heries Iunonis 252f.
 Hermetik 110
 Hethitisches Ritual 73ff.
 Hobbes 360
 Hockerstellung 184. 192
 Hora Quirini 252f.
 Hund 282

 Ianus 248
 Idealismus 324. 328f. 332.
 337. 361ff.
 Jerusalem 99
 Jesus 85ff. 100. 127. 132ff.
 Indogermanische Religion
 377f.
 Johannes 158ff.
 — Eriugena 359
 Iranisches 105ff.
 Isidorus von Sevilla 359
 Istar 184. 194
 Iuppiter 248ff.
 — und Juno 246

 Kabiren 39, 2
 Kant 320. 322. 324f. 337.
 344f. 353. 361ff.
 Katholizismus 338ff. 371f.
 Katze 289
 Kehrrecht des Sterbe-
 zimmers 318
 Kierkegard 365
 Klagefrauen 295ff. 307
 Knabe als Richter 270ff.
 Korngeist 245
 Krugzerbrochen im Toten-
 ritual 305. 310ff. 315f.
Κόριος 85f. 88f.

 Leukaskelsen 61ff.
 Liturgie 157
 Lotze 365
λουτροφόρος 287, 5
 Lua Saturni 252f.
 Lykische Reliefs 384

Macrobius 359
Madonnenverehrung 327
Märchen u. Mythos 235 ff.
 268 ff.
Märtyrer 139 f.
Maia Volcani 252 f.
Mandäismus 100 ff.
Manichäismus 100 ff.
Marduk 181. 188
Mars 248. 250 ff.
Medusa 1 ff.
Μεγάλοι Θεοί 30 ff.
Μέλαινα 42
Μελανεύς 49 ff.
Μελανθός 52 ff. 75. 78
Μελάνπιος 52 ff.
Μέλας 52 ff.
Messiasbewußtsein 128 f.
Metaphysik 331. 340
Mönchstum 110 f.
Moles Martis 252 f.
Monismus 349
Mutter Erde 173 ff.
μυρολόγῃ 294 ff. 299 ff.
Mysterien 29 ff. 104 ff.
Mystik 324. 327. 332. 335.
 345. 349. 358 ff.
Mythen der Semang 211 ff.
Mythos 350. 374. vgl.
 Märchen

Nagelschnitzel 286
Neleus 57 f.
Nerio Martis 252 f.
Neues Testament 112 ff.
Neukantianismus 325
Neuplatoniker 355 f.
Neupythagoreismus 63
Nietzsche 365 f.
Ninharsag 184. 187. 194
Niesen 304 f.

Öl 309 f.
Omina 281 ff.
Ops 255
Orang-hidop 209 ff.
Osiris 234 ff.
Osten, Westen 285
Ostereier 173 f.

Panbabylonismus 374 f.
Panda Cela 245
Parapsychologie 327
Parmenides 351

Patulcius Clusius 245
Paulus 135 ff. 157
Perseus 1 ff.
Phänomenologie 338 ff.
 368
Philosophie, Geschichte
 der 342 ff.
 — und Religion 319 ff.
Platon 330. 348. 352 ff.
Plotin 355 f. 364
Pneuma 110 ff. 357
Poseidonios 146
Praestita 251
Protestantismus 341. 371 f.
Psyche 105
Psychoanalyse 90. 351
Psychologie 320 ff.

Quirinus 248. 252 f

Religion, ihr Wesen 321 ff.
 328 ff. 367 ff. 373
Religionsgeschichte 367 ff.
 — philosophie 319 ff. 349
 — psychologie 326 f.
 — soziologie 91. 99. 325.
 330
 — wissenschaft 367 ff.
Rote Farbe 287

Salacia Neptuni 252 f.
Sapphos Sprung vom
Felsen 61 ff.
Sator-Formel 164 ff.
Schallanalyse 121
Scheibenförmige Ana-
theme 20 ff.
Scheinkampf, ritueller
 73 ff.
Schleiermacher 320 f. 322.
 332. 336. 363.
Schopenbauer 330. 345.
 364
Schwarze Götter s. Μέλαινα ff.
Schweineopfer an Athena
 19 ff. 23
Seelen von Objekten 312 f.
Seelenbrücke 293 f.
 — glaube 290 ff.
 — vogel 287
Semang 209 ff.
Semones 255
Silvanus 247

Sokratiker 352
Solon 307, 3
Sondergötter 247
Soziallehren der alten
Kirche 91. 99
Spiegelmotiv im Gorgo-
mythos 1 ff.
Sprünge, rituelle 65 ff.
Sterbende, auf Erde ge-
legt 284 f.
Sünde 219 ff. 223 ff. 232 f.
Susanna 259 f.
Symbol 155 f.

Theologie 332 ff.
Thomas von Aquino 340
Tote im offenen Sarg 305 ff.
Totenbräuche 281 ff.
Totenklage 294 ff. 307
Totenspenden 309 f.
Traumdeutung 282

Unsterblichkeit 323 f.
Urchristentum 83 ff.
Urmensch-Mythos 100 f.

Vampir 285. 289 f.
Verhüllung des Leich-
namens 305, 4
Vesuna 254 f.
Virites Quirini 252 f.
Volkserzählungen u. Altes
Testament 268 ff.

Wasserspense 305. 309.
 314 f. 317 f.
Weihnachtsbräuche 175 f.
Wein 309 f. 314 f.
Worte, letzte 284
Wunder 130. 164. 173

Xanthos 54 ff. 75. 78
Xenophanes 351

Zahlensymbolik 233
 — 3: 290 f. 316. 384
 — 7: 181. 189 f. 282, 2
 — 9: 282, 2
 — 12: 384
 — 13: 107
 — 40: 290 ff.
Zauberbücher, christliche
und heidnische Vorlagen
 176 f.

OCT 21 1927
LIBRARY

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

VEREINT MIT DEN
BEITRÄGEN ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT
DER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT
IN STOCKHOLM

UNTER MITWIRKUNG VON

W. CALAND · O. KERN · E. LITTMANN · E. NORDEN
K. TH. PREUSS · R. REITZENSTEIN · G. WISSOWA

HERAUSGEGEBEN VON

OTTO WEINREICH UND M. P. NILSSON
TÜBINGEN LUND

FÜNFUNDZWANZIGSTER BAND

HEFT 1/2

GEDRUCKT MIT UNTERSTÜTZUNG
DER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT
IN STOCKHOLM UND DER NOTGEMEINSCHAFT DER
DEUTSCHEN WISSENSCHAFT



VERLAG VON B. G. TEUBNER · LEIPZIG · BERLIN 1927

Ausgegeben September 1927

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

vereint mit den Beiträgen zur Religionswissenschaft
der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm

HERAUSG. VON OTTO WEINREICH IN TÜBINGEN UND M. P. NILSSON IN LUND

Band XXV erscheint in 2 Doppelheften im Gesamtumfange von 26 Bogen zum Preise von *R.M.* 18.— bei laufendem Bezug. Einzelhefte können in Zukunft nur von älteren Jahrgängen, soweit überzählig, geliefert werden. Bestellungen nehmen alle Buchhandlungen an, wie auch der Verlag von B. G. Teubner, Leipzig, Poststr. 3 (Postcheckkonto Leipzig 51272).

Seit dem XXII. Bande tritt das ARCHIV nicht nur äußerlich verändert in einer raumsparenden Druckanordnung vor die Leser, sondern innerlich bereichert um die früher selbständig erschienenen „Beiträge zur Religionswissenschaft“ der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm. Diese werden, je nach Bedarf, als eine zweite, jedoch nicht gesondert käufliche Abteilung mit dem ARCHIV verbunden werden; ihre Redaktion führt, im Auftrag der Gesellschaft, Prof. M. P. Nilsson in Lund.

Die Verfasser erhalten von größeren Aufsätzen u. Literaturberichten 20, von kleineren Beiträgen 10 Sonderabdrücke. Manuskripte für die I. Abteilung (Archiv für Religionswissenschaft) werden nur nach vorheriger Anfrage an den Herausgeber, Prof. Dr. O. Weinreich, Tübingen, Melanchthonstr. 24, Manuskripte skandinavischer Forscher für die II. Abteilung (Beiträge zur Religionswissenschaft) an deren Herausgeber, Prof. M. P. Nilsson in Lund, Rezensionsexemplare entweder an Prof. Weinreich, Tübingen, oder an die Verlagsbuchhandlung B. G. Teubner, Leipzig, Poststr. 3 erbeten. Unverlangt eingeschickte Arbeiten werden nur zurückgesandt, wenn ausreichendes Rückpostgeld beigelegt ist. Eine Verpflichtung zur Besprechung oder Rücksendung unverlangt eingesandter Bücher wird nicht übernommen.

Anzeigenpreise: Die zweigespaltene Millimeterzeile *R.M.* —.28, $\frac{1}{4}$ Seite *R.M.* 80.—, $\frac{1}{2}$ Seite *R.M.* 45.—, $\frac{1}{4}$ Seite *R.M.* 25.—. Anzeigenannahme durch B. G. Teubner, Leipzig, Poststr. 3.

Inhalt

	Seite
I. Abhandlungen. Zur Gemma Augustea. Von A. v. Domaszewski	1
Religiöse Anschauungen der Semang über die Orang hidop (die Unsterblichen). Von P. P. Schebesta S. V. D. in Mödling bei Wien. (Fortsetzung und Schluß zu Bd. 24, 209 ff.)	5
Die altperuanische Religion. Von R. Karsten in Helsingfors	36
Totengebräuche und Gräberkultus im heutigen Griechenland. Von B. Schmidt (Fortsetzung und Schluß zu Bd. 24, 281 ff.)	53
Die Verehrung Tschingis-Chans bei den Ordos-Mongolen. Nach dem Berichte G. M. Potanins aus dem Russischen übersetzt und erläutert von W. Lüdtke in Hamburg	83
II. Berichte. Religionen der Naturvölker Indonesiens. Von W. H. Rassers in Leiden	130
III. Mitteilungen und Hinweise. Kleine Beiträge zur Volkskunde und Religionswissenschaft. Von H. Lewy	194
Die altrömische und die hethitische evocatio. Von L. Wohleb	206
Zur theoretischen Begründung der Theurgie im Neuplatonismus. Von Karl Praechter	209
Das Amt der Kolakreten. Von Bernhard Laum	213
Danae und der goldene Regen. Von L. Radermacher	216
Das Judentum als geistige Weltreligion, wie es als solche Eingang in die Kulturwelt Roms gefunden. Von L. Treitel	218
Die zehn Gebote ursprünglich eine Felseninschrift? Von B. Gabirol	220
ρ Ανταύρα. Von Otto Weinreich	224

Inhaltsverzeichnis.

Erste Abteilung: Archiv für Religionswissenschaft.

I. Abhandlungen.	Seite
Zur Gemma Augustea. Von A. v. Domaszewski †	1
Religiöse Anschauungen der Semang über die Orang hidop (die Unsterblichen). Von P. P. Schebesta S. V. D. in Mödling bei Wien (Schluß zu Bd. XXIV, S. 209)	5
Die altperuanische Religion. Von R. Karsten in Helsingfors	36
Totengebräuche und Gräberkultus im heutigen Griechenland. Von B. Schmidt † (Schluß zu Bd. XXIV, S. 281)	52
Die Verehrung Tschingis-Chans bei den Ordos-Mongolen. Von W. Lüdtko in Hamburg	83
Der Gott <i>Alóv</i> in der hellenischen Theologie. Von Max Zepf in Karlsruhe i. B.	225
Elysium und Insel der Seligen. Von Paul Capelle in Lemgo	245
Der angebliche Eselskult der Juden und Christen. Von Adolf Jacoby in Luxemburg.	265

II. Berichte.

Religionen der Naturvölker Indonesiens. Von W. H. Rassers in Leiden .	130
Vedische Religion (1915—1927). Von W. Caland in Utrecht	283
Literatur des Judentums. Von Oscar Holtzmann in Gießen.	295

III. Mitteilungen und Hinweise.

Kleine Beiträge zur Volkskunde und Religionswissenschaft. Von Heinrich Lewy in Berlin. 1. Zur Vorstellung vom Neide der Götter. 2. Ein Abwehrbrauch. 3. Zwei Bräuche byzantinischer Juden. 4. Ein kirchliches Speiseverbot. 5. Reinigung des Heiligtums. 6. Ehegesetze für Priester. 7. Haarscheren als „rite de passage“. 8. Zu einem Pythagoreischen Symbolum. 9. Zum Gedanken der Talion. 10. Wahl der Strafe durch den Strafbar. — Die altrömische und die hethitische evocatio. Von L. Wohleb in Freiburg i. Br. — Zur theoretischen Begründung der Theurgie im Neuplatonismus. Von Karl Praechter in Halle a. S. —

	Seite
Das Amt der Kolakreten. Von Bernhard Laum in Braunsberg (Ostpreußen). — Danae und der goldene Regen. Von L. Radermacher in Wien. — Das Judentum als geistige Weltreligion, wie es als solche Eingang in die Kulturwelt Roms gefunden. Von L. Treitel in Laupheim i. W. — Die zehn Gebote ursprünglich eine Felseninschrift? Von B. Gabirol in Lwów. — <i>Ἄνταρχα</i> . Von Otto Weinreich in Tübingen	194
Brot im Liebeszauber. Von F. Eckstein in Freiburg i. Br. — Beim Schwerte schwören, ein indogermanischer Kriegerbrauch. Von I. Scheftelowitz in Köln. — Das Amt der Kolakreten (Nachtrag). Von B. Laum in Braunsberg. — Zur Geschichte der Ostereier. Von Edmund O. von Lippmann in Halle a. S.	332
Zweite Abteilung: Beiträge zur Religionswissenschaft der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm.	
Tod und Unsterblichkeit im vedischen Glauben. Von Ernst Arbmänn in Upsala	339
Register zum vollständigen Band	388
Systematisches Verzeichnis der Mitarbeiter und ihrer Beiträge in Band 1—25. Von Otto Weinreich in Tübingen	I

I. Abhandlungen.

Zur Gemma Augustea.¹

Von A. v. Domaszewski †.

Unter den Inschriften aus Ephesus ist die Laufbahn eines Beamten bekannt geworden, die zum erstenmal die Stellung des Procurator loricatae in der Ämterfolge erkennen läßt.

Forschungen in Ephesos III 1923, 132 n. 46:

Α. Ουέλβιον Γαῖον υἱὸν Αἰμίλλα Λέντουλον ἐπίτροπον αὐτοκράτορος Νέρβα Τραϊανοῦ Καίσαρος Σεβαστοῦ Γερμανικοῦ Δακικοῦ ἀπὸ τῶν λόγων, Ἀφρικῆς, Ἀσίας, Παννονίας, Δαλματίας, μονήτης, ἑπαρχον εἰλης Φλαουτίας β' πολειτῶν Ῥωμαίων, χιλλαρχον λεγιῶνος ζ' Γεμίνης Φιδήλεως, ἑπαρχον τεκτόνων, βοηθῶν² Α. Πομπηῖον Οὐπέισκου Κατελλίου Κέλερος δδῶν ναῶν λερῶν τόπων τε δημοσίων. Κλαύδιος Στρώμων, Κλαύδιος Ἐπίγονος, Κλαύδιος Εὐδήμερος, Κλαυδίου Στρώμονος υἱοὶ ἀπελευθέρου Κλαυδίου Ἀριστιάνου τὸν ἴδιον εὐεργήτην.

Von den militiae equestres gelangt der Geehrte zuerst zu der centenaren Stelle eines procurator monetae³, dann zu einer Reihe ducenarer Ämter, die in der trecenaren Prokuratur „a rationibus“ gipfeln. Die Prokuratur von Pannonia (und) Dalmatia ist damals noch, vor der

¹ [Wenige Wochen vor seinem Tode schickte mir mein verehrter Lehrer diesen Beitrag, dessen Sonderabzüge er „Den Freunden, die meines 70. Geburtstages so freundlich gedacht haben, zur Erinnerung“ übersenden wollte. Trotz des schweren Leidens, das ihn plagte, hatte er neue Arbeitspläne: „Ich denke mich nun wieder mehr mit römischer Religion zu beschäftigen.“ Nun hat der Tod beide Absichten vereitelt, und so muß dieser letzte Aufsatz des treuen Mitarbeiters unseres Archivs in tieferem und schmerzlicherem Sinne ein Blatt *in memoriam* werden. O. W.]

² Fehler des Steinmetzen statt βοηθόν.

³ Rangordnung .S. 129. 159.

Teilung der beiden Pannoniae, ein Amt.¹ Hierauf folgt die gleichfalls ducenare Prokuratur von Asia; endlich Procurator loricatae. Durch die Stellung über der Prokuratur von Asia ist es ersichtlich, daß es sich um eine Zentralstelle von Rom handelt, die Bedeutung hat für alle Provinzen.²

Der Sinn von loricata, ergänze etwa classis, kann nur aus dem Gegensatz zu levis armatura³, der Gesamtheit der Leichtbewaffneten, begriffen werden. Es sind dies die Schwergespanzten, also in der Kaiserzeit die Bürgertruppen der Legiones, Cohortes praetoriae und urbanae. Deutlich ist diese Personifikation durchgeführt auf dem unteren Reliefstreifen der Gemma Augustea. Die Loricati richten das Tropæum auf, während die levis armatura und die classis, am Schifferhute kenntlich, die Gefangenen herbeiführen.

In der Inschrift aus Ephesus wird die loricata als ein gesonderter Teil der Finanzverwaltung genannt, weil der Sold der Bürgertruppen aus dem Aerarium bestritten wurde, das diese Beträge dem fiscus Caesaris zuwies.⁴ Aber es ist kein Zufall, daß dieses Amt hier allein unter Traian auftritt, früher und später in dem Geschäftskreise des a rationibus verschwindet.⁵ Es ist dies dann eine bewußte scharfe Abgrenzung der konstitutionellen Schranken des Principates, ganz in der Art des Princeps optimus.

Der Schild des Tropäums der Gemma Augustea trägt das Zodiakalzeichen des Skorpions. Es ist die Nativität des Tiberius⁶, ersetzt also den Namen des Feldherrn, der sonst bei Sterblichen auf dem Beuteschild steht.⁷ Dadurch wird das Wirken des Mannes über das Irdische emporgehoben. Der ganze Vorgang ist in eine ideale Welt versetzt. Daher sind nicht einfach Soldaten dargestellt. Sondern die Heeresteile, welche die Siege erfochten haben, sind als Personifikationen gestaltet. Entscheidend war im Kampfe die Siegeskraft der cives Romani, der loricata. So errichten sie das Tropæum, zu dessen Füßen Gefangene jener Völker erscheinen, deren Niederwerfung den Sieg erzwang. Die Hauptgegner der Römer in dem großen Aufstand der Illyrier während der Jahre 6—9 n. Chr. sind die Pannonier. Auf ihre Besiegung bezieht

¹ Rangordnung S. 149.

² Rangordnung S. 160.

³ R. E. armatura levis.

⁴ Neue Heidelb. Jahrb. 10, 234f.

⁵ Hirschfeld Verwaltungsb. S. 4 sind nur Unterbeamte genannt.

⁶ Abh. z. r. Rel. S. 14.

⁷ Polyb. 2, 2, 8. Vergil Aen. 3, 288.

Otto Hirschfeld mit Recht den Siegestag vom 3. August des Jahres 8 n. Chr.¹ Das zweite Volk, dessen Gefangene von den Auxilia herangeführt werden, sind dann die Dalmater.

Ich folge bei dieser Deutung der herrschenden Ansicht, daß die Gemma Augustea den Triumph feiert, den Tiberius im Jahre 12 n. Chr.² abhielt.

Diese Auffassung ist in Frage gestellt worden durch Willrich³, der vielmehr den Triumph des Tiberius vom Jahre 7 v. Chr. erkennen will. Über die drei Triumphe des Tiberius berichtet Velleius 2, 96, 3 im Jahre 9 v. Chr. *huius victoriae compos Nero ovans triumphavit*; 97, 4 im Jahre 7 v. Chr. *tum alter triumphus cum altero consulatu ei oblatus est*; 121, 2 im Jahre 12 n. Chr. *continuacione bellorum dilatatum ex Pannoniis Dalmatisque egit triumphum*. Sueton Tib. 9 *quas ob res et ovans et curru urbem ingressus est*. Da Augustus selbst im Jahre 8 v. Chr. den Triumph abgelehnt hatte⁴, so erscheint es wahrscheinlich, daß Tiberius im Jahre 7 v. Chr. den großen Triumph, curru, gefeiert hat.⁵

Der entscheidende Grund für Willrich, in dem jugendlichen Prinzen, Gaius Caesar, den Sohn des Augustus zu erkennen, liegt in dem Kriegsdienst, den Gaius im Jahre 8 v. Chr. am Rhein geleistet hätte. Cassius Dio 55, 6, 4: *ὁ δ' οὖν Ἀγούστος τοῦτό τε οὕτως ἐποίησε, καὶ τοῖς στρατιώταις ἀργύριον, οὐχ ὡς καὶ κεραιηκόσι, καίτοι τὸ τοῦ αὐτοκράτορος ὄνομα καὶ αὐτὸς λαβὼν καὶ τῷ Τιβερίῳ δούς. ἀλλ' ὅτι τὸν Γάιον ἐν ταῖς γυμνασίαις τότε πρῶτον συνεξεταζόμενόν σφισιν ἔσχον ἐχαρίσαστο*. Niemand wird doch annehmen wollen, daß der zwölfjährige Knabe, ein Prinz und Erbe des Thrones, sich um die Ausbildung der Soldaten bemüht hätte. Vielmehr muß es eine decursio ganz eigentümlicher Art gewesen sein. So berichtet Sueton Nero 7, 2 *deductus in forum tiro populo congiarium, militi donativum proposuit indicta decursione praetorianis scutum sua manu praetulit*. Es ist also eine Parade, bei welcher der Prinz sich an die Spitze setzte und durch ein Schildzeichen die Bewegungen leitete. Von wirklichen Gefechtsübungen in Gegenwart des Kaisers sagt Sueton Galba 6, 3 *ipse maxime insignis, quod campestrum decursionem scuto moderatus*. Es ist dem-

¹ C. I. L. I³ S. 324. ² Wissowa *Hermes* 58 (1923) S. 377.

³ *Geschichte der röm. Kupferprägung* (1909) S. 176 f. E. Loewy *Rendiconti della pontificia Accademia Romana di Archeologia* 3 (1925) S. 49 f.

⁴ Dio 55, 5, 2.

⁵ Mommsen *Staatsr.* I, 136. 466. Für eine Ovatio entschied sich Wissowa *Hermes* 58 (1923) S. 377.

nach römischer Brauch, wenn Vergil von Aeneas singt Aen. 10, 261 *clipeum cum deinde sinistra extulit ardentem*. Bei Gaius' jungem Alter muß man für dieses Feldherrnspiel nach einer tieferen Veranlassung suchen. Da berichtet Sueton Claud. 1, 3: *Ceterum exercitus honorarium ei (Druso) tumulum excitavit, circa quem deinceps stato die quotannis miles decurreret Galliarumque civitates publice supplicarent*. Die erste Leichenfeier ist eben die des Jahres 8 v. Chr. gewesen, und bei dieser hat Gaius die Scheingefechte der *decursio*¹ geleitet.

Gewiß eine sinnige Ehrung des Toten und im Geiste des Augustus. Aber aus diesem Vorgange konnte der Künstler nimmermehr die Berechtigung herleiten, den Knaben als Sieger bei dem Triumphe des Tiberius erscheinen zu lassen.

Da die Triumphszene im Himmelsraume sich abspielt, so mußte der Künstler den Augustus und die anderen Glieder der *domus divina* gleich den Göttern in ewiger Jugend bilden², und auf die Art, wie er sie gestaltete, hatte die Zeit des Triumphes keinen Einfluß.

¹ *Heidelb. Sitz.-Ber.* 1910 Abb. 4.

² Oder sollte der Künstler den Augustus, der wie Juppiter im Kreise der Gottheiten thront, als gebrechlichen Greis von 74 Jahren bilden?

Religiöse Anschauungen der Semang über die Orang hidop (die Unsterblichen).

Von P. P. Schebesta S. V. D. in Mödling bei Wien.

(Fortsetzung und Schluß zu Bd. 24, 209 ff.).

5. Die Orang hidop bei den Kensiu.

Die Kensiu sind der nördlichste Stamm des zusammenhängenden Semang-Gebietes. Über einige religiöse Anschauungen der Kensiu von Siong berichtet W. Skeat (*Pagan Races*, London 1906, p. 290 ff.). Man informierte ihn über einen gewissen Ta Pönn (= Ta Pedn), den Erschaffer der Welt, der das Aussehen eines malayischen Raja habe, über dem niemand stünde. Er sei der Gemahl des Mondes, er lebe zusammen mit der Krähe, *Ag-ag*, die wiederum die Gemahlin der Sonne sei. Ta Pedn sehe aus wie ein Mensch; er sei aber weiß wie Wolle. Ta Pedn soll vier Kinder haben. Wenn die Riang-Riangzikade ihr Zirpen erschallen läßt, dann sei es die Stimme der Kinder Ta Pedns. Ta Pedns Mutter ist Takell. Sie wohne mitten in der Erde. Der Vater Ta Pedns soll ein gewisser Kuka sein. Ein großer Feind Ta Pedns sei Kakuh, der im Westen wohnt. Dieser sei schwarz wie Holzkohle. Darum sei der östliche Himmel hell, der westliche dunkel. In jenem Himmel, wo Kakuh wohnt, sitze auch ein Riesenaffe als Torwächter, damit er alle abwehre, die in den Himmel eindringen wollen, um zu den dort wachsenden Früchten zu gelangen. Am Ende der Welt solle alles diesem Affen als Beute zufallen. W. Skeat sagt, daß er keine jener Himmelsbewohner habe identifizieren können, von welchen Vaughan Stevens berichtet; gemeint sind *Kaei* (Kayeï) und *Ple*.

Ehe ich meine Forschungen über die Kensiu-Religion vorlege, schicke ich einige Erklärungen zu dem Berichte von Skeat voraus. Kakuh ist ein Vogel (*Bericornis comatus*, *white crested hornbill*), nach den Aussagen der Kensiu ein böser Vogel. Ta Pedn hat ihn darum nicht gern. Er schneidet ihm den Hals ab. (Der Totengeist wird zum Kakuh!). Ähnliche Anschauungen, wie sie Skeat erzählt, habe ich bei den Semai am Ulu Bertak in Pahang angetroffen. Während einer Unterhaltung über Enku (Karei der Negrito), der auch den Sakai bekannt ist, begann

die Zikade zu zirpen. Sofort verstummten alle Insassen der Hütte und ließen die Köpfe hängen. Als ich mich mit einer Frage an meinen Nachbar wandte, stieß mich dieser an und sagte leise: Sei still! Nachher klärte man mich auf, daß, wenn diese Zikade zirpe — es ist nämlich das Kind Enkus —, man nicht reden dürfe, sonst müßte man sterben. Bei den Semang selber habe ich nirgendwo etwas über die Zikade als Verwandte der Gottheit finden können.

Meine Gewährleute bei den Kensiu waren in einem Lager am Siong mehrere Männer, an deren Spitze der alte Timun, ein Mann von etwa 70 Jahren. In einem andern Lager auch am Siongflusse traf ich auf einen etwa Fünfzigjährigen, den Chef des Lagers, dem ich überaus wertvolle Kenntnisse in der Semang-Religion verdanke. Überaus frischen Geistes und großer Ausdrucksfähigkeit, redete er sehr freimütig mit mir. Ich weilte schon längere Zeit unter den Kensiu und hatte einiges bereits in Erfahrung gebracht. Mit diesen Kenntnissen und jenen, die ich bei den anderen Stämmen gewonnen hatte, trat ich an Djelei heran, so hieß der zweite Kensiu-Gewährsmann. In der Unterhaltung führte ich dann das mir bekannte Wort Kaei in dem mir bekannten Sinne ein. Djelei ging auch darauf ein. Er berichtete mir von Kaei, daß er allein sei mit seiner Frau Manoid; er sei etwas größer wie die Cenoï aber weiß von Farbe; er sei wie ein *raja*.

Diese Schilderung legte mir die Frage in den Mund, was es mit Ta Pedn und Begjäg sei — und wie es sich damit verhalte, was mir die Kenta erzählten, daß Kaei im Osten, Ta Pedn aber im Westen wohne. Darauf sagte Djelei: Dann haben sie dich betrogen (*typu*). Kaei das ist Ta Pedn, das ist ein und derselbe. Drüben am Perak sagt man Kaei, wir Kensiu sagen aber Ta Pedn, das ist der gleiche. Ta Pedn wohnt oben und macht den Donner (*Kaei*). Da ich ihn darauf aufmerksam machte, daß auch er mir stets von Kaei erzählt habe und nicht von Ta Pedn antwortete er: eben, weil du damit schon bekannt warst (*sudah basah*). Überall, wo ich Kaei geschrieben habe, müßte es aber Ta Pedn heißen. Auch sagte er, daß das *Ta* vor Pedn soviel wie *To* (Großvater) heiße, ebenso wie man vor Manoid das *ja* (Großmutter) setzt. Manoid sei die Frau von Ta Pedn.

Später erzählte Djelei, daß Pedn einen jüngeren Bruder habe, genannt Kalégn. Dieser wohne an einem Orte oberhalb Pedn, welcher Ort *Uwi* heiße und das Reich der Finsternis sei. Kalégn halte eine Liane fest, an welcher die Sonne befestigt ist, welche er im Kreise schwingt. Pedn habe Angst vor seinem jüngeren Bruder Kalégn, er möchte die Liane aus der Hand lassen. Die herabfallende Sonne würde alles zertrümmern und zu einem großen Wasser machen. Kalégn ist ein Hala.

Pedn und die Čenoi wohnen unterhalb der Sonne, wo alles Licht sei, während oberhalb derselben dichte Finsternis herrsche. Im Anfange war schon Pedn. Er hatte keinen Vater und keine Mutter, nur eine Frau mit Namen Manoid. Beide wohnten anfangs in der Höhe. Auch die Sonne war schon da, aber keine Erde. Da machte der *Tahobn* (malayisch *Kumang* = Mistkäfer) die Erde, indem er sie aus dem Schlamm zog. Die Sonne trocknete sie aus und machte sie fest. Da Pedn und Manoid die Erde sahen, stiegen sie auf sie herab. Als die Erde war, wurden auch Bäume aus ihr. Tiere gab es noch keine und keine Menschen. Pedn und Manoid erhielten zwei Kinder, und zwar auf folgende Weise. Manoid träumte von einem Kinde. Sie bat Pedn um das Kind. Pedn ging aus, um eine Frucht zu holen. Er breitete ein Tuch aus und ließ die Frucht hineinfallen, welche zu einem Kinde wurde, das zu schreien begann. Es war ein Knabe. Manoid träumte abermals, diesmal von einem weiblichen Kinde. Sie bat ihren Gemahl um das Kind. Pedn machte es ebenso wie das letzte Mal. Die Frucht, welche in das Tuch fiel, wurde zu einem Mädchen. Der Knabe hieß *Čaponi* (in der Fabel ist er identisch mit dem Kakuh-Vogel, dem gefleckten Nashornvogel) das Mädchen *Pa'ig*. (Diese ist identisch mit *baul*, der Schildkröte in der Fabel.) Beide waren natürlich Čenoi-Hala. Da keine anderen Menschen da waren, heirateten die beiden einander und erhielten Kinder. Von diesen sind besonders bekannt *En'og'n* und *Kadjegn*, beide sind Enkel Ta Pedns. Da *En'og'n* an einen Felsen kam, hörte er in seinem Inneren Rauschen. Er schoß einen Pfeil hinein, so daß das Wasser hervorquoll. Dadurch ist er berühmt geworden.

Pedn verließ später die Erde und ging in den Himmel hinauf, während sich Manoid ins Innere der Erde verzog. Als Pedn diese Erde verließ, verordnete er, daß verschiedene *Meni'* (Menschen) zu Tieren werden sollten, was auch geschah. Alle Tiere waren früher *Meni'* gewesen.

Es scheint, daß Pedn ungehalten über das Benehmen der Menschen diese Erde verließ und zwar deswegen, weil sie Heiraten unter den nächsten Verwandten eingegangen waren.

Die Fabel hierzu ist folgende:

Kakuh-baul (Čapon-Pa'ig)

<i>Kakuh</i>	<i>baul</i>	<i>doch</i>	<i>dägn</i>	<i>wogn</i>	<i>Pedn</i>	<i>ja</i>
Kakuh Vogel und Schildkröte kamen sehen Kind v. Pedn und Großmutter						
<i>Manoid.</i>	<i>Pingog</i>	<i>menato,</i>	<i>timul</i>	<i>baul</i>	<i>djawab,</i>	<i>kedoch: Čemam!</i>
Manoid. Ehelichte Geschwister, als Schildkröte anrief, sie sagte: Čemam!						
<i>Čiei</i>	<i>peklemin</i>	<i>ep</i>	<i>baul</i>	<i>wogn</i>	<i>mabe,</i>	<i>wogn temkal peklemin</i>
er ließ ab Heirat mit Schildkröte Kind weibliches, Kind männliches Heirat						

ep Kakuh. Bharu bja ma Cemam. Doch dāgn barwaid,
 mit Kakuh. Sogleich kein Cemam (mehr). Es kam sehen der Berokaffe,
dāgn wīch baul wogn Pedn ep Kakuh.
 sehen die beiden Schildkröte Kind Pedn's mit Kakuh.

Pio Pedn piciei dai Kaku. Bawaid dāgn dāgn kelamin.
 Es befahl Pedn solle trennen von Kakuh. Berok Affe sah Heirat.

Timul kelamin ep barwaid hentā meni djemu. Ta Pedn, dāgn
 Als Heirat (Paar) mit Berok Affen ? Menschen viele. Ta Pedn, als er
dāgn pensedn pensedn cūwe kápign de.
 es sah gab Auftrag, stieg empor nach oben.

In diesem etwas unklaren Mythos scheint ausgedrückt zu sein, daß Pedn mit den Menschen unzufrieden geworden war, und darum die Erde verlassen habe. Daß er einen Teil der Menschen in Tiere verwandelte, mag wohl eine Strafe gewesen sein.

Wie bereits erwähnt, ist Ta Pedn weiß von Farbe, ebenso auch Manoid. Čapoñ (oder Kakuh) ist schwarz, während Pa'ig (oder Baul) auch weiß ist. Pedn befindet sich mit seinen Enkeln im Himmel, während Manoid mit der Lepei in der Erde wohnt. Woher die Lepei stammt, wird nicht gesagt.

Aus den Angaben Djeleis geht folgendes deutlich hervor, daß anfangs Pedn allein da war mit seiner Frau Manoid. Sie haben nicht die Erde geschaffen und auch nicht die Sonne, die auch schon da war. Pedn hat aber den Menschen gemacht, und zwar aus Früchten, Tiere, indem er sie aus Menschen verwandelte. Er lebte eine Zeitlang auf Erden und ging dann zum Himmel empor, wohin er auch seine Enkel mitgenommen hatte, die beiden ersten Generationen, wie es scheint; Manoid ging aber in die Erde. Neben Pedn steht kein ihm Ebenbürtiger, da sein jüngerer Bruder, der Herrscher im Reiche der Finsternis (Kalégn), ein Hala ist. Alle anderen Himmelsbewohner sind Geschöpfe Pedns.

Was mir Timun, der erste Gewährsmann der Kensiu, über die Verwandtschaft der Himmelsbewohner sagte, füge ich der Vollständigkeit halber hier bei, obwohl es verwirrend wirkt. Timun selber war sich nicht klar und gab mir zu verschiedenen Zeiten verschiedene Angaben. Zeitlich liegen sie vor denen Djeleis. Timun hatte die Gewohnheit von Pedn zu sprechen, während ich stets nur von Karei redete. Er ging dann auf meine Sprechweise ein, doch führte er immer wieder den Pedn ein. Damals waren mir die Kensiuanschauungen noch nicht klar geworden. Er nannte: Begdjeg mit Djamoj als Frau, Kaei mit Čalog resp. Djalan, Eg'ong mit Djalan, Kelbö mit Baig. Ta Pedn mit Djamoj resp. Minang. Manoid steht allein. Sie ist die Großmutter von Čalog und Čakoi.

Ein andermal nannte er folgende Paare: Begdjeg mit Djalan, Ta Pedn mit Tibös. Čapoñ (der Jüngste) mit Djamoi und Kaei mit Minang.

Daß bei solchem Widerspruch keine Klarheit möglich war, liegt auf der Hand. Zur Klärung half auch der Mythos nicht, welcher erzählt, wie Minang die Frau Kaeis wurde.

<i>Ja</i>	<i>Minang</i>	<i>u</i>	<i>bai</i>	<i>takob,</i>	<i>u</i>	<i>dägn wogn</i>	<i>u</i>	<i>ciwe</i>
Großmutter	Minang	sie	grub	Wurzeln,	sie	sah	Kind	ihres, es stieg
<i>käpign.</i>	<i>Dja alē</i>	<i>djenter,</i>	<i>köb wogn.</i>	<i>Dägn dägn</i>	<i>Kaei,</i>	<i>Kamin</i>		
empor hoch.	(Ja Minang)	stieg hoch,	folgte	Kind.	Er sah	Kaei,	?	

kurd *Knech* *Kaei.*
wurde Weib Kaeis.

Das erinnert in etwas an die Erzählung der Kenta von Kaei, der Krähe und ihren Kindern.

Timun sagte auch, daß Pedn bei sich eine Katze habe, welche, wenn er sie auf die Erde ließe, ein großes Unglück anrichten würde, wovon sich die Semang sehr fürchten. Pedn macht den Donner und schleudert die Blitze, wenn er auf die Menschen böse ist. Um ihn zu besänftigen, bringen die *Meni* das Blutopfer dar.

Djelei klärte mich ausführlicher auf. Unter Kaei verstehen die Kensiu das Donnerrollen, welches von Čapoñ, dem Enkel Pedns verursacht wird, indem er auf den *galogn* (Balken) *cinwes* schlägt und klopft. Alle Enkel Pedns, die mit ihm im Himmel sind, spielen derart auf dem *galogn*, wodurch großes Getöse verursacht wird. Pedn selber tut nicht mit, er schaut nur zu. Der Blitz ist der *Menang* (Glanz, Leuchten) von Čapoñ. Wenn es donnert, dann hat nach der Anschauung der Kensiu irgend jemand ein Vergehen gegen Pedn begangen. Dieser ermahnt die sündigen *Meni* unverzüglich Buße zu tun. Wenn man mit dem Blutopfer zögern wollte bis zum vierten oder fünften Donnerschlag über dem Lager, so setzte man sich der größten Gefahr aus, daß Wasserfluten (das *Henwe*) aus der Erde aufsteigen und Bäume über die Menschen fallen würden. Die Furcht davor drückt den Kensiu schnell das Messer in die Hand.

Bei den Kensiu hatte ich dem Blutopfer wiederholt beigewohnt, so daß ich die Zeremonie genau verfolgen und die dabei gesprochenen Worte hören konnte. Ich war eben daran, unter meinem Wetterschirm die am Tage aufgenommenen Lichtbilder zu entwickeln, als Donnerrollen hörbar wurde, wie so oft in den letzten Tagen. Das Gewitter kam schnell heran. Wie ich es vermutete, hob die Zeremonie des Blutwerfens bald an, obwohl das Gewitter nicht besonders stark war, es war aber über uns. Die Frau unter dem Wetterschirm nebenan rief

immer wieder: *Od, od!* Das veranlaßte mich alle Schalen stehen zu lassen und herauszutreten. Die Frau saß in der Hüttenecke vorn und warf mit einem Löffel aus Kokosnußschale die Blutmischung in die Luft. Das Erste goß sie jedoch auf die Erde, wobei sie sagte:

Odn ja bo da kejobn, je loi dusa je pe Pedn; je
Du dort Großmutter, du dort unten, ich werfe Schuld meine zu Pedn; ich

bajar, bja je ma od.
zahle, nicht ich bin übermütig.

Darauf warf sie die Mischung wiederholt in die Höhe und rief *Od!* *Od!* und murmelte dann

je bajar dusa je, bo ma kedn dusa, je bajar.
ich zahle Schuld meine, du (nämlich Pedn) nimm weg die Schuld, welche ich zahle.

Nun redete sie abermals Manoid an, indem sie den Rest auf den Boden goß:

Odn ja bo da kejobn, bach adjer kedjegn entegn
Du dort Großmutter, du dort unten, geh teile mit, möge hören mit Ohr

Ta Pedn, je bajar.
Ta Pedn, ich zahle.

Die Frau wandte sich zunächst an Manoid, indem sie sie um Hilfe, resp. Fürsprache bei Pedn anging; sie solle oben bekannt geben, daß sie das Sühneblut bereits ausgegossen habe. Dann erst wandte sie sich an den Donnergott selber, um schließlich nochmals Manoid anzuflehen.

Das Blut wurde derartig aus der Wade hervorgeholt, daß die Frau mit dem Stiele des Löffels die Wade klopfte, dann ein Taschenmesser mit der Spitze ansetzte, auf welches sie mit dem Löffelstiel klopfte. Das Blut quoll stark hervor. Das Messer hatte ich dem Manne der Frau gelegentlich geschenkt gehabt. Mit dem Messer schöpfte sie das Blut von der Wade ab und mischte es mit Wasser in einem bereitstehenden Bambus. Von dem Inhalt goß sie in den Löffel und vollführte das Blutwerfen, wie ich es eben beschrieben habe. Ich untersuchte sogleich auch die Wunde, die einen ziemlichen Ritz darstellte. Im Falle, daß kein derartiges Messer vorhanden ist, greift man zum Buschmesser, erklärte man mir. Es war nur diese Frau, welche das Opfer darbrachte. Man erklärt mir, daß eine Person das Opfer für alle im Lager darbringt. Fremde Personen aber, die zufällig im Lager sind, bringen es für sich selber dar. Hört der Donner trotz des Opfers nicht auf, dann geht eine weitere Person ans Werk. Es soll einerlei sein, ob eine Frau oder ein Mann das Opfer zuerst darbringt. Im Anschluß an diese Zeremonie lese ich in meinem Tagebuche: „Es wundert mich, daß hier keine großen Gewitter niedergehen, wenigstens habe ich noch keine solchen erlebt.“

Es ist darum kaum angebracht zu sagen, daß die Furcht vor dem Donner die Semang zu dieser Blutzeremonie treibt.“

Bei einer anderen Gelegenheit saßen Männer und Burschen bis spät in die Nacht vor meiner Lagerhütte und plauschten. Kaum waren alle zur Ruhe gegangen, da wurde Donnerrollen in der Ferne hörbar. Das heranziehende Gewitter war nur schwach. Schon beim zweiten Donnerschlag machte aber die nämliche Frau unter dem Wetterschirm nebenan Anstalten um das Blutopfer darzubringen. Von meinem Lager aus schaute ich bequem zu, wie sie beide Waden zunächst mit einem Bambus schlug und mit dem Messer auf die vorhin genannte Weise das Blut abzapfte, welches an der Wade herniederrann. Mit dem Messer schabte sie das Blut in eine Kokosnußschale. Inzwischen bemühte sich der Mann, ein Feuer anzufachen. Mit einer anderen Kokosnußschale schöpfte die Frau von der bereiteten Blutmischung, goß zunächst etwas zur Erde für Manoid, dann begann sie es in die Höhe zu schleudern, wobei sie aber in der Hütte hocken blieb. Laut ertönte nur das *Od! Od!* im Lager, so oft sie das Blut hochwarf, während sie den Rest des Spruches mit gedämpfter Stimme vor sich hinmurmelte. Was mir diesmal auffiel, war, daß die Frau Manoid bat, sie möchte hinaufgehen und *Ta Pedn* mitteilen, *Ta Pedn* der bei der Sonne ist.

Ich fragte den Ehemann der Frau, warum denn wieder gerade seine Frau das Blutwerfen vornehme und nicht jemand anderes. Der Mann erwiderte, daß sie heute abermals ein *telaidn* (Sünde) begangen habe. Da sie im Walde auf der Wurzelsuche war, habe sie einen Blutegel gequält. Dann fuhr er fort, daß auch er die Blutzeremonie werde vornehmen müssen, denn auch er habe eine Sünde begangen. Als sein Hund nämlich um die Mittagsstunde unter meiner Hütte herumstöberte und nach Nahrung suchte, war ihm eine Ameise in die Nüstern gekrochen, was den Hund veranlaßte, den Kopf wie rasend zu schütteln und zu prusten. Darüber hatte der Mann gelacht, derart hatte er ein Gebot *Pedns* übertreten. *Ta Pedn* ist erzürnt über seinen Enkel, darum donnert er, bis er die Schuld gut gemacht habe. So ging auch er daran, die Blutzeremonie auszuführen. Auch er zapfte sich das Blut von beiden Beinen ab. Beim Blutwerfen gebrauchte er ähnliche Worte wie auch seine Frau, nur daß er laut seine Sünde nannte: *dusa les* d. i. Schuld der Ameise wegen.

Noch ehe der Mann mit dem Blutwerfen begonnen hatte, war das Gewitter vorüber, trotzdem dispensierte er sich nicht von der Ausführung. Dieser Umstand und der andere, daß die Frau mit der Vorbereitung für das Blutopfer begonnen hatte, da das Gewitter noch in weiter Ferne war, brachte mich auf den Gedanken, daß das Donnerrollen nur als Mahnung *Pedns* an den Sünder aufgefaßt wird, sein

Gewissen zu erforschen. Das Opfer hat jedoch nur indirekt den Zweck, das Gewitter zu bannen; Pedn soll besänftigt werden. Ist er es, und er wird es durch das Blutopfer, dann gebietet er gewiß dem Donner Einhalt.

Sonderbarer Weise machte ich die Erfahrung, daß der Donner nicht lange nach vollführtem Blutopfer nachläßt. Das mag eine Eigenart der Gewitter im Innern der Halbinsel sein, daß sie nicht lange anhalten. Bei den Semang mag dieser Umstand dazu beigetragen haben, daß sie das Blutopfer und das Aufhören des Gewitters in einen ursächlichen Zusammenhang zueinander brachten.

Auch mit Djelei hatte ich Gelegenheit gehabt, ausführlich über das Blutopfer zu reden. Während des Blutwerfens betete er also:

Odn ja ja je Manoid, bah loi pantodn ćućo bo
 Du dort Großmutter, ja mein Manoid, geh hin zu sehen Enkel dein
Ćalog, Ćakoj, Puegn, Sud-Kelbö.
Ćalog, Ćakoj, Puegn, Sud-Kelbö.

Od, Od, samud blab, kedjegn letelwoel entegn bo, bja nja
 Oh, oh, nimm auf du selbst, höre genau zu (mit) Ohr dein, nicht ich
od, je bajar dusa bo, je entegn hapach bo, kedj hobn
 lüge, ich zahle Schuld deine, ich fürchte Donnerrollen, dein, nicht lasse stark
 (bei dir)

bo ilpal, manjebn kejobn entegn, Puteu Ćenoi.
 werden du Strickschwingen, Enkelkinder unten fürchten sich, die Puteu Ćenoi.

Kedj hobn gir, menang bo. Ha bja bo madägn dägn,
 Lasse nicht stark werden Donner, Blitz dein, Nicht Du mögest schauen,

bja lai kejobn bo? Ha bja bo ma djemagad, Ćenoi penjeb
 = nicht zusehen unten Du? Nicht magst Du gerührt sein, Ćenoi Enkel

entegn tagü bo. Jabobn entegn hapach tagü bo. Odn ja,
 fürchten Getöse Dein. Wir hier fürchten Donnergetöse Dein; Du dort

ja da kejobn, loi pantodn wogn ćućo bo, Ćalog, Ćakoi,
 Großmutter dort unten, geh nachsehen Kind Enkel Deine, Ćalog, Ćakoi,

Ta Kelbö.
 Ta Kelbö.

Demnach richtet sich auch bei den Kensiu das Gebet bei der Darbringung des Blutopfers zunächst an Manoid, die Frau Ta Pedns und Großmutter der Himmelsbewohner, die den Donner verursachen. Sie wird angefleht, hinaufzuziehen und die Himmelsbewohner, zumal die Enkel zurechtzuweisen, daß sie mit dem Donnern aufhören sollten und Ta Pedn anzuzeigen, daß man die Sühne für das Vergehen dargebracht habe. Es ist Ta Pedn selber, der das Blut in Empfang nimmt. Er kocht es und gibt es in die Fruchttdolden resp. Fruchtbäume, woraus viele Früchte hervorwachsen.

Wie die Djahai *lawaid Karei* sagen, so die Kensiu *lawaid telaidn*.

Der Sünden katalog bei den Kensiu ist wesentlich der gleiche wie bei den Kenta. Während man bei den Kenta alle Affenarten nicht verspotten darf (soweit sie gefangengehalten werden, natürlich), beschränkt sich dieses Verbot bei den Kensiu nur auf den *Berok* (Kokosnußaffen) und *daiaw* (Kerah)-Affen. Ebenso kommt kein *telaidn* zustande, wenn man den Vogel *saguoch* tötet.

Bezeichnend für die geistige Regsamkeit Djeleis und die Anschauung der Kensiu überhaupt ist seine Antwort, die er mir auf die Nachfrage gab, wie Ta Pedn die Sünden der Menschen sehen könne. Wir hatten gerade mitten im dichtesten Bambusbusch, der ringsherum mit Hochwald umringt war, ein neues Lager aufgeschlagen. Nur nach einer Seite hin konnte man über das Kleinholz in die Ferne blicken. Es war nahe am Siongfluß. Djelei führte mich in die Anschauungen über das Blutopfer ein. Ich fragte ihn, wie denn Ta Pedn, der doch oben am Firmamente säße, wahrnehmen könne, daß jemand eine Sünde begeht. Da wir doch im dunklen Walde darin sitzen, verdeckt durch ein dichtes Blätterdach, könne uns Ta Pedn doch unmöglich sehen. Darauf erwiderte Djelei mit feierlich ernster Miene: „Siehst Du den Berg dort drüben? er ist sehr weit von hier und zu den anderen dort ist es gleichfalls sehr weit. Für Ta Pedn sind all die Berge ringsherum und überhaupt alles ganz nahe aneinander, wie die Wetterschirme unseres Lagers hier. Ta Pedn geht zwischen durch und er sieht alles. Darum weiß er alles und kennt alle Sünden.“

Ähnlich wie für Ta Pedn der Raum nicht besteht, so auch für die anderen Himmelsbewohner und selbst für den Hala. Diese gleiche Anschauung war mir früher schon bei den Kenta begegnet. Hempelabn erzählte bei Gelegenheit über die Altvordern, daß für Ta Piago, welcher der Stammvater der Kenta ist und ein großer Hala, der Batu Ribn ganz nahe am Berge Jerei gelegen war. Beide Berge liegen heute mehrere hundert Kilometer auseinander.

Auch für den Kensiu ist es undenkbar, daß er beim Herannahen eines Gewitters das Blutopfer verweigern könnte, sobald er sich eines Vergehens bewußt ist. Im Widersetzungsfalle ist ihm und allen Menschen der sichere Untergang angedroht. Er glaubt bestimmt, daß das *Henweh*, die große Wasserflut, kommen und alles verschlingen würde, Bäume würden über das Lager stürzen und alles zertrümmern.

Hier anschließend seien die kurzen Nachrichten angefügt, welche ich über die Anschauungen der Djahai von Jarum in Patani sammeln konnte. Obwohl sie in Sprache den Perak Djahai gleich sind, ähneln ihre Sitten und Anschauungen doch mehr den Kensiu, denen sie auch näher wohnen, als ihren eigenen Stammesgenossen und mit denen sie

lebhaften Verkehr unterhalten. Das höchste Wesen heißt Ta Pedn, nicht etwa Karei. Es gelang mir nicht, Klarheit darüber zu bekommen, ob Ta Pedn und Karei überhaupt zwei verschiedene Personen sind. Ta Pedn steht jedenfalls im Vordergrund, Karei scheint nur den Donner, das Naturereignis zu bedeuten. Ta Pedn sitzt oben am Firmament, seine Frau aber, mit Namen Takel, wohnt in der Erde. Der Grundunterschied in den Anschauungen der Kensiu und der Jarum Djahai liegt darin, daß letztere Takel, erstere Manoid als Frau Ta Pedns nennen.

Das Blutopfer bringt man Ta Pedn dar, nicht etwa Karei, und zwar in der gleichen Art, wie ich es schon wiederholt beschrieben habe. Zunächst werden einige Tropfen auf die Erde gegossen für Takel, dann erst beginnt das Werfen des Blutes gegen Himmel, wobei gerufen wird:

O, todn ia, ba pensegn Ta Pedn, dusa adjin. Od, od,
Oh, du dort Großmutter, geh sage Ta Pedn, Schuld (ist) klein. O, o,

lawaid, tentu lawaid ie', dusa adjo', brenti-le!
Sünde, gewiß Sünde mein, Schuld klein, halte ein!

Ta Pedn nimmt das Blut in Empfang, reibt es mit den Händen und legt es auf seine Brust, wodurch es zum Cébuchsteine wird. Er haucht auf diesen Wunderstein wie der Hala zu tun pflegt und legt ihn dann beiseite. Daraus werden Baumfrüchte für die Menschen.

Als Vergehen gegen Ta Pedn zählten die Jarum Djahai auf: Verspotten des Berokaffen, Lachen über den Blutegel, die Mosquitos, Wasserschöpfen mit einem Topf usw.

Im Anschlusse sei eine eigenartige religiöse Zeremonie, der ich in Jarum begegnete, erwähnt. Wenn auch nur selten, kommen in diesen Gegenden Hagelwetter vor. Wenn es hagelt, sammelt man schnell einige Hagelkörner und verschluckt sie, wobei man in der Kehle einen eisigen (bitteren) Geschmack verspürt, wie die Semang sagen. Darauf wirft man einzelne Hagelkörner gegen Himmel für Ta Pedn, welcher sie auffängt und sie in die Fruchtdolden hineinlegt. Dadurch wird ein ausgezeichnetes Fruchtjahr, ein sogenannter *tahudn*, erzielt.

6. Die Orang hidop bei den Menri, Mos und Batek.

Die Menri, ein Semangstamm der östlichen Hälfte der Halbinsel, stehen sprachlich den Djahai am nächsten. Die Menri wissen, so weit ich unterrichtet bin, von Ta Pedn gar nichts. Sie kennen nur Karei, seine Frau Takel und deren Sohn Hanei, den Tiger. Kareis Name war ursprünglich Rindjen, mit anderem Namen heißt er auch Puteu. Karei ist sehr groß von Gestalt, hat zumal lange Gliedmaßen. Er kann seine Gestalt nach Belieben ändern und klein werden. Von Hautfarbe ist er

schwarz. Einmal traf Karei, damals noch Rindjen genannt, mit seiner Frau Takel und seinem Sohne Hanei zusammen. Er war von der Gestalt des Amang (Siamang)-Affen. Nachdem er ein Feuer angefacht hatte, wärmten sich alle drei daran. Bald drehte Karei dem Feuer den Rücken, bald die Vorderseite zu, bis er ganz durchwärmt war, dann stieg er zum Himmel hoch, wo er bis heute wohnt. Von dieser Zeit an hat er den Namen Karei. Seine Frau ging in das Innere der Erde, wo sie ihre Wohnung aufgeschlagen hatte, während Hanei die Wälder aufsuchte und zum Tiger wurde. Karei wird alt und wieder jung, wie der Mond; er kann nicht sterben. Einige Hala haben es sogar versucht, Karei zu töten, was ihnen aber nicht gelang. Wenn Karei seine Stimme erschallen läßt, dann donnert es. Das ist gewiß ein Zeichen, daß in jener Gegend, wo es donnert, irgend jemand ein *lawaid* (Sünde) begangen hat. Karei ermahnt die Sünder durch den Donner, ihre Schuld mit dem Blutopfer zu sühnen. Wie es Karei gewahr wird, daß jemand ein Vergehen begangen hat, scheint den Leuten nicht klar zu sein. Sie sagen aber, daß Karei einen Strick schleudert, den Blitz nämlich, durch dessen Leuchten er alles sieht; derart wird er auch die Sünde gewahr und beginnt zu brüllen, d. i. zu donnern. Karei straft einzelne Sünden, sei es durch den Tiger, der den Übeltäter zerreißt, oder durch bestimmte Krankheiten, andere müssen durch das Blutopfer gesühnt werden. Der Tiger (*ab*) ist Sohn Kareis und als solcher heißt er Hanei. Wenn irgend jemand vom Tiger zerrissen wird, so ist das Beweis genug, daß ein *lawaid* vorgelegen hat. Der Unglückliche war halt ein Bösewicht. Der Tiger gilt nämlich als Polizist, Henker Kareis, den dieser aussendet, um die Todesstrafe für einzelne Vergehen auszuführen. Wenn nach einem solchen Unglücke der Donner hörbar wird, müssen alle Lagerinsassen das Blutopfer darbringen. Diese Sünde nennt man *lawaid ab*.

Das Blutopfer wird genau in der gleichen Weise dargebracht, wie bei den anderen Semangstämmen auch. Man spricht dabei gewisse Formeln, wobei die Sünden, deren man sich erinnert und derenwegen man das Opfer darbringt, laut genannt werden. Ich habe dem Blutopfer bei den Menri niemals beiwohnen können. Eine beim Blutwerfen gesprochene Formel, die ich notieren konnte, lautet also:

Bö, bö, bö! lawaid, lawaid, lawaid, lawaid *talugn,*
 Bö, bö, bö! Sünde, Sünde, Sünde, Sünde wegen des Tausendfußes,

lawaid *lawen,* *lawaid* *djelau,* *lawaid*
 Sünde wegen des Blutegels, Sünde wegen des Blutegels, Sünde wegen des

kasa, *lawaid ab;* *je bajar lawaid!*
 Hirsches, Sünde wegen des Tigers, ich zahle die Sünde!

In dieser Formel sind eine Reihe von Vergehen genannt, die jenen gleichartig sind, welche wir bei anderen Stämmen bereits kennen gelernt hatten.

Das *leglug* (Verspotten) des *lawen* (Wegblutegel), des *djelau* (eigentlicher Blutegel), des *bawaid* (Berokaffe), des *djeleu* (Krahaffe) des *talugn* (Tausendfuß) wurden mir als Vergehen namhaft gemacht, die mit dem Blutopfer gesühnt werden müssen. In der obigen Blutformel ist auch der Hirsch genannt und auch der Tiger. Letzterer aber nur in dem bereits erwähnten Sinne, daß, nachdem jemand vom Tiger zerrissen wurde, das Blutopfer dargebracht werden muß und zwar von allen, während in allen anderen Fällen nur der Einzelne dazu verpflichtet ist. Dazu kommt noch als Neues das *lawaid koh*. *Koh* (*Kura-Kura* mal.) ist eine Art Schildkröte. Auch das *lawaid cêrmin* wurde ausdrücklich genannt. *Cêrmin* ist der Spiegel. Alle Semang kennen das Verbot, daß man im Freien nicht im Spiegel sich anschauen darf. Im Schatten des Windschirmes darf man es tun. Auf Übertretung dieses Gebotes steht bei den Menri das Blutopfer. Die schwarze Wespenart (mal. *tebuan*) von den Menri *tadjut* genannt, welche bei den anderen Semangstämmen durch ein Gebot des Donnergottes geschützt ist, wird von den Menri nicht respektiert. Man kann das Insekt ruhig töten, ohne sich zu verfehlen. Der Specht (*djelato*) ist ein heiliger Vogel, der nicht getötet werden darf, da er den Menschen die größte Wohltat erwiesen hat, indem er ihnen das Feuer verschaffte.

Der anderen Kategorie von Sünden, welche Karei mit Krankheiten straft, begegnete ich auch hier. Irgendwelche Annäherung zwischen Schwiegereltern und Schwiegerkindern verschiedenen Geschlechtes wird mit *Cemam* oder *petis sob* (Art Nierenleiden) bestraft.

Gebete an die Gottheit kennen die Menri ebensowenig, wie die anderen Stämme auch. Nur der Hala versteht es zu Karei zu beten, welcher in jedem Falle herbeigerufen werden muß. Sein Gebet besteht darin, daß er einen Spiegel oder Ring zum Himmel wirft und dabei jauchzt. Das ist unser *Semaian* (Gebet), sagte mein Gewährsmann. Wortgebete sind mir nicht bekannt geworden. Der Glaube an die *Cenoi* und den Hala ist Gemeingut aller Menri.

Anschließend folgen noch einige kurze Bemerkungen über die religiösen Anschauungen der abgetrennten Semanggruppen.

Die *Moni Tonga* oder *Mos* im Gebiete von *Patalung-Trang* kennen ein Wesen mit Namen *Kagei*. Er ist wie ein *moni* (Semang) und wohnt oben. Sie fürchten *Kagei*, weil er den *Kilad* (Blitz) sendet; wenn es donnert, so stopfen sie sich die Ohren zu. Auch schneiden sie sich das Schienbein auf, *gah komiegn*, bei welcher Gelegenheit sie das Blutopfer darbringen. Das Blut werfen sie gegen Himmel. Bei

dieser Zeremonie wird Kagei angerufen. Leider war ich nicht in der Lage, nähere Informationen zu erhalten, da meine Gewährleute zu sehr aufgeregt waren, und ich auch die Sprache nicht kannte. Auch das Siamesische als Dolmetschsprache war mir fremd.

Über den Glauben der Semang im südlichen Pahang, die Batek Nogn, zwischen Cheka und Kraufluß, kann ich mehr melden. Das höchste Wesen nennen sie *Keto*. Diese Semang kennen weder Ta Pedn noch Karei. Karei wird aber sonderbarer Weise von den anwohnenden Krau Jakudn zur Bezeichnung des Donners gebraucht. Den dortigen Semang jedoch ist das Wort völlig unbekannt. *Keto* ist ein *Batek* (Semang), groß von Gestalt und von schwarzer Hautfarbe. Seinen Körper bedeckt langes Haar; auch trägt er einen langen Bart. Er hat zwei Augen, die Sonne (*med Keto* Auge des Lichts) und den Mond. *Keto* wohnt oben; er ist gut. Man kann ihn nicht sehen, nur der Hala (hier *Puteu*) kann ihn treffen. *Keto* hat den Taogn und Tegn, zwei Brüder geschaffen, welche wiederum Berge und Steine machten. Aus den Steinen wurden Menschen. Näheres über die Erschaffung konnte ich nicht herausbekommen. *Keto* hat den Batek Gebote gegeben, die sie beobachten müssen und deren Übertretung er bestraft. *Keto* macht Regen und Sonnenschein; er macht den Tag und die Nacht. Er ist es, der auch donnert: *Keto o koff* oder *Keto o gigni* = *Keto* er donnert.

Den Batek hat *Keto* verschiedene Gebote gegeben, über deren Beobachtung er wacht und deren Übertretung er bestraft. Die Übertretung eines der Gebote nennen sie *terlaid'n* oder *djawaid Keto*. Eine Anzahl solcher Sünden, die ich erfahren konnte, stimmen mit jenen der Djahai überein. Die hier folgende Liste ist natürlich nicht vollständig.

1. *leglug*: = (auslachen, verspotten) *talog* (Kaka Affen),
2. *leglug kadje* (Schildkröte),
3. *leglug bawaid*,
4. *leglug haiam* (Huhn). Dieser Fall steht einzig da!
5. *leglug wö*,
6. *leglug pacat* (Wegblutegel),
7. *ceboh tobn* Wasser schöpfen mit einem Topf,
8. *kogn o ngog pedeh* *Ken'aid*.
Frau sie sitzt nahe am Schwiegervater.

Natürlich gilt auch das Verbot der Annäherung zwischen Schwiegersohn und Schwiegermutter.

9. *ei o ngog pedeh uogn* *kogn*
Vater er sitzt nahe an Kind weibliches.

Damit ist das gleiche gemeint, was wir auch bei den anderen Stämmen gefunden hatten, daß das angeschmiegte Schlafen der Eltern mit ihren erwachsenen Kindern verschiedenen Geschlechtes verboten ist.

Hat jemand ein derartiges Vergehen begangen, so muß er beim herannahenden Gewitter das Blutopfer darbringen. Die Ausführung ist nach der mir mitgeteilten Beschreibung und Vorführung genau die gleiche wie bei den anderen Stämmen auch. Das Blutopfer nennen sie *bis* oder *aloi* = werfen, schleudern. *Aloi mehom* werfen Blut.

Die Blutzeremonie wird mit folgenden Worten begleitet:

mehom, med Keto sekiadn dje opah. Ka mog un! berenti ka le!
Blut, Sonne viel ich schuldig. Laß es gut sein, halte nun ein!

Der Sinn dieser lapidaren Formel ist etwa: ich zahle meine Schuld an Dich, Sonne, ich habe vielerlei Schuld. Da ist Blut. Halte nun ein zu donnern. Nach einem solchen Blutopfer ist *Keto* zufriedengestellt und stellt das Donnern ein. Eine andere Art, den Donnergott zu besänftigen, ist Gesang. Wenn es donnert, fangen die Batek nämlich an zu singen, und *Keto* wird beruhigt. Meine Frage, was *Keto* mit dem Blute mache, beantwortete man: *Keto o am mehom batek*. *Keto* trinkt das Blut der Menschen. Auch darin nähern sich die Batek den Djahai, welche ja behaupten, daß sich *Karei* damit salbe. Von einem besonderen Gebet an *Keto* außer bei Gelegenheit des Blutopfers habe ich bei den Batek auch nichts in Erfahrung bringen können. Sie verneinen es. Nur der Puteu bringt *Keto* durch Zuhauchen Spiegel als Gabe dar.

Wie alle anderen Semang kennen auch die Batek die Lichtwesen oder Elfen, hier *cinwai* genannt (sonst *Ĉenoi*). Sie wohnen beim *Keto* und sind gut. Auch der Glaube an den Priestermediziner, Puteu genannt, wird allgemein festgehalten.

7. Die Orang hidop bei den Ple-Sakai.

Eigentlich wären damit die religiösen Anschauungen der Semang, welche Bezug nehmen auf die Orang hidop, geschildert. Da aber diese Wesen der Semang auch unter den Sakai auftauchen, scheint es geboten, die Spur auch dorthin zu verfolgen, da zu erwarten ist, daß neue Momente, die zu ihrer tieferen Erfassung beitragen, entdeckt werden könnten.

Schon Keladi, mein Djahai-Gewährsmann, hatte einen Mythos mitgeteilt, den ich erst hier anführe, weil er tatsächlich von den Ple-Sakai stammt. Der Mythos handelt von *Karei* und *Ple*.

Im Anfange waren nur zwei Menschen auf Erden, der eine hieß *Karei*, der andere *Ple*. Sie wohnten in einer Pflanzung (Waldrodung, *ladang, selai*). *Karei* war falsch zu *Ple*. Als dieser auf einem Baum-

stumpf mitten in der Rodung saß, zündete Karei die Pflanzung an, damit Ple darin verbrenne. (Der Grund dieser Heimtücke wird nicht angegeben.) Da Ple sich ringsherum vom Feuer umgeben sah, fing er vor Angst an zu zittern. Da er aber ein großer Hala (Medizinmann, Zauberer) war, so sprang er durch das Feuer hindurch und ging gerettet in seine Hütte. Karei kam zur Hütte Ple's um nachzusehen, ob er etwa tot sei. Als Karei eines Tages baden ging, stellte ihm Ple eine Falle, denn er wollte sich rächen. Er stellte einen großen Fischkorb (*Kacar*) ins Wasser. Karei schwamm und fing sich im Korb, aus dem er sich nicht befreien konnte. Sieben Tage lang ließ ihn Ple darin, bis Karei starb. Dann ergriff Ple einen Tapos-Stengel (*tapos* steht vielfach im Ansehen einer Medizinalpflanze) und stieß damit Karei in den Rücken, wodurch Karei wieder lebendig wurde. Die Feindschaft war damit aber nicht erledigt. Karei hinterging abermals den Ple. Da sie beide am Wasser standen, stieß ihn Karei ins Wasser. Ple paddelte sich heraus und verfolgte Karei, der vor ihm davonlief. Die Hetz ging über Berg und Tal. In der größten Not, als dem armen Karei der Atem ausging, stieg er zum Himmel empor. Ple kehrte darauf in seine Pflanzung zurück, er soll aber später auch zum Himmel emporgegangen sein. Zur Erklärung des Mythos forschte ich nach dem Namen des Ple und was er sei. Keladi sagte, es sei ein *Orang bukit*. Die *Orang bukit*, oder mit dem eigentlichen Namen Ple, sind der Nachbarstamm der Djahai, ein Sakaistamm. Ple ist demnach der Stammvater dieses Stammes. Keladi konnte sich anfänglich seines Namens nicht mehr entsinnen. Später nannte er ihn *Bungsu*. Bungsu ist malayisch und heißt so viel wie der jüngst Geborene.

Wie aus dem Folgenden klar wird, heißt er bei den Ple *Pel' uig* und wird von den Ple als ihr Stammvater angesehen, während sie Karei als den Stammvater der Semang bezeichnen.

In diesem Mythos werden die beiden zwar noch nicht als Brüder genannt, wohl aber tritt der Gegensatz und der Streit zwischen beiden bereits in den Vordergrund, wodurch ihr gegenseitiges Verhältnis stets gekennzeichnet ist.

Sechs Monate später hatte ich Gelegenheit, bei den Ple-Temiar selber die Anschauungen näher kennen zu lernen. Am *Bukit Le'la'* jenseits des Gebirges in Kelantan am Sungei Prias hörte ich folgenden Mythos: Es waren zwei Brüder, der ältere hieß Karei oder Enku', der jüngere Pefuig. Pefuig war es, der eine Pflanzung anlegte. Auch Karei hatte sich eine Rodung angelegt. Beide hatten bislang noch nichts gepflanzt. Sie berieten mitsammen. Karei legte Feuer an die ausgedorrte Rodung, so daß Pefuig, der mitten darin saß, verbrannte und zu Boden fiel. Seine einzelnen Körperteile wurden zu verschiedenen

Knollenarten und Pflanzen. Seine Ohren zu Tabak, seine Augen zu Mais, seine Knie zu Keladi, seine Zehen zu Zuckerrohr, sein penis zur Süßkartoffel. Pefuig (bereits tot!) schnitt zum Überfluß seine eigene Brust auf und verstreute sein Blut bald hierhin, bald dorthin, woraus verschiedene Getreidearten (Reis und *Skoe*) wurden. Hernach verschwand Pefuig. Nach seiner Untat kehrte Karei heim, kam aber von Zeit zu Zeit zur Pflanzung zurück, um nachzuschauen. In seiner Freude darüber, daß alles so prächtig gediehen war, rief er aus: Das hast Du gut gemacht, Pefuig! Schließlich sehnte er sich aber doch nach ihm zurück und rief nach ihm. Da kam der Vogel *Berai* und schrie: *Hehä, hehä!* Schließlich kam Pefuig doch zurück und beide Brüder kehrten heim. Später hat sich Pefuig mit Karei überworfen, weil dieser die Menschen in einer Weise begrub, daß sie nicht mehr zum Leben wiederkehrten. Das war dem Pefuig gar nicht recht und er verließ die Erde. Seit dieser Zeit will er mit Karei nichts mehr zu schaffen haben. Er wohnt oberhalb Kareis am Himmel, er ist gut zu den Menschen, während Karei böse ist.

Bei der gleichen Gelegenheit erfuhr ich, daß Karei schwarz, Pefuig, der auch *Jang Remei* genannt wird, braun sei, und zwar „wie wir“, sagten die Temiar.

Kareis Frau heißt *Nago*. Seine Kinder sind *Tanog* (Libelle? und *éebreb* (Kl. Libelle?), *Rasud* (Schlange mit rotem Kopf und rotem Schwanz) und die *baai* Schlange, die ähnlich aussieht, wie die *ular sawah* (Python). Der (*toh mentua*) Schwiegervater Kareis ist das *taleg* (*tebuan* Mal.), die uns bekannte schwarze Wespenart. Alle diese Tiere darf man nicht töten. Das ist *miéseg* (Sünde).

Am gleichen Orte wurde ebenfalls erzählt, wie Karei die Frau Pefuigs verführte, da diese jung, die seinige aber schon alt war. Deshalb hat ihm Pefuig nach dem Leben getrachtet.

Mein bester Gewährsmann bei den Ple war der *Raja Dalem*, ein noch junger Mann, der seine Hütte am Flusse *Djemhegn* in *Ulu Perak* hatte. Von ihm hatte ich schon verschiedenes über Karei erfahren bei Gelegenheiten von Unterredungen über das höchste Wesen der Ple, welches nämlich nicht Karei, sondern die *Ja Pudeu* (Großmutter Pudeu) ist. Karei ist offenkundig ein Eindringling.

Dalem erzählte: Als wir *Senoi* in diese Gegenden kamen, und nachdem wir unsere Pflanzungen angelegt hatten, kam auch Karei herzu und seine Brüder und sie begannen über uns zu herrschen.

Hier ist es mir darum zu tun, die Persönlichkeit Kareis kennen zu lernen, wie sie sich die Ple-Temiar vorstellen, so daß ich auf Mythen, die andere Persönlichkeiten, wie die *Ja Pudeu*, die *Asu* oder *Semei* zum Gegenstande haben, nicht eingehe.

Karei wird von den Ple darum als böse bezeichnet, weil er den Tod in die Welt gebracht hat. Als nämlich Pefuig der Stammvater der Ple (auch Tata Ple genannt), die Senoi allerhand Lebenskünste gelehrt hatte, da kam Karei dazu. Er nannte Pefuig seinen jüngeren Bruder, obwohl er keineswegs sein leiblicher Bruder war. Er nannte ihn nur so. Auch damals schon starben die Menschen, da Ja Pudeu mancherlei Krankheiten unter sie sandte. Pefuig trug die Toten jeweils aus der Pflanzung in den Wald hinaus, setzte sie im Baume aus und kehrte heim. Am Abend kamen aber die Toten wieder ins Lager zurück. Das beobachtete Karei, und da er darüber nachdachte, fand er, daß, wenn es mit dem Sterben und Auferstehen so weiter ginge, die Menschen bald zu viele würden und keinen Platz mehr fänden. Er sann auf Abhilfe. Als nun beim nächsten Todesfalle, diesmal starb ein altes Weib, Pefuig sich anschickte, die Leiche in den Wald zu tragen, da sagte Karei zu ihm: Bruder, lasse mich sie begraben. Er trug die Leiche in den Wald hinein und begrub sie in der Erde, so wie die Ple heute noch ihre Toten begraben. Die Tote kehrte nicht mehr zurück. Karei beweinte die Tote und ordnete auch die Totenklage für alle an, Monate lang durfte man nicht singen und sich nicht bekränzen. Erst nach drei Monaten war die Trauer zu Ende, so daß man wieder sich mit Kränzen schmücken und Feste feiern durfte. Von dießer Zeit nun kommen die Toten nicht mehr zum Leben zurück. Von da an datiert auch das *Hukum* Kareis unter den Sakai, früher war es unbekannt. Als nun Pefuig sah, was Karei angerichtet hatte, daß nämlich die Toten nicht mehr zum Leben zurückkehrten, war er sehr mißgestimmt gegen Karei, so daß er von ihm weg in den Himmel hinaufging.

Nach Dalem sendet nicht nur Ja Pudeu Krankheiten unter die Menschen, sondern auch Karei, aber nur bestimmte, wie z. B. das Rheuma. Karei gab aber auch die Medizin dafür an. Karei hat die Ple auch das Herstellen der Ornamente am Blasrohr (Kämme kennen die Ple ja nicht) gelehrt. Die Herstellung und das Tragen von Waffen haben die Ple von Karei und Pefuig gelernt, nur der Bogen ist vor nicht langer Zeit von den Djahai übernommen worden.

Ursprünglich hatten die Ple ihr Getreide, das Skoe, in die Hütten eingebracht und darauf gewohnt. Derart drosch sich das Getreide von selber mit der Zeit aus. Da kam Karei dazu und sagte, daß dieses nicht angehe. Es seien Männer und Frauen genug da, die sollten das Getreide ausdreschen. Er selber machte den ersten Mörser (*gul*), den man noch heute, nachdem er zu Stein geworden ist, mit anderen Reliquien Pefuigs am Senjotfluß, einem Nebenfluß des Kelantanflusses (Nenggiri) in Ulu Kinta zeigt.

Dalem redete stets in recht wegwerfendem Tone von Karei. Karei habe nichts geschaffen, sagte er, Ja Pudeu habe alles gemacht. Am Ende der Zeiten wird auch Karei zugrunde gehen.

Schon gleich zu Anfang meines Aufenthaltes unter den Ple am Kerlas erhielt ich Kenntnis von der Zeremonie des Blutwerfens. Ein gewisser Gemu machte mir diese auch vor. Es ist ein Sühnopfer für bestimmte Verfehlungen gegen Kareis Anordnungen. Gelegentlich schaute ich am Djemhegn der Jugend zu, wie sie sich beim Baden im Flusse vergnügten. Nicht lange hernach wurde der Donner hörbar, wozu Raja bemerkte, daß Karei böse sei, weil man im Bade zu ausgelassen war.

Am Bukit Lé'la' fühlten sich verschiedene Frauen veranlaßt, sich messen zu lassen, nachdem ich ihnen kleine Spiegel zum Geschenk gemacht hatte. Nicht lange hernach kam ein Gewitter heran. Mit sichtlichem Vergnügen beobachtete ich, wie die Stimmung unter den Leuten immer düsterer wurde. In der großen Kommunalhütte, wo gegen sechzig Personen zusammen waren, wurde es immer stiller. In der Ferne grollte aber der Donner durch die Gebirgslandschaft. Den Hausherrn und andere, welche in meiner Nähe saßen, fragte ich nach der Ursache des Gewitters. Da erwiderte einer: Das Tier (*menatang*) dort oben zürne, weil die Frauen viele Spiegel erhalten hätten, was ihm nicht recht sei, und darum donnere es. Ich erkundigte mich weiter nach dem Namen des (*menatang*) Tieres. Man weigerte sich anfänglich, ihn zu nennen, da man es während des Gewitters nicht tun dürfe. Als ich aber drängte, nannte man ihn. Sein Name heißt *Enku'*. Als ich nach Karei fragte, gab man zur Antwort, daß *Enku'* und Karei derselbe sei. Sein Mund sei sehr groß (man machte ihn vor), seine Stimme sei der Donner. Der Blitz ist das Öffnen seiner Augenlider. Ich wartete, ob das Blutopfer dargebracht werden würde und erkundigte mich auch danach: „Warte nur“, sagte einer, „wenn es heftig regnet und donnert, dann wird es geschehen.“ Es kam nicht so weit, da das Gewitter an uns vorüberzog.

Beim Blutwerfen rufen die Temiar: *öb, öb, böw!*, was so viel heißen soll wie: „Du, du, es ist schon gut!“ Würde man das Blutopfer verweigern, so ließe Karei Wasserfluten aufsteigen, Bäume auf die Menschen stürzen und er würde einschlagen.

Die Ple in Perak kennen den Namen *Enku'* nicht. Ihnen ist nur Karei bekannt, die Temiar jenseits der Gebirgskette kennen ihn unter beiden Namen.

Nach Gemu (am Kerlasfluß) ist Karei klein und von der Gestalt eines Affen, dessen Körper ganz mit Haaren bewachsen ist. Wenn die Sonne scheint, wohnt er auf der Erde, wenn es aber regnet, verzieht er

zum Himmel. Er ist ein großer Herr, er läßt die Bäume stürzen und Fluten aus der Erde hervorsteigen.

Ich hatte keine Gelegenheit gehabt, dem Blutopfer bei den Ple beizuwohnen. Hierin muß ich mich ganz auf die Aussagen meiner Gewährleute verlassen. Dalem sagte, daß beim herannahenden Gewitter jeder, der sich eines Vergehens gegen Karei (nicht etwa gegen Ja Pudeu) schuldig weiß, die Blutzeremonie ausführen muß. Geht ein Gewitter in der Gegend nieder, so wird in der Gemeinde nachgefragt (die Leute wohnen gewöhnlich in einer großen Kommunalhütte zusammen), wer eine Sünde auf dem Gewissen habe. Eine Sünde vergißt man nicht, behauptete Raja. Die sich schuldig Fühlenden gehen dann ans Werk. Der Vorgang der Zeremonie ist genau der gleiche wie bei den Semang auch. Ist aber niemand da, der eine Schuld zu büßen hat, dann schleudert irgend jemand Asche vom Herde in die Luft. Karei ist befriedigt und hört auf zu donnern, es sei denn, daß jemand in der Nachbarschaft das Sühnopfer darzubringen hat.

Das Blutwerfen wird mit folgenden Worten begleitet:

Öb, Öb, oböi miseg, ha leglign, ha degn dög, ha perpau
 Öb, Öb, werfe Sünde, du verschlingst, du machst die Flut, du stürzest
 (nämlich in der Flut)

bicech, ha perpau gempas; miseg ie tē, öb oböi,
 Baumriesen, du stürzest Riesenbäume; Sünde mein hier du, ich werfe (Blut),
ie baiar i semug, darah mörln ie baiar, ha lagn esos.
 ich zahle ich blase weg, Blut gutes ich zahle, du mögest nicht wiederkehren
 (jangan lagi mari).

Eine andere aber ähnliche Formel lautet also:

Öb, öb öb ha lig ha Karei, miseg, miseg, ha Karei, ha perpau
 Öb, öb öb du verschlingst du Karei, Sünde, Sünde, du Karei, du stürzest
djehu, ha kebös sen'oi ha leglig. Öb, öb ha hedug ha
 Bäume, du tötest Menschen, du verschlingst. Öb, öb du stürzest (Bäume) du
rengregn, ha Takel, ha ig'noign ha Tanögn, ie
 stürzest (sie ins Wasser), du Takel, du sei doch nicht böse, du Drache, ich
baiar, ie somag.
 zahle, ich bitte.

Karei, Takel und Tanögn, denen wir hier begegnen, hatten wir schon bei den Semang kennen gelernt. Nach meinem Gewährsmann soll Takel Mann und Frau zugleich sein, die in der Erde wohnt und die Wasserfluten aufwallen läßt. Mit Achselzucken beantwortete man die Frage nach der Verwendung des Blutes seitens Karei. Was Karei mit dem Blute macht, wird nicht gesagt. Der Blitz ist nach Ansicht der Ple ein Strick Kareis, mit dem er zumal um hohe Bäume herumspielt. Mit Vorliebe trinkt er nämlich Baumsäfte, darum findet man oft von

Karei gespaltene Bäume, denen er den Saft abgezapft hatte. Vor dem Blitz als solchem haben die Ple keine Angst, wohl aber vor der Stimme Kareis, dem Donner. Ist der Blitz weit, so ist er weiß, in der Nähe ist er rot. Wenn es in der Ferne donnert, so spielt Karei, sagen die Ple. Vielleicht sei auch Hochzeit im Himmel und Karei singt. Große Wasserfluten würden die Menschen hinwegspülen und die *batu Kareis* (Steine Kareis = Hagel) würden vom Himmel fallen, wenn jemand sich sträubte, das Blutopfer vorzunehmen, falls er sich schuldig fühlt.

Die Ple glauben gleichfalls an die *Ćenoi*, die Elfen, welche nach ihnen in Blumen wohnen. Es gibt *Ćenoi* der Gottheit *Ja Pudeu*, solche die auf Bergen, im Wasser und überall wohnen. Sie wohnen auch im Hala. Der Glaube an den Hala (Medizinmann) ist gleichfalls allgemein verbreitet, doch ist letzterer mit jenem der Semang nicht völlig identisch. Von *Ćenoi Kareis* hörte ich nirgendwo etwas, wohl aber von einer *lingua sacra* der *Ćenoi*.

Außer dem Blutopfer, das im ganzen Plegebiete verbreitet ist, wird sonst in keiner Weise zu Karei gebetet. Wohl werden Karei Spiegel zugeschickt, die er angeblich verschlucken soll. Er ist sehr eifersüchtig auf alle, die sich in der Frühe im Spiegel beschauen, oder die ihn außerhalb der Hütte gebrauchen, dies hat große Gewitter zur Folge. Karei wird übrigens recht scheel angesehen, als eine Art Feind und Eindringling, der den Ple das goldene Zeitalter geraubt hat. Dennoch konnte Raja Dalem nicht umhin, von Karei zu sagen, daß, wenn er auch böse sei zu den Ple, so doch nur dann, wenn sie seine Gebote nicht gehalten haben. Von Karei redete er aber gar nicht gerne, um so lieber von Ja Pudeu und Pel'ug.

Die Grundgedanken der Pleanschauungen sind folgende:

1. Zwei Brüder stehen sich gegenüber, von denen aber ausdrücklich gesagt wird, daß sie keine leiblichen Brüder sind. Der ältere heißt Karei oder Enku', der jüngere Pel'ug oder auch Tata Ple. Von anderen Orang hidop, die wir bei den Semang kennen gelernt hatten, ist keine Rede, außer von Takel.

2. Karei ist schwarz, Pel'ug ist braun wie die Ple, er ist auch ihr Stammvater.

3. Karei kommt von außen hinzu, drängt sich auf und ein. Er bringt weder den Ackerbau, noch auch das Handwerk mit, beide haben die Ple von Pel'ug. Karei zwingt den Ple aber verschiedene Gesetze auf.

Karei ist der Herr des Donners, der das Blutopfer fordert, wenn man seine Gebote mißachtet hat.

Unschwer ist aus all diesem in Karei der Donnergott der Semang wieder zu erkennen, und zwar figuriert er als der Stammvater der Se-

mang, während Pefuig jener der Ple ist. Karei ist der ältere, Pefuig der jüngere, woraus die Schlußfolgerung gezogen werden darf, daß Karei und die Seinigen schon am Platze waren, als die Ple ins Land kamen, trotz der wiederholten Beteuerung, daß Karei sich unter die Ple eingedrängt habe. Karei und Pefuig werden als Kulturheroen zweier verschiedener Völker geschildert. Karei der Fremdling und Eindringling ist natürlich der Böse, der Widersacher, wie es nicht anders zu erwarten ist bei zwei Völkern, die sich gegenseitig befehden, wie es anfänglich die Sakai und Semang getan zu haben scheinen.

8. Die Orang hidop bei den Semai.

Verstreute, aber noch gut kenntliche Spuren des Glaubens an den Gewittergott reichen nach dem Süden hin bis zu den Semai, und zwar ist dieser Glaube in Pahang am Bertak-Telohn und Seraufusse greifbarer als bei den Semai im Batang Padanggebiet. Dort nennt man ihn Enku'; er soll so groß sein wie ein Berokaffe und schwarz von Farbe. Andere wieder behaupten, daß er die Größe des Bären habe und daß er mit einem schwarzen Fell bekleidet sei, wie der Bär auch. Übrigens sei er ein Tier mit zwei Füßen und zwei Händen.

Im Batang Padanggebiet hörte ich folgenden Mythos über Enku'. Auf einem Baume gewahrte Enku' viele hübsche Semaimädchen. Er verliebte sich in sie, kam heran und versuchte den Baum hochzuklettern. Obwohl sein Stamm voller Dornen war, kletterte Enku' nichtsdestoweniger hoch. Als er oben nach den Mädchen haschte, flatterten all die Schönen davon, sie waren nämlich zu Vögeln geworden. Enku' schaute nun in die Tiefe. Wie sollte er da hinunter? Unten gewahrte er seinen jüngeren Bruder, *Pinui* (Sturm) stehen. „Sag, Bruder, wie soll ich da hinunter?“ fragte Enku'. „So wie du hinaufgekommen bist“ lautete die prompte Antwort. Zunächst warf Enku' sein Lendentuch (*ilad*) hinab, welches, am Boden angelangt, zur Schlange wurde und davonringelte. Dann warf er den Köcher hinab. Dieser wurde zur Bambusratte (*dekang*). Schließlich kletterte er selber hinab, wobei er sich an den Dornen den Bauch arg zerkratzte. Unten angelangt, wollte Enku' weiter landeinwärts. Pinui verlegte ihm aber den Weg mit einem Balken. Wollte Enku' darüber steigen, so hob er sich, wollte er darunter hinwegkriechen, so senkte er sich. Es blieb ihm nichts übrig, als umzukehren und sich dem Meere zuzuwenden. Pinui aber zog ins Gebirge.

Ausdrücklich wird betont, daß Karei schwarz ist, während Pinui, der Herr der Winde, von heller Hautfarbe ist.

An der Mündung des Bertak kennt man den Donnergott unter dem Namen *Enku'*, *Bakawa* und *Batango*. Sein Rücken ist wie ein Stein,

seine Front und seine Gliedmaßen aber wie die eines Siamangaffen. Seine Augen sind schwarz wie Kohle.

Als ich im Kreise der Männer in ihrer Mitte saß und den Auseinandersetzungen über Enku' zuhörte, ließ sich eine Zirpenart nahe der Hütte hören. Es war nicht die gewöhnliche *riang riang*. Die Semai nennen sie *ngrel*. Bald zirpte sie hier, bald dort im schrillen Ton, der durch Mark und Bein ging. Es war gegen elf Uhr vormittags. Die Männer verstummten wie auf ein gegebenes Zeichen und ließen die Köpfe hängen. Die Frauen arbeiteten zwar weiter, redeten aber kein Wort. Ich ahnte nicht, daß das Zirpen und das plötzliche Verstummen und sonderbare Benehmen der Insassen in Zusammenhang ständen. Als ich mich erkundigen wollte, bedeutete mich der Penghulu zu schweigen. Nachdem das Zirpen aus weiter Ferne hörbar wurde, klärte man mich auf. Der Penghulu lispelte mir den Namen ins Ohr. Man darf seinen Namen sonst nicht nennen, denn es ist ein Kind Enku's, sagte er. Begegnet man ihm im Walde, so läßt man sich sogleich nieder, läßt den Kopf hängen und verdeckt die Augen. Beileibe darf man nicht nach der Zirpe schauen noch auch reden, wenn sie zirpt. Das wäre ein großes *terlaid* (Sünde), die mit dem Tode gebüßt werden müßte. Schon viele sollen dieserhalb gestorben sein.

Nach Angaben der Semai am Serau sieht Enku' wie ein Bär aus, hat schwarzes Fell und lange Krallen. All diese Stämme kennen Enku' als den Verursacher des Gewitters. Beim Heranziehen des Gewitters muß jedes Vergehen gegen Enku' durch das Blutopfer gesühnt werden, sagen die Serau-Sakai. Enku' donnert, wenn jemand eine Sünde (*terlaid*) begangen hat. Als solche gelten z. B. den Berokaffen verspotten, ein Ei im Feuer rösten u. a.

In einem solchen Falle nimmt man das Blutwerfen vor. Der Penghulu machte es mir vor. Mit einem Bambusspieß schnitt er sich das Schienbein auf, bis Blut hervorquoll. In einen gespaltenen Bambus, der mit Wasser gefüllt war, tauchte er zuvor die Spitze des Messers ein. Das Blut mischte er mit dem Wasser und warf die Mischung wiederholt in die Höhe (*encau behib* = schneiden Blut) zunächst gegen Sonnenaufgang, dann gegen Sonnenuntergang. Zum Sonnenaufgang gewendet sagte er:

Buka peenglug korkena he terang langit, terang tanah.
Öffne ? ? du Schein am Firmament, Schein auf der Erde.

egn mai bor, egn mai senang, egn mai betul.
Ich (bin) Mensch gehorsamer, ich (bin) Mensch guter, ich (bin) Mensch gerader.

Upaha he, he djog!
Tribut dein, du verziehe!

Der Sinn dieser Formel ist etwa: Siehe, ich gehorche gern, ich bin kein böser, sondern ein guter Mensch. Hier ist dein Tribut, lasse mich nun in Ruhe und gehe anderswohin. Gegen Norden gewendet rief er: *Buka terang langit*: öffne, (komme hervor) Licht des Firmaments. Den Rest der Blutmischung goß er auf die Erde auf sechs Stellen hin, ohne ein Wort zu sagen. Dieses ist für den *nanga*, den Drachen, der die Fluten aus der Erde aufsteigen läßt. Vor dieser Blutmischung hat der Drache Angst und flieht. Ehe man mit dem Blutopfer anhebt, bespricht ein Hala, falls er am Platze ist, die Mischung, sonst mischt man es mit dem Pulver der wohlriechenden Wurzel *kerdja* (mal. *halia*) und mit *kunjit*. Wollte jemand sich weigern, das Blutopfer vorzunehmen, so käme Enku' herab und die Menschen würden in Wasserfluten und großen Stürmen umkommen.

Die Batang Padang Sakai glauben, daß Enku' zu donnern anfangt, wenn jemand eine Sünde gegen ihn begangen habe. Als solche gelten: 1. Wegblutegel verbrennen. (Töten darf man sie wohl.) 2. Die Blutegel verspotten (*leglug*). 3. Eier im Feuer braten. 4. Eine Sünde ist es endlich, wenn jemand, der keinen Kittel hat, einen anderen, der damit bekleidet ist, deswegen verspottet.

Hat man sich dieserart vergangen, dann muß man gewärtig sein, daß Enku' während des Gewitters sich herabläßt, um einen zu fressen. Um sich davor zu bewahren, zündet man *hatap* (von der Strohdachdeckung) an und läßt den Rauch an der Tür hochsteigen. Dadurch wird Enku' beschwichtigt.

bitot satras kied Enku'. Verbrennen *hatap* für Enku'.

Der Donner ist das Gebrüll Enku's. Wenn er sein Maul aufreißt, um zu brüllen, geht die rote Mähne unter seinem Kinn auf (wie beim Hahn), das ist der Blitz.

9. Zusammenfassung.

Indem nun versucht wird, aus diesem Wust von verworrenen und teilweise sich widersprechenden Gedanken über die *Orang hidop* den Grundgedanken zu entwirren, so möge vor allem im Auge behalten werden, daß die Nachrichten bei verschiedenen Stämmen gesammelt wurden, die teilweise heute keinerlei Verbindung miteinander haben.

Wie bereits eingangs betont, ist die Phantasie der Semang sehr rege und schöpferisch; darum werden wir auf Einzelheiten, auf Nebensächliches weniger Gewicht legen dürfen. Der Kern aber, auf den es hier ankommt, scheint durchaus eindeutig zu sein. Der Kern und Mittelpunkt, um den das ganze Gewebe von Mythen und Sagen und Zereemonien gelegt ist, ist die Donnergottheit, die uns unter verschiedenen

Namen entgegentritt. Die Stämme vom Norden nach Süden durchgehend finden wir sie unter folgenden Namen: *Kagei*, *Ta Pedn*, *Kaei*, *Karei*, *Kaiei*, *Keto*, *Enkuí*, *Bakawa*, *Batango*. Bei einzelnen der nördlichen Stämme wird es sehr zweifelhaft, welcher der größere ist: *Kaei* oder *Ta Pedn*. Diese Donnergottheit können wir derart vom nördlichsten Punkte des Semanggebietes bis in das südlichste Sakaigebiet hin verfolgen.

Die Semang rechnen den Donnergott zu den *Orang hidop*, den Unsterblichen, von denen es zwei Kategorien gibt. Zur ersteren gehört der Donnergott und seine leibliche Verwandtschaft, zur zweiten die Hala und die Óenoiwesen, welche Geschöpfe des Donnergottes sind, jetzt aber mit ihm im Himmel leben. Der Donnergott hat eine Frau, welche bei den Kensiu, Djahai-Belub'n und bei den Sabub'n *Manoid* genannt wird. Bei den Djahai Jarum und den Menri heißt sie aber *Takel*. Die Kenta allein behaupten, daß *Manoid* die Großmutter des Donnergottes sei. Die Perak Djahai sehen *Takel* als Tochter des Donnergottes und seiner Frau *Manoid* an.

Man wird wohl kaum fehl gehen, wenn man unter beiden Namen nur eine Person vermutet, die nach dem einmütigen Glauben aller Semang in der Erde haust. Sie ist die Frau des Donnergottes. Ein Teil nennt sie *Takel*, der andere *Manoid*. Die größere Anzahl ist für den Namen *Manoid*. Diese Erdmutter, nennen wir sie *Manoid*, scheint ursprünglich mit der Donnergottheit verbunden zu sein, da auch sie mit dem Blutopfer unzertrennlich verbunden ist. Sonderbar mutet es aber doch an, daß sich der Donnergott sonst eine Himmelsfrau zu beschaffen trachtet, als ob er keine Gemahlin hätte.

Prüfen wir weiterhin die Stellung des Donnergottes in der Familie der *Orang hidop*, so finden wir ihn nicht nur als den Gemahl der *Manoid*, sondern auch als Vater von *Ta Pedn*, *Karpegn*, *Begreg* und *Takel*. So ist es wenigstens bei den Perak Djahai, bei denen er *Karei* genannt wird. Von *Takel* können wir füglich absehen, da wir sie mit *Manoid* identifizieren. Wichtiger ist die Stellung *Ta Pedns*. Das ist der einzige Fall, daß er als Sohn der Donnergottheit ausgegeben wird.

Bei den Sabubn sind *Karei* und *Ta Pedn* ein Brüderpaar, ebenso bei den Kenta. Bei letzteren scheint jedoch schon ein Zweifel obzuwalten, ob es sich um zwei Personen oder nur um eine unter zwei Namen handelt. Die Kenta widersprechen sich darin. Nimmt man hinzu, daß in der *lingua sacra* statt *Kaei Ta Pedn* gesagt wird und erwägt man ferner, daß nach Ansicht der Djahai und der Sabubn nicht *Karei*, sondern *Ta Pedn* der Schöpfer ist, so wird man über die gegenseitige Stellung des Brüderpaares noch mehr mißtrauisch. Man vermutet unwillkürlich eine Verschiebung der Rollen.

Die Sachlage verschiebt sich aber durchaus zu Gunsten Ta Pedns, wenn man bedenkt, daß bei den Djahai-Jarum Ta Pedn der Donnergott ist, nicht Karei, von welchem überhaupt nicht geredet wird, und daß die Kensi unzweideutig erklärten, daß Ta Pedn und Karei ein und derselbe sei. „Am Perak nennt man ihn Karei, wir aber nennen ihn Ta Pedn“, sagte Djelei. Karei bedeutet den Donner, der Herr des Donners ist aber Ta Pedn.

In seinem Eifer verstieg sich Djelei sogar zu dem Ausruf: „Dann haben dich eben alle betrogen“, als sie nämlich den Donnergott Karei nannten und Ta Pedn als seinen Bruder oder seinen Sohn bezeichneten.

Betrogen hat mich gewiß niemand. Die Sachlage verhält sich vielmehr so, daß der Donnergott bei den Semang ursprünglich Ta Pedn hieß, wie ihn heute noch die nördlichsten Stämme nennen. Ta Pedn macht den Donner, jenes Naturereignis, vor dem der Semang die größte Furcht an den Tag legt. Allmählich mag es dahin gekommen sein, daß man den Donner selber personifizierte (Donner = Karei) und an die Stelle Pedns setzte. Ta Pedn wurde beiseite gedrängt, er nahm die zweite Stelle ein und wurde entweder zum jüngeren Bruder oder zum Sohne Kareis, des personifizierten Donners. Seine ihm von Haus aus zukommende Schöpferkraft ist ihm aber erhalten geblieben; er ist der Erschaffer, nicht Karei, wenigstens bei den meisten Stämmen.

Das wäre ein psychologischer Grund für die Umstellung der Rollen Ta Pedns und Kareis. Ich glaube, es läßt sich noch ein äußerer Grund anführen. Die Sakai (Ple) reden so viel von den beiden Stammesvätern oder Kulturheroen Karei und Peluig. Mich will dünken, daß diese Anschauung auch zu den Semang durchgedrungen ist, und zwar auf der Westseite der Halbinsel über die Sabubn zu den Kenta. Gerade die letzteren scheinen mir intensiv von der Plekultur beeinflußt zu sein, auch wenn sie heute durch die Sabubn von jenen getrennt sind. Es ist gar nicht so unwahrscheinlich, daß die Kenta früher einmal mit den Ple in Berührung standen am Kinta- (Semang: Genta) Flusse, wo heute ein Teil der Ple sitzt. Von diesen mögen sie nach dem Norden verdrängt worden sein. Auf Beeinflussung wäre eben die Schaffung des Brüderpaares Karei und Ta Pedn zurückzuführen; letzterer ist niemand anderer als Peluig, natürlich umgeformt nach den Ideen der Semang. Ta Pedn spielt ja immer den Gutmütigen, der den Menschen hilft gegen den harten und strengen Karei (vergleiche auch die Berichte Vaughan Stevens über Karei und Ple).

Daß Ta Pedn bei den Djahai zum Sohne geworden ist, mag noch eine Stufe weiterer Entwicklung sein. Weiter nach dem Süden bei den Menri-Semang verliert sich Ta Pedn vollständig. Ebenso auch bei den Sakai, soweit sie Semanganschauungen überkommen haben. Der Donner-

gott Ta Pedn wird stufenweise abgebaut zu Gunsten der Naturerscheinung des Donners, den er bewirkt. Aus Ta Pedn wird Karei.

Was die beiden anderen Personen angeht, die als Söhne oder Brüder Kareis genannt werden, so ist im Auge zu behalten, daß sie nur selten erwähnt werden. Karpegn wird bei den Djahai erwähnt und einmal auch bei den Sabubn als Kapign. Sonst erinnere ich mich nicht, diesen Namen irgendwo gehört zu haben. Begreg finde ich wieder bei den Kenta, er erscheint als Bruder Kareis, wo er als der Beherrscher des Ligoï, des Ortes der Winde und der Finsternis gilt. Von ihm ist aber so wenig die Rede, daß man doch zweifeln muß, ob er nicht der anderen Kategorie der *orang hidop*, zuzurechnen ist. Gelegentlich wird er ja auch Hala genannt und ist identisch mit Kalégn der Kensiu.

Somit bleiben uns von der ersten Kategorie der *orang hidop* nur zwei übrig, die sich als Semanggottheiten präsentieren, Ta Pedn (später Karei genannt) und seine Frau Manoid (teilweise auch Takel genannt). Ta Pedn wohnt im Himmel, Manoid in der Erde. Er sitzt auf dem *galogn*, der auch der Sonne als Reiseweg dient auf ihrer Wanderung vom Osten nach Westen. Pedn ist wohl kaum die Sonne, obwohl er ihr gewiß nahe steht. Dafür spricht z. B. was uns Skeat über die Auffassung der Kensiu sagt, daß ein großer Feind Pedns, der Vogel Kakuh sei, der im Westen wohnt. Das ist der nämliche Vogel, von dem die Kenta sagen, daß er am Abend die Sonne verschlinge, um sie am Morgen wieder von sich zu geben. Man nehme dazu auch die Schlußbitte bei dem einen Blutopfer der Kensiufräule: Manoid möge hinaufgehen zu Pedn, der bei der Sonne ist. Pedn trägt auch Mondzüge an sich, wenigstens bei einzelnen Stämmen, so den Kenta, das scheint aber sekundäre Beeinflussung zu sein. Bei den Menri heißt es ausdrücklich: Karei wird alt und wieder jung, wie der Mond. Pedn, das höchste Wesen der Semang, faßt man am besten als Urheber und Lichtgott auf, er wohnt ja diesseits, wo das Licht ist, wie es ausdrücklich betont wird, während Begdieg im Reiche der Finsternis herrscht. Zu dieser Auffassung paßt auch sehr gut, was die Batek Nogn über das höchste Wesen sagen. Sie nennen es Keto, das Licht schlechthin, wozu die einzigartige Anschauung unter den Semang hinzukommt, daß er die Sonne und den Mond als Augen hat. Sonderbarerweise erfuhr ich bei den Batek nichts über Manoid. Ob Keto etwa keine Frau hat?

Über die Eltern Pedns sind Nachrichten recht spärlich und unzuverlässig. In einem Falle bei den Kenta ist die Rede vom Vater und von der Mutter Kareis, obwohl auch wieder von denselben gesagt wird, daß Karei resp. Pedn schon da war, als noch gar nichts war als nur seine Frau und die Sonne. Die Djahai und die Menri wußten nichts über die Eltern Kareis (Pedns), das Gleiche gilt auch von Djelei, der

mich am besten über die Anschauungen der Kensiu informierte und der ausdrücklich betonte, daß Pedn keinen Vater und keine Mutter habe.

Ist nun Ta Pedn der Urheber des Weltalls und der Schöpfer der Menschen? Mit einem absoluten Ja kann man die Frage nicht erledigen. Die Djahai sagen, daß er alles gemacht habe, Steine, Berge, Wasser, Bäume. Ob er aber den Menschen gemacht habe, das wußten sie nicht zu beantworten. Ebenso war auch das Wie der Erschaffung ihnen unbekannt.

Nach der Meinung der Kenta stammt die Erde nicht von Karei (Pedn), der Mistkäfer hat sie aus dem Urschlamm hervorgezogen. Karei hat aber die Menschen erschaffen, und er schafft auch die Früchte.

Eine ähnliche Anschauung fand sich auch bei den Kensiu. Die Erde hat Pedn nicht erschaffen, vielmehr stieg er auf die fertige Erde, die den Pflanzensamen in sich barg, hernieder. Er schuf aber den Menschen und die Tiere aus Menschen. Dennoch darf man Ta Pedn nicht als den Schöpfer schlechthin auffassen, er ist aber alleiniger Herr, der über die Geschöpfe verfügt; somit muß er gewißlich den Urhebern beigezählt werden. Ja, er ist auch der einzige dieser Art.

Die Menschen nennen den Donnergott *Ta* — Großvater, ebenso wie ihn auch die zweite Kategorie der Himmelsbewohner — die Stammväter der Semang und die Ónoi auch heißen. Bezeichnend ist es, daß man den Titel *Ta* gerne Pedn vorsetzt, wie Manoid den Titel *Ja* (Großmutter), während Karei meines Wissens niemals dieses ehrende Beiwort erhält. Immer und überall gelten die Menschen als Enkel Ta Pedns und der Manoid. Der Grund hierfür liegt aber nicht darin, daß die Menschen leibliche Enkel Pedns sind, da Pedn keinen Menschen gezeugt hat. Er hat die ersten Menschen geschaffen. Sonderbarerweise nennt ihn auch das erste Menschenpaar, das unmittelbar aus der Hand Pedns hervorgegangen war, Großvater, nicht etwa Vater. Pedn ist aber auch Gebieter und Herr. Er ist Gesetzgeber, über welchen der Semang keinen anderen mehr kennt. Pedn hat auch die Macht, die Beobachtung dieser seiner Gebote durchzusetzen. Die Strafe, welche er dem Übertreter androht, sind sofortiger Tod durch den Tiger, Krankheiten oder die Vernichtung des ganzen Menschengeschlechtes durch Stürme und Wasserfluten. Die Strafe richtet sich nach der Art der Übertretung.

Die Nichtbeobachtung besonderer Gebote strafft Pedn mit Krankheiten. Aber nicht alle Krankheiten gehen auf ihn zurück. Vielfach zieht man sich eine Krankheit auch auf ganz natürliche Art zu. So z. B. die Erkältungen, das Fieber, die Auszehrung. In keinem dieser Fälle hatte ich jemals gehört, daß diese als Strafe von Pedn verhängt worden wären. Wieder andere kommen zwar von Pedn her, ohne aber als Strafe intendiert zu sein. So z. B. bisweilen das paóog. Die dritte

Art sind aber von Pedn verhängte Strafen für verschiedene Vergehen, die bekannteste derartige Krankheit ist das Óemam, eine Art Rücken- oder Nierenschmerzen. Im letzteren Falle, und es scheint überhaupt bei allen von Pedn verursachten Krankheitsfällen der Fall zu sein, ist der Kranke verloren, wenn nicht ein Hala (Priestermedizinmann) zur Stelle ist, um ihn zu heilen. Nur dieser vermag die Gottheit zu bewegen, daß sie ihm den Weg zur Heilung des Kranken und auch die Medizin dazu angibt.

Die andere Art der Sanktionen besteht in der Forderung des Blutopfers, dieser so eigenartigen Zeremonie in der Völkergeschichte. Sich dieser Buße entziehen wollen, bedeutete das Hereinbrechen einer Katastrophe nicht nur für den Sünder, sondern für die Menschheit überhaupt. Man staunt über die absolute Forderung dieser Blutzeremonie auch für kleinere Vergehen, nach unserer Anschauung sogar für lächerliche Umstände. Die Unerbittlichkeit Pedns wird allgemein bei allen Stämmen behauptet. Das ist auch der Umstand, der den Semang oft zu der Bemerkung hinreißen läßt, daß Karei (Pedn) böse sei, eben weil er so grausam auf dem Blutopfer besteht. Welcher Art sind die Gebote und Verbote Pedns ihrem Inhalte nach? Die von mir gesammelten Beispiele sind so zahlreich, daß man aus ihnen einen Schluß ziehen können. Ich unterscheide zwei Arten von Geboten Kareis. 1. Solche, welche das soziale Leben der Semang regeln und 2. solche, die scheinbar auf indifferente Dinge und Vorgänge sich erstrecken, im Grunde aber der Erziehung des Individuums dienen. Die erstere Art haben sicherlich sittlichen Charakter. Sie regeln das Verhältnis der Kinder zu den Eltern, der Verwandten untereinander. Die Ehrfurcht vor den Eltern soll den Kindern eingepflanzt werden, darum dürfen sie familiäre Ausdrücke, die sie anderen gegenüber gebrauchen können, für ihre Eltern nicht anwenden.

Die Sittlichkeit im engeren Sinne wird bei dieser primitiven Gemeinschaft, die ja durch die Lebensweise auf einem sehr engen Raum zusammengedrängt ist, dadurch geschützt, daß z. B. das angeschmiegte Schlafen der Eltern mit ihren eigenen Kindern verschiedenen Geschlechtes, sobald diese ungefähr das fünfte Jahr erreicht haben, verboten ist. Die fast übertriebene Vorschrift der Meidung von Schwiegereltern und Schwiegerkindern verschiedenen Geschlechtes hat die nämliche Tendenz.

Die zweite Art der Gebote erscheint auf den ersten Blick jeden sittlichen Charakters bar. In der Tat ist es aber nicht der Fall. Das Verbot der Tötung einzelner Tiere hat seinen Grund darin, daß sie als solche angesehen werden, die den Menschen früher einmal eine Wohltat erwiesen hatten, wie z. B. der Specht, indem er den Menschen das Feuer brachte. Respekt vor dem heiligen Tiere Pedns ist Respekt vor Pedn

selber. Das Verbot des Quälens, Verspottens, sich Belustigens mit gefangenen Tieren eröffnet aber eine nie geahnte Tiefe des Semanggemütes. Einen Blutegel, der einen peinigt, kann man wohl töten, man darf ihn aber nicht peinigen. So denkt der Semang. Darum streift er ihn gewöhnlich mit einem Blatte ab und wirft ihn weg. Mit einem gefangenen Tiere aber spielen, nur um selber Freude und Vergnügen daran zu haben, ist nach Semangbegriffen eine Grausamkeit; noch grausamer aber ist es, wenn man über ein Tier in solcher Lage lacht. Die gefangenen Tiere sind dem Semang Familienglieder. Er könnte es nicht ansehen, wenn ein solches Tier geschlachtet würde; noch mehr, es ist ihm wider die Natur, auf Kosten eines solchen Tieres sich zu erfreuen. Damit ist nicht gesagt, daß der Semang nicht auch mit den Tieren grausam verfährt. Der Hund z. B. wird unbarmherzig geschlagen von Groß und Klein, das ist aber keine Sünde, denn es geschieht nicht aus Lust; das ist Strafe; sich aber an seinen Schmerzen vergnügen, darüber lachen, das ist *lawaid Karei*. Somit zielen diese Verbote auch auf die Erziehung des Urwaldmenschen, auf die Bildung seines Gemütes hin.

Die Abhängigkeit der Semang von Pedn ist eine offensichtliche. Das wird ein Semang mit Worten nicht sagen können, die angeführten Fälle tun es aber kund. Der Semang steht im Verhältnis zu Pedn wie das Geschöpf zum Schöpfer, soweit wenigstens direkte Aussagen über die Erschaffung des Menschen vorhanden sind. Ta Pedn ist sein Herr und Gebieter und sein Ernährer. Es wird ja ausdrücklich gesagt, daß er alle Früchte gemacht habe und sie jedes Jahr von neuem mache. Ja, die Ergiebigkeit der Früchte hängt von der Zahl der Blutopfer ab. Sein Herr und Gebieter ist er, weil er ihn mit einem Zaune von Geboten umgeben hat, die er beobachten muß. Die Nichtbeobachtung straft er hart und unbarmherzig.

Unbarmherzig ist vielleicht zu viel gesagt. Pedn ist ja auch barmherzig. Er verzeiht ja auch; einmal, wenn der Hala als Mittler zwischen den Menschen und Pedn tritt, indem er nämlich auf Geheiß Kareis die angedrohte Krankheit von den Schuldigen nimmt, und das andere Mal, wenn der Schuldige selber die geforderte Sühne entrichtet, indem er das Blutopfer vornimmt.

Als was muß man diese so eigenartige Zeremonie ansehen? Daß es durchaus nicht angeht, sie als magisches Mittel zur Beschwichtigung des Gewitters anzusehen, geht aus dem Vorhergehenden deutlich hervor. Es ist nicht an das Gewitter als Naturerscheinung gerichtet, sondern an den Gewittergott. Es soll den Gewittergott besänftigen, ihn bewegen, daß er mit dem Donnern einhalte. Aber warum donnert er denn? Weil er ungehalten ist über irgendeinen aus ihrer Mitte, der ein Vergehen begangen, eines seiner Gebote übertreten hat. Er selber

ist gekommen und steht dräuend über dem Lager, über dem Haupte des Sünders und brüllt ihn mit fürchterlicher Stimme an und fordert schnelle Sühne. Ja, sein Brüllen aus der Ferne regt niemanden auf, aber wenn er über den Häuptern steht und nach der Sühne ruft, dann wird der Waldmensch verzagt. Er wird nicht aufhören zu donnern und zu brüllen, bis der Sünder die Sühne dargebracht hat, und falls er sich hartnäckig weigern würde, dann, ja dann kommt die große Flut aus der Erde Tiefen, die Waldbäume, unter denen das kleine Lager errichtet ist, werden vom schrecklichen Sturme gepackt und brechen zusammen, alles in ihrem Sturze zertrümmernd. Die Angst vor dieser Katastrophe zwingt jeden Sünder zur sofortigen Ausführung der Sühne. Der Lohn ist aber auch gleich da. Pedn ist sofort besänftigt, — kaum daß er das Blut gesehen hat — hört er auf zu donnern. Das ist der zuverlässliche Glaube der Semang.

Warum wird gerade das eigene Blut geopfert und warum wohl mit Wasser gemischt? Das Mischen mag ja darin seinen Grund haben, damit der Flüssigkeit mehr ist, daß man sie hoch werfen oder ausgießen kann. Es werden ja nur wenige Tropfen Blutes aus der Schienbein-gegend abgezapft.

Warum aber muß es Blut sein und zwar das eigene? Eine Erklärung ist mir nicht gegeben worden. Handelt es sich vielleicht darum, daß der Sünder sich wehe tun, also sich kasteien soll? Das liegt wohl kaum darin. Es handelt sich um das Blut, welches der Donnergott verlangt, sei es um sich damit zu salben, oder um es zu trinken, oder um Früchte, schöne rote Früchte für die Menschen daraus zu machen. Es handelt sich um die Darbringung einer Gabe, einer Sühnegabe von seiten des Menschen an die Gottheit. Daß es gerade das Blut sein muß, bleibt natürlich ungeklärt. Was sonst könnte aber der Semang dem Donnergott schenken? Wurzeln? Die ist ja Pedn nicht; er nährt sich von den Himmelsfrüchten. Seine Schmucksachen aus Grün und Rinde oder sein Blasrohr, seinen Bogen mit Pfeil? Was machte Pedn damit? Es scheint als ob der Semang im Suchen nach einer Sühnegabe nichts Passenderes fand als sein eigenes Blut. Vielleicht ist dieses der Grund dafür, vielleicht ist es auch ein anderer, unbekannter.

Kann man darum von der Zeremonie des Blutopfers als von einem Sühneopfer sprechen? Ich meine, man muß es. Es ist ein Sühneopfer, dessen Motiv aber nicht die Liebe, sondern einzig die Frucht ist. Diese Zeremonie ist natürlich eine Kulthandlung, wie es sich von selber versteht. Es ist aber die einzige, welche der gewöhnliche Semangmann ausübt. Zu beten — in irgend welcher Form —, verstehen die Semang nicht. Eine Ausnahme mögen die Batek-Nogn machen, die da behaupten, daß, wenn es donnert, sie zu singen anfangen, wodurch Keto bewogen

wird, mit dem Donnerrollen aufzuhören. Ob das eine Art Gesangsgebet ist oder was sonst, weiß ich nicht, da ich die Sache näher zu untersuchen unterlassen habe. Übrigens war ich auch nur eine kurze Zeit bei den Batek.

Eine Mittlerrolle zwischen Pedn und den Menschen spielt der Hala oder Priestermediziner. Was er eigentlich ist und seine Stellung, soll hier nicht erörtert werden. Hier genügt die Bemerkung, daß er in Krankheitsfällen von den Leuten gerufen wird, um den Kranken zu heilen. Er heilt im Auftrage und mit der Macht Pedns. Zu ihm muß er sich vorerst wenden und ihn bitten, damit er die Krankheit erkenne und auch das geeignete Heilmittel für den einzelnen Fall. So hockt er sich denn nieder, den Kopf gesenkt, und spricht mit Pedn, zwar nicht mit Worten, sondern nur in Gedanken. Allenfalls sendet er Pedn auch einen Spiegel oder sonst einen glänzenden Gegenstand zu, den letzterer sehr gerne hat. Dadurch wird Pedn weich gestimmt und hilft gerne. Der Hala spielt hier also eine Mittlerrolle. Er betet für die anderen.

Sind wir nun berechtigt, Pedn (oder Karei) als das höchste Wesen der Semang anzusprechen? Das scheint wohl der Fall zu sein. Neben ihm steht zwar die Manoid, seine Frau, der auch von dem Blutopfer mitgeteilt wird. Immerhin tritt sie gegen Pedn weit zurück.

Es sei hier auch schon erwähnt, daß Pedn im Jenseits nichts über die Abgestorbenen zu sagen hat. So wenigstens sagen es die meisten Stämme. Drüben im Jenseits gibt es keinen Tiger, keine Krankheiten und keinen Donner, somit auch keinen Karei und somit auch keinen Pedn. Das Totenreich steht außerhalb der Machtsphäre Pedns.

Lehrreich ist auch gewiß die Art der Übernahme der Donnergottheit durch die Sakai. Es unterliegt keinem Zweifel, daß sie von ihnen übernommen wurde, und zwar in einer Zeit, als sie ins Land eindringen und sich mit den Semang mischten. Die Donnergottheit wird hier zum Wesen zweiten Grades, er ist kein Gott, er ist ein Kulturheros, der Stammvater eines fremden Volkes, ein Eindringling und Feind; er ist darum böse. Er ist nicht mehr das, was er den Semang ist. Wie sehr diese Ansicht der Sakai auch das Verhältnis der Semang zu ihrem Donnergott beeinflußte, ist nicht auszumachen; mit der Tatsache irgendeines derartigen Einflusses muß jedoch gerechnet werden. Sehr lehrreich ist es aber, zu beobachten, wie die Idee der Blutzeremonie als Sühnopfer immer mehr verblaßt, je mehr man nach Süden zu den Sakai kommt, wo sie schließlich zu einer fast rein magischen Zeremonie wird.

Die altperuanische Religion.¹

Von R. Karsten in Helsingfors.

Die verhältnismäßig hochstehende Inkakultur nimmt, wie bekannt, gewissermaßen eine Sonderstellung unter den primitiven Indianerkulturen ein, die uns in Südamerika begegnen. Dies kann auch von der Religion des Inkareiches gesagt werden. Von den Stämmen östlich der Anden unterschieden sich die Inkas unter anderem darin, daß sie Polytheisten waren. Sie hatten sich schon zur Vorstellung von persönlichen Göttern mit ziemlich genau abgegrenzten Wirkungsgebieten erhoben, während die primitiven Indianer nirgends über die rein animistische Stufe hinausgekommen sind. Weiter hatten die Inkas in ihrer praktischen Religion ein wirkliches Opferritual mit blutigen Opfern ausgebildet — eine Institution, die den im Naturzustande lebenden Indianern ganz fremd ist. Andererseits existiert in dieser Hinsicht eine wesentliche Übereinstimmung zwischen der Inkareligion und den höheren Religionen, die uns auf den Kulturgebieten Zentralamerikas begegnen, eine Übereinstimmung, die, neben anderen Ähnlichkeiten, uns zur Annahme berechtigt, daß der Ursprung der Inkakultur in Zentralamerika zu suchen ist.

Unsere wichtigsten Quellen zur Kenntnis der altperuanischen Religion sind einige kirchliche Verfasser, die während der Eroberung oder kurz nachher das Land besuchten und — zum Glück der Forschung — auch ihre hochwichtigen Beobachtungen niederschrieben. Wie bekannt, sollte schon Pizarros Zug nach Peru nicht bloß ein gewöhnlicher Eroberungszug sein: er sollte zugleich die heilige Sache der Kirche fördern und ihre Herrschaft über die neuentdeckten ungeheuren Gebiete verbreiten. Das Interesse, das die Männer der Kirche, besonders die Jesuiten, dem Lande widmeten, ist daher leicht zu erklären. Unter den zahlreichen Geistlichen, die am Ende des 16. und am Anfang des 17. Jahrhunderts Peru besuchten, sind vor allem Acosta, Arriaga, Cobo, Cristoval de Molina, Ramos Gavilán und Martin de Morúa zu nennen,

¹ Eine vollständigere Darstellung der altperuanischen Religion habe ich in meinem neuerschienenen Werke *The Civilization of the South American Indians* (London, Kegan Paul & Co.) gegeben, wo auch Literaturhinweise zu finden sind.

die sämtlich wichtige Arbeiten hinterlassen haben. Acosta verweilte in Peru zwischen den Jahren 1569 und 1585, und seine wertvolle Arbeit *Historia natural y moral de las Indias* ist ja allgemein bekannt. Von grundlegender Bedeutung für die Kenntnis der Inkakultur ist das große Werk Cobos *Historia del nuevo mundo*, von dem der vierte Band besonders der Religion gewidmet ist. Er kam nach Peru etwa um 1600 und wohnte viele Jahre an dem Titicacasee, wo er gute Gelegenheit hatte, mit dem Lande und den Sitten des Volkes bekannt zu werden. Doch beruhen seine Schilderungen der altperuanischen Religion nicht nur auf seinen eigenen Beobachtungen. Vielmehr ist es ganz klar, daß er frühere Verfasser, und besonders Acosta, fleißig benutzt hat. Gleichzeitig mit Cobo verweilte Pater Ramos Gavilán in Peru, und zwar auch er an dem Titicacasee. Sein seltenes Werk *Historia del célebre Santuario de Nuestra Señora de Copacabana* (Lima 1621) gibt ungemein wichtige Informationen über die religiösen Gebräuche der Aymara-indianer, wie sie an dem Titicacasee üblich waren. Diese Arbeiten werden durch Molinas Abhandlung über die religiösen Feste und Zeremonien der Inka — eine Arbeit, die jetzt in vielen spanischen Ausgaben und auch in englischer Übersetzung vorliegt — in wertvoller Weise ergänzt. Auch Martin de Morúas Arbeit *Historia de los Incas, Reyes del Peru* — geschrieben 1590 — ist eine wichtige religionsgeschichtliche Quelle.

Von nicht-kirchlichen Verfassern muß vor allem der Krieger Juan de Betanzos erwähnt werden. Er kam als junger Mann mit Pizarro nach Peru und lebte bis zu seinem Tode in Cuzco, nachdem er eine indische Frau — eine Tochter des Inka Atahualpa — geheiratet hatte. Sein Geschichtswerk *Suma y narración de los Yncas que se llamaban Capaccuna*, geschrieben im Jahre 1550, hat auch für unsere Kenntnis der altperuanischen Religion große Bedeutung.

Leider ist das wichtige religionsgeschichtliche Material, das diese Arbeiten enthalten, von den Forschern wenig beachtet, und die altperuanische Religion — die Staatsreligion des Inkareiches — ist uns somit bis heute nur unvollständig bekannt geworden. Die Arbeiten der alten spanischen Chronisten, die am meisten zitiert werden, sind untergeordneten Wertes. Dies möchte ich sagen z. B. von Cieza de Leóns bekannten *Crónica del Peru*, geschrieben 1550, die von vielen Forschern als eine Quelle ersten Ranges betrachtet wird. Cieza hatte verhältnismäßig wenig Zeit für seine Studien und mußte, da er der Quichuasprache nicht mächtig war, sich dabei der Hilfe von Dolmetschern bedienen. Auch zeigt er eine Neigung, die Verhältnisse im Inkareiche schöner darzustellen als sie wirklich waren, was Bandelier zu dem etwas harten Urteil veranlaßt hat, er sei „perhaps the most uncritical panegyrist

of so-called Inca ‚civilization‘ of the sixteenth century“. Wertvoller ist seine viele Jahre später geschriebene *Segunda parte de la crónica del Peru*, wo er die Gebräuche und Mythen der Indianer viel genauer geschildert hat. Eine sehr zweifelhafte Quelle für die Kenntnis der Inkareligion sind Garcilasso de Vegas häufig zitierte *Comentarios reales*, deren Verfasser, selbst aus Inkaabstammung, die Verhältnisse des Inkareichs in einer Weise idealisierte, die der Forschung geradezu verhängnisvoll geworden ist.

Von altersher sind wir gewöhnt, die Inkas als Sonnenverehrer zu betrachten. Dabei dürfen wir jedoch keineswegs uns die Sonne als einen „höchsten Gott“ denken. Wie schon erwähnt, war die Inkareligion ihrem ganzen Charakter nach polytheistisch, nicht monotheistisch. Die Sonne war nicht *der* höchste Gott, sondern nur einer der vier höchsten Götter. Als der erste unter diesen wird gewöhnlich Viracocha, der Schöpfergott, erwähnt. Wollte man von einem höchsten Gotte der Inka sprechen, so wäre das Viracocha und nicht die Sonne. Der ursprüngliche Charakter Viracochas ist etwas dunkel, aber so wie wir ihn später kennen, scheint er durch eine Art religiösen Synkretismus entstanden zu sein. Er ist unter anderem sehr nahe mit dem Meere verknüpft. Als Meeresherr wird er auch mit Opfern verehrt. Es ist auch bemerkenswert, daß Pizarro und seine Männer, die über das Meer nach Peru kamen, von den abergläubischen Eingeborenen mit dem Meeresherrn, Viracocha, identifiziert wurden und seinen Namen erhielten. Noch heute wird ein Europäer von den halbzivilisierten Indianern in den Gebirgsgegenden Perus und Ecuadors „Viracocha“ genannt. Die Sonne nimmt die zweite Stelle ein und die dritte der Gott des Donners und Blitzes, der zugleich ein Regengott ist. Auch der Mond wird bisweilen als einer der höchsten Götter erwähnt. In gewissen Gegenden an der Küste hielt man den Mond sogar für einen mächtigeren Gott als die Sonne. Wie bekannt war die Sonne eigentlich der spezielle Schutzgott, das Totem, der Inkadynastie zu Cuzco, neben dem unter anderem auch Viracocha und der Donnergott Verehrung genießen. Als die Inkas ihre Herrschaft ausbreiteten, verbreiteten sie auch den Sonnenkultus, wenn auch nicht mit gewaltsamen Mitteln. Wo sie unter den besiegten Stämmen bedeutende religiöse Zentren vorfanden, fügten sie einen besonderen Kultus ihres eigenen Nationalgottes hinzu und errichteten ihm Tempel. Die Leichtigkeit, mit der viele von diesen Stämmen den Sonnenkultus annahmen, findet ihre Erklärung in den natürlichen Voraussetzungen, die die Verehrung dieses Himmelskörpers in gebirgigen Ländern wie Peru und Bolivia hat, wo die Wärme der Sonne eine wesentliche Bedingung für Erfolg des Ackerbaus ausmacht. Es ist auch gar nicht notwendig, z. B. die Spuren der Sonnenverehrung, die noch heute

in den Gebirgsgegenden Ecuadors zu finden sind, aus Inkaeinfluß zu erklären. Die Sonnenverehrung in Ecuador kann sehr gut vorinkaischen Ursprungs sein.

Ehe ich auf die Verehrung der höheren Götter eingehe, muß ich einige Worte über die niedrigen rein animistischen Kultformen sagen. Es ist dies eine Seite der peruanischen Religion, die bis zum heutigen Tag zahlreiche Spuren unter den Abkömmlingen der beiden Völkerstämme hinterlassen hat, die den Hauptbestandteil der alten Inkanation ausmachten, der Quichua und Aymará in den Gebirgsgegenden Perus und Bolivias. Diese Stämme, und besonders die Aymará, gehören sicherlich zu den abergläubischsten Völkern der Erde. Es gibt kaum eine Handlung, die nicht unter ihnen religiöse Bedeutung erhält, gewöhnlich dadurch, daß sie mit irgendeinem bösen oder schädlichen Geiste verknüpft wird. Jeder Europäer, der mit Quichua- oder Aymaráindianern zusammen gereist ist, kann dies aus eigener Erfahrung bezeugen. Beständig bringt der reisende Indianer „Opfer“ aus gekautem Tabak, Coca usw., die auf die Bergpässe, die Abgründe, die Stromschnellen und auf andere gefährliche Stellen geworfen werden, um die bösen Dämonen abzuwehren, die nach seinem Glauben dort auf der Lauer sind. In den mehr bevölkerten Gegenden des peruanischen und bolivianischen Hochlandes findet man auch häufig Spuren der alten Naturverehrung, wie sie schon in der Zeit der Inkas blühte. Die wichtigsten von diesen Kultplätzen wurden *huacas* genannt. Was diese Huacas eigentlich waren, darüber sind verschiedene Ansichten geäußert worden. Neulich ist sogar der Versuch gemacht worden, diesen Begriff praeanimistisch zu deuten, indem man gemeint hat, die Huacas seien nicht Plätze gewesen, wo Geister irgendeiner Art hausten, sondern Plätze, aus welchen unpersönliche magische Kräfte ausströmten.¹ Indes, alle diese Versuche sind verfehlt; der rein animistische Charakter des Huaca-Kultes unterliegt keinem Zweifel.

Das Zentrum des Inkastaates und zugleich der Inkareligion war die heilige Stadt Cuzco. Von diesem Kulturzentrum gingen, wie wir wissen, vier große Straßen aus nach den vier Hauptprovinzen des Inkareiches, Collasuyo, Chinchaysuyo, Antinsuyo und Cuntinsuyo. An diesen Hauptstraßen waren die sogenannten Huacas gelegen. Cobo, der diesen Kultplätzen besondere Aufmerksamkeit widmete, erzählt, daß in der Nähe von Cuzco 334 Huacas sich befanden, außer einigen Tempeln und anderen heiligen Plätzen, und er gibt über den wichtigsten dieser Huacas Aufschlüsse, die es uns ermöglichen, ihren Charakter ziemlich genau zu bestimmen. Was Cobo uns hinsichtlich der Huacas mitteilt, bestätigt

¹ Jijón y Caamaño *La religion del imperio de los Incas*, p. 70 ff., 92 usw.

das Ergebnis, zu dem wir auch sonst gelangen, wenn wir die Natur der höheren Götter analysieren, nämlich, daß die Inkareligion ihrem eigentlichen Charakter nach eine Religion des Ahnenkultus war. Viele von den Huacas waren einfach Gräber, in denen irgendein vornehmer Mann der Inkafamilie oder eine seiner Frauen bestattet worden war — oder von denen dies wenigstens erzählt wurde. In einem von den Huacas war z. B., wie man glaubte, ein Bruder des Inka Huayna Capac, der ganz jung gestorben war, begraben worden. An diesem Platze wurden fortwährend dem Geiste des Verstorbenen Opfer dargebracht, damit, wie man sagte, andere Mitglieder der Inkafamilie nicht so jung sterben möchten. An einer anderen Stelle, wo eine Art Tempel errichtet worden war, wurde, wie man behauptete, der einbalsamierte Leichnam einer der Gemahlinnen des Inka Yupanqui aufbewahrt. An einer dritten Stelle offenbarte sich — so glaubte man — die Erdmutter Pachamama selbst, und man brachte ihr daher kostbare Opfer dar. An einem Berge zeigte man die wunderbare Höhle Pacaritambu, aus der einst nach der Legende der erste Inka Manco Capac mit seinen Gefährten hervorgekommen war. Viele Huacas waren kleine Höhen, die nebst den in den Anden so häufigen Vulkanen noch heute im ganzen westlichen Südamerika Gegenstände der Verehrung seitens der indianischen Bevölkerung sind. Die wichtigste der heiligen Höhen der Inkas war Guanacauri, die eins der bedeutendsten Kultzentren des ganzen Inkareiches bildete. Guanacauri war etwa drei Meilen von Cuzco gelegen, an einer Stelle, wo nach der Legende einer von den Brüdern des ersten Inka in einen Stein verwandelt worden war. Mythen dieser Art waren, wie bekannt, im alten Peru sehr gewöhnlich. Dieser Stein, der in groben Zügen die Gestalt eines Menschen hatte, befand sich oben auf der Höhe und machte den eigentlichen Huaca aus. Wunderbare Wirkungen wurden ihm zugeschrieben. Unter anderem glaubte man, daß dieser Steinfetisch dem Inka Glück im Krieg verleihen würde, weshalb der Herrscher ihn auf wichtigeren Kriegszügen mitzunehmen pflegte. Am großen Raymifeste spielte der Huaca Guanacauri eine wichtige Rolle, und kostbare Opfer wurden auch ihm dargebracht. Einige andere fetischartige Steine, die auf Höhen errichtet waren, wurden mit dem Sonnen- oder Blitzgotte in Verbindung gebracht und wurden mit Opfern, sogar Menschenopfern verehrt.

Daß die Verehrung der peruanischen Huacas mit der Verehrung der Gestorbenen nahe zusammenhing, scheint mir auch aus der Etymologie des Wortes hervorzugehen. Das Substantiv *huaca* ist Quichua und ist ohne Zweifel verwandt mit dem Verbum *huacana*, das „weinen“, „seufzen“ bedeutet. Das Wort bezieht sich wahrscheinlich auf das zeremonielle Weinen oder Klagen nach einem Todesfalle, das für alle Indianer

Südamerikas so typisch ist. Durch das laute Klagen und Weinen sucht man den Todesgeist zu besänftigen oder wegzuscheuchen.

Andere Plätze der Verehrung im alten Peru, die einen ähnlichen Charakter hatten, waren die sog. *apachitas*. Diese waren Steinhaufen, die an gewissen mit Scheu oder Ehrfurcht betrachteten Stellen von den Indianern aus abergläubischen Ursachen errichtet worden waren. Wenn der Peruaner nach einem mühsamen Klettern mit seiner schweren Bürden den Gipfel der Kordillere erreicht hatte, warf er einen Stein — bisweilen auch andere Gegenstände — auf eine Stelle am Wege, spuckte in dieselbe Richtung und ging weiter. Jeder nachfolgende Indianer, der die Stelle passierte, fügte einen neuen Stein hinzu, und in dieser Weise entstanden allmählich große Steinpyramiden, die immer von den reisenden Indianern mit abergläubischer Furcht betrachtet wurden. Dieselbe Sitte kommt in vielen anderen Gegenden der Welt vor, in Afrika, in Indien, in der Südsee usw. Um sie zu erklären, sind recht phantastische Theorien konstruiert worden. Der englische Soziologe Hartland z. B. hat die Ansicht ausgesprochen, der vorbeigehende Wilde werfe den Stein, um dadurch mit der Gottheit der Stelle einen Bund einzugehen, und hat den erwähnten Brauch mit einer gewissen Form des Totemismus und dem sog. sakramentalen Opfer zusammengestellt. Die Erklärung des Brauches ist jedoch viel einfacher. Noch heute glaubt der peruanische Indianer, daß die Müdigkeit, die ihn überwältigt, wenn er die hohen Kordilleren hinanklettert, von den bösen Dämonen herrührt, die auf dem Gipfel des Berges ihren Sitz haben. Sobald man diese Stelle erreicht hat, sucht man darum durch das Werfen eines Steines den bösen Geist abzuwehren und sich von der Müdigkeit loszumachen. Der Stein ist nach primitiver Anschauung nicht nur eine natürliche Waffe, sondern er besitzt auch zauberische abwehrende Kraft. Im alten Peru wurden solche Steinhaufen nicht nur in den Kordilleren, sondern auch an anderen Stellen, wo nach dem Glauben der Indianer böse Geister hausten, angetroffen.

Gegenwärtig kann ich jedoch nicht länger bei diesen niedrigeren religiösen Vorstellungen verweilen, sondern gehe zum Kultus über. Wir kommen dann zu den höheren Göttern, und vor allem zum Sonnengotte, zurück. Um die außerordentliche Bedeutung zu verstehen, die der Sonnenkultus für die herrschende Dynastie, die Inka selbst, hatte, wie auch für den Hauptteil der Bevölkerung, auf den die Inkaherrschaft sich stützte, müssen wir zuerst bedenken, daß die Verfassung des Inkareiches theokratisch war in demselben Sinne, wie in vielen orientalischen Staaten. Der Inka war absoluter Herrscher, einfach weil man ihn als einen wirklichen Abkömmling des Sonnengottes selbst (*intip churi*) betrachtete; er war der Vertreter des Gottes, ja, der inkarnierte Gott. Das Verhält-

nis zwischen dem Sonnengotte und seinen „Kindern“, den Mitgliedern der Inkafamilie und besonders dem regierenden Inka, war ein wirkliches Identitätsverhältnis und wenigstens zu einem gewissen Grade ein Verhältnis von gegenseitiger Abhängigkeit. So intim waren sie in der Tat miteinander im Bewußtsein des Volkes verknüpft, daß, wenn die Kräfte des Inka abzunehmen anfangen, die Gefahr vorhanden war, daß auch die Sonne ihre Kraft verliere und aufhören müsse, der Erde Licht und Wärme zu senden, was natürlich für die Menschheit eine Katastrophe bedeuten würde. Dies erklärt den frommen Eifer, mit dem die Peruaner bei jeder Gelegenheit teils für das Leben und die Gesundheit ihres göttlichen Königs beteten, teils für das fortgesetzte Vermögen der Sonne, Licht und Wärme hervorzubringen. Das Gebet, das regelmäßig alle Opfer an die Sonne begleitet, ist das folgende: „Mögest du nie alt werden, mögest du immer jung bleiben, mögest du jeden Morgen aufgehen, um der Erde dein Licht zu schenken!“ Und wenn der Inka erkrankte, entstand unter seinem Volke große Unruhe: man glaubte, daß das Unglück des Inka über die ganze Gesellschaft Unglück nach sich ziehen würde. Mit einem Worte, die Untertanen des Inka waren überzeugt, daß ihre eigene Wohlfahrt in mystischer Weise mit der Wohlfahrt ihres Königs verknüpft war, dem sie sich daher ohne Zweifel unterwarfen, nicht bloß mit dem sklavischen Gehorsam, den man einem irdischen Tyrannen zeigt, sondern auch mit etwas von der frommen Ehrfurcht, die einem Ahnherrn und einem menschlichen Gotte gebührt.

Wie intim der Inka mit dem Sonnengotte verknüpft war, geht auch aus seinem Verhältnisse zu den sog. Sonnenjungfern (*mamacunas*) hervor. Die Keuschheit dieser *mamacunas* war, wie wir heute wissen, nur eine relative, keineswegs aber eine absolute. Sie war nichts als ein Tribut von jungen Frauen, den die Inka von Cuzco von den unterworfenen Stämmen forderten. Diese Frauen hielt man in einem besonderen Hause eingeschlossen, und da sie dem Sonnengott geweiht waren, waren sie natürlich gewöhnlichen Leuten unerreichbar. Als Frauen der Sonne waren sie aber zugleich Frauen seines menschlichen, irdischen Abbildes. Der Inka konnte über sie frei verfügen, sie entweder für sich selbst auserwählen oder seinen nächsten Häuptlingen schenken; denn er war, wie Ramos Gavilán sagt, „der höchste Ausleger und der lebendige Vertreter des Sonnengottes“.

Ich habe schon oben einen Zug an den Göttern des niedrigeren Volkes zu erkennen gegeben, den wir zivilisierten Menschen gar zu sehr geneigt sind zu vergessen, nämlich daß die primitiven Götter nicht unsterblich sind, sondern demselben Schicksal wie die Menschen darin unterworfen sind, daß sie schließlich sterben müssen. Die Macht der Sonne kann abnehmen, der Sonnengott kann sterben, und was dieses

für die Menschen bedeutet, braucht nicht weiter klar gemacht zu werden. Die Kraft des Donnergottes kann erschöpft werden, und dann wird kein Regen mehr fallen, was für ein ackerbauendes Volk eine Katastrophe bedeutet. Falls die Kraft der Götter nicht erhalten wird, wird die Welt ganz aus ihrem normalen Laufe geraten: die Äcker würden keine Frucht geben, die Herden würden abnehmen und hinsterven, Krankheit und Unglück jeder Art würde über eine Gesellschaft kommen, deren Götter kraftlos und unvermögend sind, ihren Verehrern zu helfen und sie zu schützen. Wie lebhaft dieser Gedanke unter den Inka war, geht aus den eigentümlichen Zeremonien hervor, die sie verrichteten, wenn es galt, einen fremden Stamm zu unterjochen. Auch fremde Völker hatten natürlich ihre Schutzgötter, ihre Huacas, deren Macht es zu paralisieren galt. Cobo erzählt, daß dies eine von den seltenen Gelegenheiten war, wo die Inka Jagdtiere zu opfern pflegten. Ehe sie gegen den feindlichen Stamm auszogen, wurde eine große Anzahl wilder Vögel auf dem Felde gejagt und getötet und darauf unter gewissen geheimnisvollen Zeremonien verbrannt. Dabei wurde vom assistierenden Priester das Gebet rezitiert: „Mögen wir den Sieg erhalten und *mögen die Huacas unserer Feinde ihre Kraft verlieren!*“ Zugleich wurden einige schwarze, halb verhungerte Lamas geschlachtet, wobei der Priester das Gebet aussprach, daß, gerade wie diese Tiere körperlich und geistig gebrochen wären, so auch der Mut der Feinde gebrochen werden möchte. Wir haben hier ein interessantes Beispiel eines Zauberopfers, das einen negativen Zweck hatte. Die geopferten Vögel und Lamas würden die Götter des Feindes ihrer Kraft berauben, worauf das Volk, ihrem Schutze entzogen, unfehlbar den Angreifern als Opfer anheimfallen würde.

Die peruanischen Götter und Huacas bildeten in ihrer Gesamtheit sozusagen eine komplizierte geistige Maschinerie, von der der Bestand des Inkareiches und der normale Verlauf der Dinge abhing. Aber gerade wie eine Maschinerie nicht ohne Brennstoff arbeiten kann, so hatten auch die peruanischen Huacas regelmäßige Opfer nötig, Opfer aus Tieren und sogar aus Menschen, um erneute Energie zur Erhaltung der Welt und der lebenden Wesen zu gewinnen.

Diejenige Art des Opfers, dem eine zauberische Wirkung zugeschrieben wird, ist ja der modernen Religionswissenschaft keineswegs fremd. Bekannt ist z. B. das Zauberopfer, das nach E. Westermarck in Marokko vorkommt, und das *l-ar* genannt wird. Das Opfertier dient hier als Träger eines bedingten Fluchs, der durch die Opferhandlung selbst auf einen Menschen oder einen Gott übertragen wird und diesen zwingt, die Wünsche des Opfernden zu erfüllen. Wir wissen ja auch, daß dem vedischen Opfer nicht selten die Eigenschaft zugeschrieben wurde, die Götter zu zwingen und sie den Menschen dienstbar zu

machen. Das magische Opfer, von dem hier die Rede ist, ist freilich anderer Art. Aber es ist interessant festzustellen, daß in der neuen Welt das aztekische Menschenopfer eine genaue Parallele zum peruanischen Opfer darstellt. Von jenem ist gezeigt worden, daß es in vielen Fällen, und besonders wenn es dem Kriegsgotte Hutzilopochtli dargebracht wurde, einen zauberischen Charakter hatte. Dieser Gott galt als der Gott der jungen Ostsonne. Diese Sonne selbst wurde als Quelle und Ursache alles Lebens angesehen. Da die alten Mexikaner aber ständig in der Furcht lebten, die lebenspendende Kraft der Sonne könne einmal versiegen, ihre Leuchtkraft erlöschen oder der Himmelskörper werde eines Morgens nicht mehr am Himmel emporsteigen, so glaubte man, man müsse dafür Sorge tragen, die Kraft der Sonne zu erhalten oder zu erneuern, sie zu nähren und zu kräftigen, damit sie ihren Weg in altgewohnter Weise am Himmel zurücklegen könne. Um nun die Lebenskraft der Sonne zu stärken, den Himmelskörper zu nähren und zu kräftigen, glaubte man, ihr die im Blute und im Herzen der Menschen schlummernde Lebenskraft zuführen zu müssen und brachte daher der Sonne das Herz des Geopferten dar.¹

Dies alles gilt also vom Menschenopfer im alten Mexiko. Im alten Peru aber waren, wie man leicht findet, auch die unblutigen Opfergaben in den meisten Fällen desselben Charakters. Auch diese Opfer spielten eine sehr wichtige Rolle und waren oft so eigentümlicher Art, daß sie, wollte man das Opfer in gewöhnlichem Sinne nehmen und es als eine Gabe an ein übernatürliches Wesen betrachten, als vollkommen unbegreiflich und sinnlos erscheinen würden. Ein alter Verfasser erwähnt unter diesen Opfern: nicht gedroschenes Korn, Wurzeln, medizinische Kräuter, besonders die beiden, die *coca* und *sayre* (Tabak) genannt wurden; Vogelfedern, Meerschnecken oder kleine von diesen gemachte Körnchen, die *mulhu* genannt wurden; Wollzeug, Gold, Silber und andere Metalle; stark duftendes Holz. Wenn man die abergläubischen Vorstellungen kennt, die die Indianer noch heute mit den auferzählten Gegenständen verknüpfen, versteht man, daß von Opfern im gewöhnlichen Sinne nicht die Rede sein kann. Es handelt sich um kraftgeladene Gegenstände, die mit den Göttern oder Geistern in Berührung gebracht wurden und auf sie in ungefähr derselben Weise wirkten, wie, nach dem Glauben der Indianer, Fetische und Amulette auf einen Men-

¹ Besonders ist dies von K. Th. Preuß hervorgehoben worden. Vgl. seine Abhandlungen „Die Feuergötter als Ausgangspunkt zum Verständnis der mexikanischen Religion“, *Mitteilungen der anthropol. Gesellschaft in Wien* XXXIII (1903) S. 157 ff., 163; „Der Ursprung der Menschenopfer in Mexiko“, *Globus* 1904, S. 108 ff., usw. Siehe auch F. Röck, „Der Sinn der aztekischen Menschenopfer“, *Völkerkunde* 1925, Heft 4—6, S. 87.

schen wirken: sie erhöhen seine Kraft und schützen ihn gegen böse Einflüsse. Oft aber hatten diese „Opfergaben“ einen rein apotropäischen Charakter, indem sie, kraft ihrer giftigen oder sonst auffallenden Eigenschaften als Mittel angesehen wurden, die bösen Geister zu vertreiben. Dies ist hinsichtlich des Coca- und Tabakopfers besonders deutlich. Noch heute pflegt der peruanische Indianer kleine Bälle von gekauter Coca in die Abgründe und die Stromschnellen am Wege zu werfen, um eine glückliche Durchfahrt zu erlangen. Der Zweck des Opfers ist, die bösen Geister, die dort hausen, abzuhalten. Sonst will ich hinsichtlich der genannten Opfergaben nur einige Worte über das Darbringen von Meerschnecken hinzufügen. Diese waren fast ausschließlich an die Geister der Quellen gerichtet. Bisweilen wurden sie ungeteilt niedergelegt; in den meisten Fällen aber wurden sie zerbrochen oder zermahlen. Nicht selten wurden die zermahlene Stücke mit Lehm gemischt, und von diesem wurden dann kleine Figuren von Menschen und Tieren geformt, die man den Quellen opferte. Es versteht sich von selbst, daß es sich hierbei nicht um gewöhnliche Opfergaben handelt. Aus dem, was uns Cobo über diese Opfer mitteilt, geht auch klar hervor, daß sie rein zauberischer Art waren. Es galt, das Vermögen der Quellen, Wasser hervorzubringen, auf mechanischem Wege zu erhöhen — was in den regenarmen Gegenden Perus sehr wichtig war —, und die Schnecken, die „Töchter des Meeres“ sind, wurden als zu diesem Zweck besonders dienliche Opfer angesehen. In den Meerschnecken wohnte — das war offenbar die dem Opfer zugrunde liegende Idee — etwas von der wassererzeugenden Kraft des Meeres, und diese Kraft sollte durch die Opferhandlung den Quellen oder den Geistern, die in diesen wohnten, übertragen werden und sie instand setzen, „immer zu fließen“.

Etwas ausführlicher möchte ich die blutigen Opfer behandeln. Diese bestanden teils aus gewissen Haustieren, vor allem Lamas, teils aus Menschen. Daß die blutigen Opfer unter den alten Kulturvölkern der Andenländer eine so große Rolle spielten, während sie den primitiven Stämmen östlich der Anden fast unbekannt sind, hängt mit der Tatsache zusammen, daß das Tieropfer aus dem Tierschlachten entstanden ist. Wenn man für eigenes Bedürfnis Haustiere geschlachtet hat, hat man es als nötig angesehen, den Göttern einen Teil davon als Opfer darzubringen. Die Stämme der östlichen Urwälder und Grasebenen hatten vor der Ankunft der Europäer keine Haustiere. Dagegen haben die halbzivilisierten Indianer des Hochlandes von undenklichen Zeiten her unter andern das Lama und das Alpaka als Haustiere gehalten. Das Lama war den Peruanern ein heiliges Tier. Man glaubte, daß die Seelen der Verstorbenen in dieses Tier eingingen, und man schrieb ihm divinatorisches Vermögen zu. Der Körper und besonders das Blut des

Tieres hatte deswegen eine mystische Kraft, und wenn man Lamas der Sonne oder anderen Göttern opferte, so dachte man dabei sicherlich nicht, daß der Gott das Fleisch in menschlicher Weise genießen würde. Man wollte die im Opfer innewohnende Kraft auf den Gott übertragen und somit die zauberische Kraftquelle erhöhen, die der Gott und das Götzenbild darstellten. Daß dies die wirkliche Absicht mit den Opfern war, geht klar aus der Art und Weise hervor, in der sie verrichtet wurden, und aus den Gebeten, die sie begleiteten.

Bei den großen Festen fanden die Opfer auf dem Markte in Cuzco statt. Die Bilder der höchsten Götter, des Schöpfergottes, der Sonne, des Donners und Blitzes, wurden aus ihren Tempeln herausgenommen. Alle diese Götterbilder hatten menschliche Form. Die Sonne z. B. wurde in der Gestalt eines Inka dargestellt; er war aus reinem Gold und außerdem mit Edelsteinen verziert. Die Bilder wurden in einer Reihe auf die für sie besonders hergerichteten goldenen Stühle gestellt. Schließlich wurden auch die einbalsamierten Körper der hingschiedenen Mitglieder der Inkafamilie, die auch in besonderen Tempeln verwahrt wurden und ihre eigenen Priester hatten, herbeigetragen. Diese Mumien, die goldene Masken vor dem Gesicht hatten, wurden in sitzender Stellung auf goldene Stühle um die genannten Götterbilder geordnet, „als ob sie lebendig gewesen wären“. Sobald der Inka aus seinem Hause herausgetreten war und sich auf seinen Stuhl vor den Götterbildern gesetzt hatte, fing die Opferzeremonie an. Eine Anzahl Priester traten hervor und führten einen langen Zug der Lamatiere an, die dazu bestimmt waren, an diesem Tage geopfert zu werden. Falls das Opfer z. B. der Sonne galt, wurde das Tier zuerst vom Priester dreimal um das Bild der Sonne geführt, worauf er es an der rechten Schulter packte, seine Augen gegen das Bild des Gottes wandte und seine Kehle mit einem Messer durchschnitt. Das Gebet, das diese Opferhandlung begleitete, scheint ziemlich stereotyp gewesen zu sein und bestand vor allem in der Phrase: „O Schöpfer, Sonne, Donner und Blitz, mögest du immer jung verbleiben, mögest du nie alt werden!“ Die Sonne wurde besonders ermahnt, ihre Strahlen nicht zu verbergen, sondern jeden Tag aufzugehen und die Erde zu erleuchten. Der Donner hingegen wurde gebeten, Regen zu schenken, da man wußte, daß ein Donnerwetter gewöhnlich Regen mit sich bringt.

Der wirkliche Zweck dieser Opfer ist schon in den Worten angedeutet, mit denen sie dem Gotte dargebracht wurden: „Mögest du immer jung bleiben, mögest du nie alt werden“. Das Gewöhnliche ist, daß die Götter von ihren Verehrern um allerlei materielle Güter gebeten werden, aber das Gebet, daß sie immer jung bleiben, nie alt werden mögen, daß sie immer ihre Kräfte erhalten mögen, ist sonderbar. Das Altern des

Gottes und Abnehmen seiner Kräfte war offenbar das, was man am meisten fürchtete. Daß solche Vorstellungen dem peruanischen Opferwesen zugrunde lagen, ist von Cobo bestätigt, der mit besonderer Rücksicht auf den Sonnenkultus unter anderem sagt: „Die Vorteile, die man von diesem Kulte erwartete, waren zweierlei: zuerst ihm zu danken für seine Sorge für die Erleuchtung der Erde und das Hervorbringen dessen, was die Menschen für ihren Lebensunterhalt nötig haben; zweitens *ihm Kräfte zu geben, es immer zu tun*“. Da wir dem Dankopfer in den primitiven und barbarischen Religionen keine größere Bedeutung beilegen können, sind wir berechtigt, den Schwerpunkt auf das zweite von Cobo erwähnte Moment zu verlegen. Die Macht des Gottes, sein Vermögen, Wärme und Fruchtbarkeit zu senden, waren von den Opfern abhängig, die seine Verehrer ihm darbrachten.

In vielen mit den Opfern verknüpften Nebenumständen treten außerdem zauberische Ideen hervor. So mußten dem Viracocha graue und der Sonne weiße Lamas geopfert werden. Zu Cuzco opferte man der Sonne jeden Tag ein rotes Lama. Das Tier wurde dabei verbrannt, und es war außerdem in ein rotes Kleid gekleidet. Solche ritualistischen Details müssen ohne Zweifel aus den Prinzipien der sympathetischen Magie erklärt werden. Z. B., wenn Viracocha der Gott des Meeres war, so war vielleicht die für nötig erachtete graue Farbe des ihm geopfertem Lamas nur eine auf zauberischen Vorstellungen beruhende Imitation der grauen Farbe des Meereswassers. In derselben Weise schien die magische Sympathie zu erfordern, daß der lichten Sonne ein weißes oder — wie zu Cuzco — rotes Lama geopfert werden mußte. Diese Vorstellung tritt noch klarer hervor in dem erwähnten Brauche, das Tier in ein rotes Kleid zu kleiden, ehe es verbrannt wurde. Durch dieses Verfahren wurde der Gott um soviel besser instandgesetzt, die dem Opfertiere innewohnende Kraft aufzunehmen.

Wir wollen jetzt die Menschenopfer betrachten. Daß diese im alten Peru verhältnismäßig häufig waren, ist eine längst erkannte Tatsache. Die wichtigste von den Gelegenheiten, wo Menschen als Opfer den Göttern dargebracht wurden, war die Thronbesteigung des Inka, aber auch in vielen anderen Fällen wurden solche außerordentlichen Opfer als nötig erachtet: in Zeiten, wo Pest, Hungersnot, Krieg oder andere schwere Landplagen das Volk heimsuchten, wenn der Inka in eigener Person ins Feld zog und wenn er erkrankte. Auch vielen der Huacas wurden, wie uns Cobo erzählt, Kinder geopfert, besonders wenn sie in irgendeiner Weise mit der Sonne verknüpft waren. Z. B. war die dritte Huaca auf dem Wege nach Chinchaysuyo ein Götzenbild aus massivem Gold, das Intiillapa („der Blitz der Sonne“) genannt wurde. Das Idol war vom Inka Yupanqui, der es für seinen *huauqui* oder Bruder hielt,

gemacht worden. Diesem Idole wurden häufig Opfer von Kindern dargebracht, indem man zugleich bat, die Kräfte des Inka möchten erhalten werden. Dieser Kult ist insofern von Interesse, als er die wesentliche Identität hervorhebt, die nach dem Glauben der Peruaner zwischen der Sonne und dem Inka existierte. Ohne Zweifel wurde dem Kinderopfer eine mystische Kraft zugeschrieben, die durch die Opferhandlung nicht nur auf das Götzenbild und den Gott, den es repräsentierte, übertragen wurde, sondern auch auf den Inka selbst, dessen Leben dadurch verlängert wurde.

Auf dem Wege, der nach Collaysuyo führte, war der Huaca Churucana, „ein kleiner runder Hügel, auf dessen Gipfel sich drei Steine befanden, die als Idole betrachtet wurden“. Da wurden gewöhnliche Opfer dargebracht und auch Kinder geopfert, „damit die Sonne nicht ihre Kraft verliere“.

Auf der Insel Titicaca verehrte man den heiligen Felsen und die Sonne, die mit ihm verbunden war, nicht nur mit den gewöhnlichen Tieropfern, sondern gelegentlich auch mit Opfern von Menschen. Wenigstens geschah dies am Feste Capacraymi im Monat Dezember, wobei man Lamas und „unschuldige Kinder“ opferte und ihr Blut auf den mit Gold- und Silberplatten bedeckten Felsen im Tempel sprengte.

In diesen und vielen ähnlichen Fällen waren die Menschenopfer ohne Zweifel zauberischer Natur, indem die Vorstellung einer Kraftübertragung zugrunde lag. Wir sind ja gewohnt, die Menschenopfer mit dem Glauben an zerstörende und blutdürstige Götter, die mit kostbaren Opfern versöhnt werden müssen, zu verknüpfen. Dies ist z. B. Westermarcks Theorie vom Menschenopfer, die er in seinem großen Werke über die Entwicklung der moralischen Ideen dargestellt hat. Das Menschenopfer habe wesentlich den Charakter einer Substitution: ein Mensch wird freiwillig einem nach Blut dürstenden Gotte geopfert, damit viele Menschen, deren Leben in Gefahr schweben, gerettet werden. In einigen Fällen scheint das Menschenopfer wirklich einen solchen stellvertretenden Charakter gehabt zu haben, und auch im alten Peru haben wir Beispiele davon. So erzählt uns Acosta, daß, wenn ein Indianer krank oder sonst in Gefahr war und der Zauberarzt ihm sagte, daß er sterben würde, er seinen eigenen Sohn dem Viracocha oder der Sonne opferte, indem er ihn bat, mit dem Leben des Sohnes befriedigt zu sein und sein eigenes zu schonen. Aber die peruanischen Menschenopfer gingen keineswegs immer aus dieser Idee hervor. Ihr Zweck war wesentlich ein ganz anderer: man wollte durch diese Opfer den Göttern, auf denen die Erhaltung der Inkagesellschaft beruhte, Kraft geben, ihren Verehrern im Kampf ums Dasein zu helfen. Zauberisch in diesem Sinne waren z. B. die Menschenopfer, die mit dem Ackerbau verknüpft waren und die eine Förderung der Fruchtbarkeit bezweckten.

Welche außerordentliche Kraft die peruanischen Indianer dem menschlichen Blute auch unabhängig von eigentlichen Opfern zuschrieben, geht aus einer alten Sitte hervor, die noch v. Tschudi in einer gewissen Gegend Perus vorfand. Am Tage des heiligen Antonio, erzählt er, veranstalteten die Einwohner von Acobamba ein großes Fest. Die Dorfbewohner sammelten sich auf der Plaza, alle Männer mit starken Knüppeln bewaffnet. Sie teilten sich in zwei gleichstarke Parteien und fingen auf ein bestimmtes Signal an, sich mit der größten Erbitterung zu bekämpfen. Sobald einer mit zerschlagenem Kopfe niederfiel, stürzten die Weiber auf ihn los, sammelten das herausströmende Blut, schabten es mit Messern ab und bewahrten es sorgfältig. Der Zweck dieses barbarischen Gemetzels war, Menschenblut zu erhalten, um es auf den Äckern zu vergraben und dadurch eine reichliche Ernte zu erzielen.¹ Wirkliche Menschenopfer sollen früher in Verbindung mit dem Ackerbau unter den Guayaquilindianern und den Cañaris im südlichen Ecuador vorgekommen sein. Cieza de Leon erzählt, daß die Cañaris jährlich hundert Kinder bei der Ernte opferten, und die Indianer von Guayaquil opferten nach demselben Verfasser „menschliches Blut und Herzen von Menschen“ wenn sie ihre Äcker besäten. Cieza hatte freilich diese Riten nicht mit seinen eigenen Augen gesehen, und er kann die wirklichen Motive für dieselben nicht angeben. Wahrscheinlich hatten jedoch diese Menschenopfer einen zauberischen Charakter: wenn menschliches Blut und menschliche Herzen den Äckern geopfert werden, um die Fruchtbarkeit zu fördern, so geschieht dies sicherlich nicht, um einen erzürnten Gott, der ein Liebhaber menschlichen Blutes und menschlicher Herzen ist, zu befriedigen, sondern weil die Lebenskraft des Körpers, oder die „Seele“, in diesen Teilen besonders konzentriert ist. Solche Opfer, wenn sie auf den Äckern verrichtet werden, sind daher eine Art magische Düngung durch welche der Erde eine Fruchtbarkeit bewirkende Kraft direkt mitgeteilt wird.

Die wichtigste von den Gelegenheiten, bei denen Menschenopfer im alten Peru stattfanden, war jedoch die Thronbesteigung des Inka. Diese Opfer werden von Molina und Cobo ausführlich beschrieben, und ihre Angaben, die wesentlich miteinander übereinstimmen, lassen keinen Zweifel darüber bestehen, daß solche grausamen Sitten wirklich existierten. Bei diesem großen Feste waren Repräsentanten für die vier großen Provinzen des Reiches — Collasuyo, Chinchaisuyo, Antinsuyo und Continsuyo — gegenwärtig. Von jedem Dorfe mußten zwei Kinder nach Cuzco gebracht werden; die Knaben sollten von 4 bis 10 Jahre, die Mädchen konnten bis 15 Jahre alt sein. Außerdem wurden Kleider

¹ v. Tschudi *Peru. Reiseskizzen* II 358.

und Lamas, Schafe aus Gold und Silber, und die Fetische, die *mallu* genannt wurden, gebracht. Die Kinder und die Tiere, die zum Opfer bestimmt waren, wurden ein- oder zweimal um die Bilder des Schöpfers, der Sonne, des Donners und des Mondes geführt, die man für diesen Zweck aus den Tempeln herausgenommen und auf die Plaza gestellt hatte. Nun befahl der Inka den Priestern der genannten Provinzen, die Opfer in vier Teile zu teilen, einen für jede Provinz. Darauf befahl er jedem seinen Anteil der Schlachtopfer nach seiner Provinz mitzunehmen und ihn da ihrem vornehmsten Huaca zu opfern. Wenn die Priester an ihren Bestimmungsorten angelangt waren, verrichteten sie die Opfer, indem sie die Kinder erdrosselten und sie mit ihrer ganzen Habe von Gold- und Silberfiguren begruben. Die Schafe und Kleider wurden zusammen mit Bündeln von Coca verbrannt. Molina stellt fest, daß diese Opfer verrichtet wurden, wenn der Inka zu herrschen anfang, damit die Huacas ihm gute Gesundheit geben und sein Reich und seine Besitzungen in Frieden erhalten möchten und daß er selbst ein hohes Alter erreichen und seine Zeit frei von Krankheit verbringen möchte. Wenn die Opfer dargebracht wurden, sorgte man ängstlich dafür, daß kein Huaca oder heiliger Platz ohne Opfer gelassen wurde, da man meinte, daß ein solcher Huaca zürnen und den Inka strafen könnte.

Molina fügt hinzu, daß beim Opfern der Kinder bisweilen auch andere Methoden angewandt wurden. Einige von ihnen wurden in der Weise getötet, die wir auch vom aztekischen Ritual kennen, indem ihre Brüste aufgeschnitten und ihre noch klopfenden Herzen vor dem Bilde des Gottes herausgerissen wurden, dem das Opfer dargebracht wurde. Mit dem Blute der geopfert Menschen wurde das Gesicht des Idols bestrichen, eine Zeremonie, die *pirac* genannt wurde. Auch die balsamierten Körper der verstorbenen Mitglieder der Inkafamilie bestrich man mit dem Blute und sprengte es in zeremonieller Weise auf den Boden. Der Platz, wo die geopfert Menschen zusammen mit den Resten der übrigen Opfer begraben wurden, wurde Chuquicancha genannt. Das Grab konnte nicht mit einem Instrumente aus Kupfer oder irgendeinem anderen Metalle gemacht werden, sondern wurde mittels eines sehr spitzigen Stockes und unter gewissen abergläubischen Riten angelegt.

Wenn auch aus Molinas Angaben hervorzugehen scheint, daß die peruanischen Götter leicht gereizt waren und den Inka strafen konnten, falls der ihnen gebührende Kult vernachlässigt wurde, so wäre es doch sicherlich ein Irrtum, zu schließen, daß die peruanischen Kinderopfer wesentlich einen versöhnenden Charakter hatten und aus Furcht hervorgingen. Alles was wir von den Göttern der alten Peruaner und ihrem Kulte wissen, spricht gegen die Annahme, daß sie als grausame und rache-süchtige Wesen vorgestellt wurden, die mit Menschenblut versöhnt

werden mußten. Der Schöpfergott wie die Sonne und der Donner wurden im Gegenteil als freundliche Ahnen betrachtet, die ihr Volk beschützten und seine Wohlfahrt förderten. Demgemäß müssen auch die Menschenopfer nicht als Versöhnungsoffer im oben angegebenen Sinne, sondern als Zauberoffer erklärt werden.

Hinsichtlich der Opfer bei der Thronbesteigung des Inka haben wir zuerst festzustellen, daß die Wohlfahrt der ganzen Gesellschaft mit dem Wohlergehen des göttlichen Königs eng verbunden war, und daß die Schwächung der Kräfte des Inka und sein endlicher Tod große Gefahr für seine Untertanen bedeuteten. Die Peruaner konnten den Tod ihres Königs nicht hindern, aber sie taten alles, was in ihrer Macht stand, um seine Kräfte aufzuhalten und sein Leben mittels Gebeten und Opfern zu verlängern. Eine von den Gelegenheiten, wo Menschenopfer dargebracht wurden, war, wie schon erwähnt, die Erkrankung des Inka. Wenn die endliche Katastrophe kam, war die große Sorge des Volkes, daß die Macht des alten Inka auf seinen Nachfolger, den neuen Vertreter der Sonne, übergehen möchte, ohne daß in dem regelmäßigen Laufe der Dinge irgendwelche Störungen stattfänden, und auch dies suchte man mittels Opfern zu erlangen. Nun, wenn die Kraft und die Gesundheit des Königs von der Kraft oder Macht der Huacas abhing, ist es eine natürliche Folgerung, daß der wirkliche Zweck der blutigen Riten die Erneuerung der übernatürlichen Kraftquelle war, die die letzteren verkörperten. Darum mußten z. B. die Idole und die balsamierten Körper der verstorbenen Inka mit dem Blute der Opfer bestrichen werden. Jene wie diese waren eine Art Fetische oder Kraftzentren, die man mit elektrischen Batterien vergleichen konnte. Die geheimnisvolle Kraft, mit der diese Batterien von neuem geladen werden sollten, wurde ihnen durch das Blut und die blutigen Herzen überbracht.

Wenn also der Zweck der Opfer war, das Leben des Inka zu verlängern, so können wir vielleicht auch verstehen, warum es für nötig erachtet wurde, daß Kinder geopfert werden sollten; ein Detail, das nicht befriedigend erklärt werden kann, wenn man sie einfach als Versöhnungsoffer betrachtet: junge Leben mußten für den Inka geopfert werden, damit sein eigenes Leben effektiv verlängert werden könnte.

Da Garcilasso de la Vega die Existenz der Menschenopfer im Inka-reiche leugnet, haben einige Verfasser die Richtigkeit der Angaben Cobos, Molinas und anderer alter Chronisten über solche Opfer in Zweifel gezogen. Interessant ist darum die archäologische Bestätigung, die diese Angaben neulich durch Uhles Funde in Pachacamac erfahren haben, da er in der Nähe des Sonnentempels einen großen Begräbnisplatz mit zahlreichen, kostbar gekleideten, mit allerlei Beigaben bestatteten Mumiën von Frauen entdeckte, die sämtlich erdrosselt waren.

Totengebräuche und Gräberkultus im heutigen Griechenland.

Von B. Schmidt †.

(Fortsetzung und Schluß zu Bd. 24, 281 ff.)

Wir haben von den Trankopfern bei der Bestattung gesprochen und mußten in diesem Zusammenhang zugleich auf die Frage eingehen, was für einen Sinn die übliche Zertrümmerung der sie enthaltenden Gefäße ursprünglich gehabt und welche Umdeutungen und Abänderungen dieser Ritus im Laufe der Zeit erfahren hat. Nach dieser Abschweifung können wir in der Darstellung der Bestattungsgebräuche fortfahren. Nicht allein Trankspenden, sondern auch Speisen werden den Verstorbenen dargebracht. Hierher gehören in erster Linie die sogenannten *κόλυβα* oder *κόλλυβα*¹, welche von der griechischen Kirche aus dem Heidentum übernommen worden sind und daher auch bei anderen zu ihr sich bekennenden Volksstämmen oder Volksteilen in Anwendung kommen.² Man bezeichnet mit diesem Ausdruck ein klebriges Gemengsel von schwärzlichem Aussehen, dessen Hauptbestandteil gekochte Weizenkörner bilden³, welche in der Regel mit anderen Früchten und Erzeugnissen, wie getrockneten Wein- oder Korinthenbeeren, gestoßenen Mandeln oder Nüssen, Pignolen, Granatapfelkernen, Kichererbsen, Sesamkörnern, Anis, Honig untermischt sind. Der Name ist offenbar vom altgriechischen *κόλλυβος*, *κόλλυβον*⁴ in der Bedeutung „Nachtisch“, „Naschwerk“ hergenommen. Vgl. Hesych. s. v. *κόλλυβα τρωγάλια*. Die Scholien zu Aristoph. Plut. 768 führen *κόλλυβα* unter den *καταγύσματα* auf.

¹ Vgl. mein *Volksleben der Neugriechen* 55 ff.

² So bei den Russen (vgl. Dimitrij Sokolow *Darstellung des Gottesdienstes der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes*, ins Deutsche übersetzt von Georgij Morosow, Berlin 1893, S. 170) und bei den Rißaten in Albanien (v. Hahn *Albanesische Studien* I 151).

³ Daher Suidas II 1, 321 Bernh.: *Κόλυβα σίτος ἐψητός*.

⁴ Die Neutralform in den Scholien zu Aristophanes und bei Hesychios, auch bei Pollux IX 72 (hier aber als Bezeichnung einer kleinen Münze).

Die Kollyva spielen nicht allein im Totenkult eine große Rolle, sondern werden auch, hier und da unter einem anderen Namen, an bestimmten religiösen Festen und zwar besonders an solchen, welche in die Zeiten der Eimerntung der Feldfrüchte fallen, in der Kirche dargebracht. Daß in letzterem Falle heidnische Erstlingsopfer an agrarische Gottheiten unter christlicher Hülle sich erhalten haben, ist schon früher von mir ausgesprochen worden.¹ Wann der Ausdruck *κόλλυβα* zur stehenden Bezeichnung dieser Art von Opfergaben geworden ist, bleibt für uns im Dunkel. Möglicherweise ist er erst im späteren Altertum dafür angekommen. Beachtung verdient in dieser Hinsicht, daß in einer beim Vorgebirge Sunion gefundenen, der römischen Kaiserzeit angehörigen Inschrift unter anderem *κολλύβων χολνικες δύο* genannt werden, die dem in Attika eingeführten phrygischen Gotte *Μην Τύραννος* dargebracht werden sollen.² Was aber die Opferwilligkeit an sich betrifft, so reicht sie ohne Zweifel in eine sehr frühe Epoche der Religionsgeschichte zurück. Denn in ihrer Zusammensetzung und Zubereitung erinnern die Kollyva auffallend an jenes Mischgericht, welches die alten Athener und andere Hellenen an den Thargelien³ und Pyanopsien⁴ dem Apollon und auch sonst namentlich bei der Einweihung von Altären oder Götterbildern darzubringen pflegten.⁵ Auch ihre zwiefache Verwendung als Dankopfer an die göttlichen Mächte einerseits und als Totenopfer andererseits weist unverkennbar auf ein hohes Alter des Brauches hin. Man kann jetzt dafür das bei Athenaios XI, p. 476 E—F und 478 D beschriebene, durch neuere Ausgrabungen mehrfach ans Licht getretene Kultgerät *κέρνος* oder *κέρνος* (wie die inschriftlich bezeugte Form lautet) geltend machen, welches in seinen einzelnen Abteilungen die Erstlinge der Landeserzeugnisse als Opfergaben an Demeter und andere Gottheiten enthielt, aber auch bei Totenopfern in Gebrauch war, wie die Tatsache lehrt, daß es

¹ a. a. O. 59 f.

² Dittenberger *Sylloge*² II Nr. 633 Z. 24. Vgl. dazu P. Foucart *Les associations religieuses chez les Grecs* S. 119 ff. und L. Ziehen *Leges Graecorum sacrae* II Nr. 49 S. 148 ff.

³ Photios, s. v. *Θαργήλια*: . . . ὁ τῶν σπερμάτων μετὰς χύτρος ἱεροῦ ἐψημάτος· ἤφθον δὲ ἐν αὐτῇ (sc. τῇ ἑορτῇ) ἀπαρχὰς τῷ θεῷ τῶν πεφηνότων καρπῶν. Vgl. Hesych. und Suid. unter demselben Wort, ersteren auch unter *θάραγγλος*.

⁴ Phot. s. v. *Πυανεψιών*: μὴν Ἀθήνησι δ', ἐν ᾧ καὶ τὰ πύανα ἔψεται εἰς τιμὴν τοῦ Ἀπόλλωνος· πύανα δὲ πάντα τὰ ἀπὸ γῆς ἐδάδιμα ὀσπριώδη, ἃ συνάγοντες ἔφθουσιν ἐν χύτροις, ἀθήραν ποιοῦντες. S. auch Phot. s. v. *Πυανόψια*. Athen. XIV, p. 648 B: ἐστὶ δὲ τὸ πύανιον, ὡς φησι Σωσίβιος, πανσπερμία ἐν γλυκεί ἠψημένη. Vgl. dazu August Mommsen *Feste der Stadt Athen* 278 f.

⁵ Schol. Aristoph. *Plut.* 1197 und 1198. Vgl. Mommsen a. a. O. 399. — Weiteres unten S. 59.

auf Kreta in Gräbern, selbst in vorgeschichtlichen, gefunden worden ist.¹ Überhaupt aber kennen wir ja das nahe Verhältnis, in dem Demeter zum Grabkultus stand. Den Athenern hießen in alter Zeit die Toten nach ihr *Δημήτρεϊοι*², und eine Anzahl antiker Religionsgebräuche zeigt, in welcher eigenartiger Weise die Ideen des von der Erde gespendeten Fruchtsegens und des Waltens der in ihren Schoß aufgenommenen Verstorbenen sich mischen.³ Bemerkenswert scheint mir endlich auch, daß in einem Pithosgrabe der gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts aufgedeckten eleusinischen Nekropole aus der Dipylonzeit zwei Schalen gefunden worden sind, die mit einem schwarzen, klebrigen, von dem darauf liegenden Erdreich deutlich sich unterscheidenden Stoffe gefüllt waren; ein zweites Grab enthielt u. a. eine Pyxis mit einem ebenfalls klebrigen, aber weißen Stoffe.⁴ Man hat darin Reste von Speisen oder Schminke zu erkennen geglaubt.⁵ Das Letztere trifft möglicherweise für den Inhalt der Pyxis zu, das Erstere aber mit höchster Wahrscheinlichkeit für den der beiden Schalen, und auf Grund des im Vorhergehenden Ausgeführten werden wir am ehesten an ein dem heutigen Speiseopfer ähnliches Gemenge denken dürfen.

Die Kollyva, mögen sie nun als Dankopfer oder als Totenopfer gemeint sein, werden gewöhnlich in flache Schüsseln oder Körbe gefüllt, deren Rand häufig mit Blumen und wohlriechenden Kräutern geziert wird. Die im Totenkult zur Verwendung kommenden erhalten öfters noch eine besondere Ausschmückung, wie denn z. B. in den leukadischen Dörfern die Klagefrauen oben auf die breiige Masse mittels eines Zuckergusses eine menschliche Gestalt, die den Verstorbenen vorstellen soll, umgeben von Vögeln, wie Adlern, Tauben, Rebhühnern, zu zeichnen pflegen.⁶ Die Speise wird im Leichenzuge mitgetragen und zunächst in die Kirche gebracht, wo der Priester sie segnet, und dann zum Grabe. In den Dörfern von Zakynthos war es zur Zeit meines dortigen Aufent-

¹ Vgl. O. Rubensohn *Athen. Mitteil.* XXIII (1898) 271 ff. und besonders St. Xanthoudides *Annual of the British School at Athens* XII (1905/6) 9—23. Letzterer hat gezeigt, daß der Kernos im Gottesdienst der griechischen Kirche, nur leicht verändert, noch fortbesteht, und hat in diesem Zusammenhang auch der Kollyva gedacht. Wenn er übrigens S. 22 f. in gewissen heutigen Riten sogar einen Überrest des *κεροφόρον δεχημα* und der *κεροφορία* vermutet, so geht er doch wohl über das zulässige Maß des Parallelisierens hinaus.

² Plut. *de fac. in orb. lun.* 28.

³ Preller *Demeter und Persephone* 199 f. Preller-Robert *Griech. Mythologie* I 636 (vgl. dazu Stengel *Opferbräuche* 163 ff.) und 784 f. Rohde *Psyche* I 208—212 und 247.

⁴ Andreas Skias *Ἐφημερίς ἀρχαιολογική* 1898, S. 99.

⁵ Poulsen *Dipylongräber* 27. — Über Speiseüberreste in altgriech. Gräbern vgl. im allgemeinen Hermann-Blümner *Griech. Privataltertümer* 380, Anm.

⁶ *Σύλλογος* VIII, 1874, S. 427. Vgl. ferner Abbott *Maced. Folk.* 208.

haltes in den sechziger Jahren des vorigen Jhdts. Brauch, daß der Priester einen Teil von ihr auf den Leichnam warf in dem Augenblick, da dieser in die Erde hinabgesenkt ward. Vgl. dazu auch oben Bd. 24, 291 A. 1 den kyprischen Brauch (Teller mit Weizen ins Grab geworfen).

Um nunmehr wieder zu den Begehungen bei der Bestattung zurückzukehren, so werden die mitgebrachten Kollyva schließlich an das ganze Trauergeleite ausgeteilt; auch der Priester erhält seinen Teil¹, und ein jeder verzehrt etwas unter dem stehenden Ausruf: *θεὸς σχωρέσ' τον* (*θ. συγχωρέση τον*), d. h. „Gott verzeihe ihm!“ eine ehemals wohl allgemeine, heute besonders auf dem Lande fortlebende Sitte, deren auch ein weit verbreitetes Volkslied Erwähnung tut, in welchem ein junger Mann dem von ihm geliebten Mädchen seinen nahen Tod ausmalt.² Auf die gleiche Sitte beziehen sich mancherlei schwere, den Tod anwünschende Flüche, wie *να σοῦ φάγουν τὰ κόλυβα*³ oder *να φάω τὰ κόλυβά σου*.⁴

An manchen Orten kommen zusammen mit den Kollyva auch noch kleine, gewöhnliche Kuchen zur Verteilung. Die Arachoviten des Parnasos nennen sie *ψυχούδια*, ein an sich seltsamer Ausdruck, zu welchem übrigens ein Seitenstück aus Böhmen sich darbietet.⁵ Offenbar hat die oben Bd. 24, 290 und 318 besprochene Vorstellung von der Winzigkeit der aus dem Körper entwichenen Seele die Übertragung des Namens auf das

¹ Die, wie wir unten sehen werden, auch bei den Seelengottesdiensten dargebrachten Kollyvaopfer bilden zugleich ein nicht unbedeutendes Einkommen der Priester. Vgl. Silbernagel *Verfassung sämtlicher Kirchen des Orients* (Lands-hut 1865), 50 A. 1.

² In der Fassung, die ich auf Kephalaria niederschrieb, heißt es: *Ἄν ἴσως καὶ σοῦ φέρουνε τὰ κόλυβά μου, φᾶ τα | καὶ πές· „ὁ θεὸς σχωρέσ' τους, τὸν νέον ποῦ μ' ἀγάπα.“* Andere Versionen desselben Liedes, aber in nicht fehlerfreier Form, bei Passow *Pop. Carm.* S. 266 f. Nr. 377 u. 377 a, S. 281 f., Nr. 397. Vgl. auch das Distichon ebd., S. 490, Nr. 75.

³ So z. B. im parnasischen Arachova. Hier sagt man daneben auch *να σοῦ φάγουν τὸ στάρι* (d. i. *σιτάρι*), weil die Kollyva nach ihrem Hauptbestandteil öfters so benannt werden (vgl. mein *Volksleben* 56), oder kurz *τὸ στάρι σου!* auch *τὰ ψυχούδιά σου!* Über letzteren Ausdruck s. gleich nachher.

⁴ M. Ohnefalsch-Richter, a. a. O. 78. — Auch in Sprichwörtern treffen wir Anklänge an diese Sitte; z. B. *μὲ ξένα κόλλυβα μνημονεύει τὸν κύριον του* bei Politis *Παροιμιαί* II 72, oder *μὲ ξένα κόλλυβα μακαρίζει τοὺς γονηοὺς του* oder *μνημονεύει τὸν πατέρα του* bei Berettas *Συλλ. παροιμ.* 40 Nr. 5 oder *μὲ τὰ κόλυβα τὰ ξένα μακαρίζει τοὺς γονεῖς του* bei Arabantinos *Παροιμ.* 73 Nr. 724, gleichbedeutend mit dem altgriechischen *θυμιάμασιν ἀλλοτρίοις τὸ θεῖον σέβασθαι* (Pausan. IX, 30, 1).

⁵ Das Wort ist Deminutivum von *ψυχή* und entspricht in Bildung und metaphorischem Gebrauch genau den böhmischen „Seelchen“, wie man über Kreuz gelegte kleine Teigstücke nennt, die am 40. Tage nach dem Todesfall von den Leidtragenden verzehrt werden: M. Höfler *Globus* LXXX (1901) 97.

kleine Gebäck herbeigeführt. Deutlicher und weiter verbreitet ist der Ausdruck *ψυχόπηττα* oder, in deminutiver Form, *ψυχόπηττι*, d. i. Seelenkuchen.¹ Endlich wird öfters auch Wein oder Likör am Grabe ausgeschenkt, bei dessen Genusse man die oben angeführten, Gott um Gnade für den Verstorbenen bittenden Worte wiederholt.² Tatsächlich findet also hier eine Mahlzeit statt, welche von dem später im Trauerhaus abgehaltenen Leichenschmaus, über den wir unten handeln werden, wohl zu unterscheiden ist.

In der Darbringung von Kollyva bei Beerdigungen und Gedächtnisfeiern pflegt man ein Symbol der Auferstehung zu erblicken: wie das Weizenkorn, in die Erde gelegt, verwest, aber in Gestalt einer Pflanze wieder hervorsprossend zur Ähre reift, so wird auch der Tote sich wieder erheben aus seinem Grabe. Die Worte Jesu im Johannesevangelium 12, 24: *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ ὁ κόκκος τοῦ σίτου πεσὼν εἰς τὴν γῆν ἀποθάνῃ, αὐτὸς μόνος μένει· ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ πολλὴν καρπὸν φέρει* sollen der Anlaß dazu gewesen sein. Mit dieser Erklärung haben selbst abendländische Gelehrte sich zufrieden gegeben (Wachsmuth S. 122 im Anschluß an Tournefort I, S. 51^b), obwohl man den Sinn des in dieser Bibelstelle gebrauchten Gleichnisses beugen muß, um es in solcher Weise verwerten zu können. Hier und da wird die Symbolik noch weiter auf zwei andere Bestandteile der Kollyva ausgedehnt: die Süßigkeit des Zuckers soll auf die Wonne des Paradieses, das Aussehen der eingeschrumpften Rosinen auf den Zustand der Seele vor ihrer Zulassung zur himmlischen Seligkeit hinweisen.³ Derartige, ohne Zweifel von den Priestern ausge-

¹ Protodikos 17, der allerdings von den Totenopfern an den Mnemosynen spricht, die aber mit denen an der Bestattung identisch sind. Kanellakis *Χριστὰ Ἀνάλεκτα* 837. Vgl. auch Korais *Ἐπιστολὴ* IV 301 und 706, der *ψυχόπηττα* schreibt, mit Du Cange s. v. — In Deutschland kommt sowohl „Seele“, als auch „Seelweck“, „Seelzopf“ als Bezeichnung derartigen Backwerkes vor: Grimm *D. Wörterbuch*, unter „Seele“ (B. IX Sp. 2923).

² So im parnasischen Arachova, in Makedonien (Abbott 201) und anderwärts (*Σύλλογος* VIII 549). Nach Bybilakis 67, dessen Nachricht sich auf Kreta bezieht, wird nach dem Begräbnis an alle Anwesenden warmes(?) Brot, Oliven, Käse u. dgl. und Wein ausgeteilt, damit sie für die Seele des Verstorbenen beten. Das ist jedenfalls dasselbe Mahl, welches Protodikos als *μακαρία* bezeichnet. — Dieses Mahl wird deutlich unterschieden von dem späteren Totenmahl im Hause des Verstorbenen, das für die Verwandten und nächsten Freunde nach ihrer Rückkehr vom Begräbnis bereit steht und *ζεσό*, d. i. das warme Gericht genannt wird. So offenbar im Gegensatz zu dem kalten Mahl am Grabe. Daß hier „warmes“ Brot verteilt wird, ist wohl irrig. — Analog ist ein armenischer Brauch. Beim Leichenschmaus, der entweder auf dem Friedhofe oder zu Hause gefeiert wird, trinkt man „Seelenbecher“ oder „Erbarmungsbecher“, d. h. jedesmal, wenn man trinkt, bittet man Gott um Erbarmen für die Seele: Sartori 21 (nach Abeghian *D. armen. Volksglaube* 23).

³ Abbott 208. Vgl. auch Sokolow a. a. O. 170 deutsch. Übers.

sonnene und der neuen Religion künstlich angepaßte Deutungen dürfen uns nicht abhalten, der Frage nach Alter und Ursprung der merkwürdigen Kollyvagebräuche selbständig und unbefangen nachzugehen. Das Ergebnis meiner Untersuchung ist, daß sie aus dreierlei Arten hellenischer Opfertaten hervorgegangen sind: aus den Dankopfern für die geernteten Früchte oder sonstige göttliche Gnadenbeweise, aus Speiseopfern für die Verstorbenen, endlich aus Sühnopfern an die Mächte der Unterwelt. Für die Beziehung der Kollyva zu antiken Dankopfern genügt es auf das zu verweisen, was ich im Volksleben der Neugriechen a. a. O. ausgeführt habe. Daß ferner die dem Toten in die Gruft nachgeworfenen oder auf sein Grab gestellten Speisen tatsächlich dazu bestimmt sind, ihn mit Nahrung zu versehen, bedarf wohl keiner weiteren Begründung. Welche Bewandnis hat es aber mit dem Austeilen und gemeinschaftlichen Verzehren der Speise am Grabe? Wir begegnen der gleichen Sitte auch in den Fällen, wo die Kollyva zum Dank für gute Ernte in der Kirche dargeboten werden.¹ Da erinnert sie auffallend an jene Speisezeremonie, welche im alten Griechenland bei der Kernophorie stattfand.² Die eigentliche Bedeutung dieser Kultushandlung läßt sich nicht treffender umschreiben, als es Hermann Oldenberg bei Behandlung ähnlicher Gebräuche der vedischen Inder getan hat, indem er sagt, daß der vom Opferer genossene Anteil an der heiligen Speise in der den Anschauungen der alten Zeit entsprechendsten Form die sichtbare Überleitung des mit dem Opfer verknüpften göttlichen Segens auf ihn zum Ausdruck bringe.³ Ein wesentlich anderer Sinn kann auch dem Genuß der Kollyva bei Beerdigungen nicht wohl innewohnen, nur daß in diesem Falle die Leidtragenden weniger zu ihren eigenen als zu des Verstorbenen Gunsten sich des göttlichen Segens zu versichern suchen: ihre Bitte, daß der Herr seiner Seele gnädig sein möge, soll dadurch wirksam unterstützt werden und um so eher Erhörung finden. Wenn es nun richtig ist (woran ich nicht zweifle), daß den Bestattungsbräuchen der alten Griechen allgemein der Gedanke zugrunde liegt, daß der Tote versöhnt mit den Unterirdischen im Hades anlangen soll⁴, so läßt sich nach allem, was wir bisher ermittelt haben, schwerlich die Vermutung abweisen, daß die heutige Sitte in einem inneren Zusammenhang damit steht und auf einen entsprechenden Ritus des chthonischen Gottesdienstes zurückgeht, über welchen wir freilich (aus Mangel an einem unmittelbaren Zeugnis) nichts Näheres feststellen können. Die auf Porphyrios, *de abstin.* II 44 gestützte landläufige Meinung, daß von Sühnopfern niemand habe essen dürfen, trifft keineswegs ohne Ausnahmen

¹ *Volksleben der Neugr.* 58. ² Rubensohn a. a. O. 292.

³ *Religion des Veda* 329.

⁴ *Diels Sibyllinische Blätter* 48 f. Anm. 2.

zu.¹ Anscheinend mit mehr Recht könnte gegen die vorgetragene Ansicht der mit der neugriechischen Sitte mehrfach verbundene Ausschank von Wein oder einem anderen geistigen Getränk eingewendet werden unter Hinweis darauf, daß die Unterweltsgottheiten nur *νηφάλια* erhielten. Aber es läßt sich doch sehr wohl denken, daß nach dem Übergang des vorausgesetzten heidnischen Brauches ins Christentum ein vom hellenischen Opferritual abweichender Zusatz allmählich in ihn eingedrungen ist. Das Wesentliche der Kultushandlung besteht jedenfalls darin, daß die ganze Trauergemeinde von der durch den priesterlichen Segen geheiligten Kollyvaspeise genießt zu dem Zwecke, eine Versöhnung des Abgeschiedenen mit der göttlichen Macht, der er übergeben wird, herbeizuführen, und diesem Ritus haben wir allen Grund ein hohes Alter zuzusprechen.

Wir sind in der Lage, noch eine weitere und unseres Erachtens starke Stütze dafür beizubringen.

Die Kollyvaspeise, beziehungsweise der zusammen mit ihr ausgeteilte und verzehrte Seelenkuchen, wird auch *μακαρία* genannt², eine Bezeich-

¹ v. Prott *Leges Gr. sacrae* I 17. Stengel *Opferbräuche* 131 ff. Vgl. auch ebenda 27.

² Koraïs *Ἔθνη* IV 301, welcher *μακαρία* und *ψυχόπιττα* gleichsetzt und zuerst von der Zeremonie unmittelbar nach der Beerdigung, dann auch von der Gedächtnisfeier spricht. In seinen früher geschriebenen Anmerkungen zu Heliod. *Aeth.* 75 sagt er, daß man „τὸν διανεμόμενον ἐν ταῖς ἐφοραῖς οἶνον μετὰ διπύρων ἀρίσκων“ so nenne. Bybilakis 69 bezeichnet *μακαρία* und *κόλυβα* als gleichbedeutende Ausdrücke, redet aber nur von der Gedächtnisfeier. Nach Newton *Travels and discoveries* II 13f. versteht man auf den Dörfern von Lesbos unter *μακάρια* — so nämlich betont er, aber ohne Zweifel irrtümlich — kreisrunde, mit einem dünnen Zuckeraufguß versehene Kuchen, die am Tage des Todes und am nächsten Jahrestage von den Verwandten des Verstorbenen gespendet und, in Viertel geschnitten, in den Straßen unter das Volk ausgeteilt werden. Abweichend von diesen Zeugnissen behauptet Protodikos 14 und 29, daß die bei der *ἐφορά*, sei es in der Kirche oder auf dem Friedhof, vor sich gehende Verteilung von Speisen (Brotten, Käse oder Oliven) und Wein *μακαρία* genannt werde. Skarlatos in seinem Lexikon s. v. *μακαρία* erklärt den Ausdruck durch *περίδειπνον*. Ebenso Vréto *Mélanges néohell.* 35. Und damit stimmt die Angabe Abbott's 203 überein, wonach in Makedonien der innerhalb des Hauses stattfindende Leichenschmaus *μακαριό* oder *μακαριά* heißt. Übrigens leitet dieser Berichterstatter das Wort ganz verkehrt von altgriech. *αἰμακουργία* ab, das durch falsche Analogie an *μακαρία* angeglichen worden sei (woran, wie aus Skarlatos zu ersehen, auch schon andere vor ihm gedacht hatten). Nach Oikonomos *Γραμματικὴ τῆς τζακωνικῆς διαλέκτου* (Athen 1870) 80 werden in der dortigen Landschaft unter *μακαρία* verstanden *τὰ εἰς τὰ μνημόσυνα τῶν τεθνεώτων γινόμενα ἐλέη*, eine mehr allgemeine Umschreibung der Sitte als sachlich genaue Worterklärung. In Thessalien ist die Form *μακάρισις* gebräuchlich, und so heißt die nach der Beerdigung des Verstorbenen stattfindende Mahlzeit, an der die Priester und die Armen teilnehmen: s. Politis

nung, die sich eben daraus erklärt, daß man durch die beschriebene Kultushandlung und den sie begleitenden Ausruf ein seliges Los für den Verstorbenen erfleht. Nun wissen wir aus der lexicographischen Überlieferung von einer hellenischen Opferspeise, die aus Gerstengraupen, Honig, getrockneten Weinbeeren und frischen Kichererbsen bestand, also größte Ähnlichkeit mit den Kollyva hatte, daß sie gleich diesen unter die Opfernden verteilt und von den einen *ἀμβροσία*, von den anderen *μακαρία* genannt wurde.¹ Die letztere Bezeichnung lehrt unzweideutig, daß sie im Totenkult zur Verwendung kam.² Was für eine Bewandnis hat es aber wohl mit dem anderen Namen? Auch darauf scheint die Analogie der Kollyva Antwort zu geben. Wir haben oben gesehen, daß diese nicht allein im Totenkult begegnen, sondern auch als Dankopfer gebräuchlich sind. Das gleiche muß für das beschriebene antike Gemengel vorausgesetzt werden, da unsere Quelle ganz im allgemeinen von Opfern redet. So liegt die Vermutung nahe, daß die als Dankesgaben für göttliche Gnadenbeweise dargebrachten *νεήλατα* durch den Namen *ἀμβροσία* von den chthonischen unterschieden wurden.

Wenn auch der Fortbestand der beschriebenen altertümlichen Gebräuche durch ihre Aufnahme in den christlichen Gottesdienst im allgemeinen gesichert war, so konnte es doch im Verlauf der Entwicklung naturgemäß nicht fehlen, daß sie in den Einzelheiten an vielen Orten eine Einbuße oder Abschwächung erfuhren. Das noch in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts in den zakynthischen Dörfern übliche Nachwerfen von Kollyva auf den in die Erde gesenkten Leichnam zum Beispiel war wohl in den meisten Teilen Griechenlands schon damals abgekommen.³ Sodann findet die Austeilung der Speise an das Trauer-

Νεοελληνική Μυθολογία Vorrede S. 1β' (Bemerkung der Preisrichter). — Man sieht, daß der Sprachgebrauch in den verschiedenen Gegenden schwankt, was indessen für unseren Zweck nicht von Belang ist, da es sich in allen Fällen um ein und dasselbe Ziel, d. h. die Erwirkung der Seligkeit für den Verstorbenen handelt.

¹ Harpokr. s. v. *Νεήλατα* S. 212 Dind.: . . . ἀντὶ τοῦ νεήλατα ἄλφιστα, τὰ νεωστὶ ἀληθευμένα, ἃ δὴ μέλιτι ἀναθεύοντες, ἀσταφίδας τε καὶ χλωροὺς ἐρεβίνθους ἐπεμβάλλοντες, τοῖς τὰ ἱερὰ τελοῦσιν ἐνεμον· ἐκάλουν δὲ αὐτὰ οἱ μὲν ἀμβροσίαν, οἱ δὲ μακαρίαν. Hesychios sagt: *μακαρία· βρώμα ἐκ ζωμοῦ καὶ ἀλφίτων*. Schon Koraïs hat diese Zeugnisse mit den Kollyva in Zusammenhang gebracht, welche in Chios zu seiner Zeit den Sondernamen *χυλός* führten.

² Daß das Wort *μακαρία* schon frühzeitig volkstümlicher Ausdruck für das Jenseits geworden war, zeigen am besten die vom 5. Jahrhundert v. Chr. an nachweisbaren euphemistischen Verwünschungsformeln wie *ἄπαγ' ἐς μακαρίαν* (Aristoph. Equ. 1151) und ähnliche. Vgl. Rohde *Psyche* I 808, Dirichlet *De veterum macarismis* (RGV XIV 4) 17.

³ Für das parnasische Arachova ist mir seinerzeit das Nichtvorhandensein dieser Sitte ausdrücklich bestätigt worden.

geleite häufig nicht mehr am Grabe, sondern nur noch in der Kirche beim Totenamt statt. Oder sie wird außen an der Kirchentür zwar für alle, aber doch vorzugsweise für die Armen aufgestellt. Bei der Gedächtnisfeier kommt es auch vor, daß man anstatt der Kollyva nur Brote zum Zerschneiden und Verteilen an die Kirche liefert.¹

An die Beerdigung schließen sich zunächst gewisse Bräuche an, in denen die bekannte Anschauung des Altertums, daß die Annäherung an eine Leiche verunreinige, zum Ausdruck kommt. Alle, die dem Akte beigewohnt haben, waschen sich die Hände entweder noch am Grabe selbst² oder wenigstens auf dem Kirchhof³ oder erst vor der Tür des Sterbehauses, zu dem das Trauergeleite in der Regel zurückkehrt. In Makedonien pflegt vor dem Eingang ein Diener zu stehen mit einem Wasserkrug und Becken, welches alle benutzen, ehe sie die Schwelle überschreiten.⁴ Auf Zakynthos schreibt der Volksaberglaube vor: man soll bei der Rückkehr von einem Begräbnis nicht sogleich sein Haus betreten, soll im Hofe sich die Hände waschen, ohne sie zu trocknen, soll auch (in der Wohnung) ein Licht anzünden und dreimal die Flamme berühren. Auf diese Weise verscheucht man den Tod.⁵ Mehrfach vermeidet auch das von der Beisetzung zurückkehrende Gefolge, den Weg

¹ Da scheint also der ursprüngliche Ritus mit einem anderen, der sogenannten *ἀποκλασία*, vermengt zu werden. Über diese vgl. *Volksleben der Neugriechen* 58, Anm. 3. Augusti *Handbuch der christl. Archäologie* II 750f. — Allmähliche Umgestaltungen der Opfergebräuche im Totendienste lassen sich auch bei einer Menge anderer Völker beobachten, und merkwürdig ist, mit welcher Gleichartigkeit sie sich vielfach selbst in weit voneinander getrennten Ländern vollzogen haben. Das gilt namentlich von der Austeilung der geopfertten Speise an die Armen und Bedürftigen. Einschlägiges Material bei Sartori 66f. Ob man aber wirklich ehemals geglaubt hat, daß die Seelen sich besonders in deren Gestalt verkörperten, wie Sartori zuversichtlich annimmt, erscheint mir doch recht zweifelhaft. Sollte nicht die Erklärung ausreichen, daß die erwarteten Fürbitten der am wenigsten vom Glück Begünstigten in der allgemeinen Anschauung der Menschen als die wirksamsten gelten? Vgl. unten S. 75.

² Paliuritis *Ἀρχαιολογία Ἑλληνική* II 257 (epirotische Dörfer). *Σύλλογος* VIII 549. Sakellarios *Κυπριακά*² I 738.

³ *Σύλλογος* XIX 139 (Dörfer Kleasiens). Wer es unterläßt, verursacht einen Todesfall in seiner Familie, wie es hier heißt. Nach demselben Berichte muß der Priester, der die Bestattung vollzogen hat, mindestens zwei Stunden lang im Peribolos der Kirche bleiben, ehe er nach Hause zurückkehrt.

⁴ Abott 203. Vgl. ferner Bybilakis 67. Skordelis in *Πανδώρα* XI 449 (Stenimachos, Eparchie von Philippupolis). Über einen ehemaligen ganz ähnlichen Brauch bei den Letten cfr. W. Caland in diesem *Archiv* XVII (1914) 488f.

⁵ Ludwig Salvator *Zante*, Allgem. Teil 436. Das erinnert an den römischen Brauch: Paulus Festi 2, S. 3 Linds.: *funus prosecuti redeuntes ignem supergradiebantur aqua aspersi*.

des Leichenzuges wieder einzuschlagen¹, eine Sitte, welche mit besonderer Deutlichkeit auf den Glauben an Leichendämonie hinweist, die in der Nähe des Toten sich herumtreiben und die ganze Gegend bedrohen, in der er liegt oder durch die er kurz vorher befördert worden ist.²

Alle, die das Trauerhaus betreten, um ihr Beileid zu bezeugen³, mag dies unmittelbar nach der Beerdigung oder erst einige Tage danach geschehen, beginnen regelmäßig mit einem Wort von guter Vorbedeutung für die Hinterbliebenen. Die stehende Formel, deren man sich bedient, lautet: *ἄς εἴναι ζωὴ σὲ λόγον σου*⁴, d. i. „möge Leben deiner Person beschieden sein!“ Auch die darauf gesprochenen Trostesworte sind, wenngleich im einzelnen natürlich je nach dem vorliegenden Fall verschieden, doch im allgemeinen beim einfachen Volke durch das Herkommen festgelegt, und auch da kommt mitunter ein Rest antiker Anschauung zum Vorschein.⁵ Manche Frauen pflegen bei Bekundung ihrer Teilnahme und Trauer mit beiden Händen die Flechten ihres Haares zu fassen, eine Gebärde, in der wir ohne Zweifel eine Abschwächung der oben (Bd. 24, 303) erwähnten Sitte des Haarausraufens bei der Totenklage an der ausgestellten Leiche zu erblicken haben.

Nach der Beerdigung findet ein Leichenmahl statt, bei dem man des Abgeschiedenen in Liebe gedenkt, Wünsche für das Heil seiner Seele

¹ *Σύλλογος* XIX 139. Ludwig Salvator a. a. O. 435.

² Dieser Gedanke ist auch sonst erkennbar. Nach zakyntischem Aberglauben bringt es schon Unglück, an einem Hause, das einen Toten birgt, vorüberzugehen (Ludw. Salvator a. a. O.), und in Epiros darf eine Neuvermählte in ihr nunmehrige Heim nicht durch dieselbe Türe einziehen, aus der vor kurzem eine Leiche hinausgetragen worden ist (*Σύλλογος* XVIII 211 Nr. 81). S. auch oben Bd. 24, 317 (Befleckung durch eine Leiche). — Über die gleiche Anschauung bei anderen Völkern vgl. J. Scheftelowitz, dieses *Archiv* XVII (1914) 409, dessen sonstigen Ausführungen ich indessen nur teilweise zustimmen kann.

³ Der übliche Ausdruck dafür ist *συγκλαίω* und *σύνκλαμμα* (τό). So in Zakynthos und wohl allgemein.

⁴ Über die Höflichkeitsform *σὲ λόγον σου* vgl. Thumb *Neugriech. Volkssprache*² § 139. Wenn Niedrigerstehende zu Höherstehenden sprechen, heißt es statt dessen auch wohl *στὴν ἀφεντιὰ σου*.

⁵ Mir liegen mehrere Proben solcher typischer Tröstungen, wie sie von Weibern der unteren Stände angewandt werden, aus Zakynthos vor. Da gedenkt ein und derselbe Zuspruch erst der Unterwelt, in die der Verstorbene eingegangen sei, und gleich darauf des Himmels und der Engel, unter denen er sich nunmehr befinde, gewiß ein merkwürdiges Beispiel vom Ineinanderfließen heidnischer und christlicher Vorstellungen. Vgl. dazu mein *Vollksleben* 249. — Der Ausdruck *ἐπήγε στὸν κάτω (κάτω) κόσμο* ist in diesem Falle zu dem einfachen Begriff des Übergangenseins in das jenseitige Leben abgeblaßt. Vgl. auch das oben Bd. 24 S. 301 A. 5 über eine auf Kephalonien geläufige Redensart Bemerkte.

ausspricht und den Hinterbliebenen Trost spendet. Es führt verschiedene Namen, je nach dem Gesichtspunkt, der in den Vordergrund tritt. Daß es an manchen Orten *μακαρία* genannt wird, ist bereits oben erwähnt worden. Sinnverwandt ist der Ausdruck *συγγώριον*, „Verzeihung“, der sich daher schreibt, daß man während der Mahlzeit Gottes Gnade für den Verstorbenen anruft. Weit verbreitet ist die Bezeichnung *παρηγορία* oder *παρηγοριά*¹, „Tröstung“, wofür hier und da auch das gleichbedeutende *παραμυθία* eintritt.² Auf Kreta heist es *ζεστός*³, das „warme“ Gericht, offenbar im Gegensatz zu der im wesentlichen kalten Mahlzeit am Grabe (oben S. 56 A. 2).

Es gilt für unschicklich, daß in der ersten Zeit, besonders während der ersten drei Tage nach dem Todesfall im Sterbehaus gekocht wird.⁴ Darum schicken die Verwandten und Freunde Speisen und Getränke der leidtragenden Familie zu oder bringen sie selber mit. Man nennt sie *παρηγορίας* oder *παρηγοριάς*⁵ mit einem Ausdruck also, der, wie wir gesehen haben, in der Einzahl auch zur allgemeinen Bezeichnung des Leichenmahls dient. In Pholegandros heißen sie *πικροφάγια*, „bittere Speisen“.⁶

Das Leichenmahl entspricht im allgemeinen dem *περίδειπνον* der Alten, wie es aus der geschichtlichen Zeit uns bekannt ist, zeigt aber in den einzelnen Gegenden mehr oder minder erhebliche Verschieden-

¹ Leukias *Ανατροπή* 30. Protodikos 16. Skordelis *Πανδώρα* XI 449. Grigoropoulos *Σύμη* 2 68. Kukulés *Οινοντυιακά* 102. Auf Kypros bezeichnet das Wort in der mundartlichen Form *παρηγορικά* nicht das eigentliche Leichenmahl, sondern den kleinen Imbiß (Brot, Käse oder in der Fastenzeit Oliven, dazu Wein), mit dem die vom Begräbnis ins Trauerhaus Zurückkehrenden bewirtet werden: Sakellarios *Κυπριακά* 2 I 738.

² Leukias 86 Anm. 68. ³ Bybilakis 67.

⁴ Ebenso in Albanien und anderwärts: Sartori 56f. v. Hahn *Alban. Studien* I 151f. Eine uralte, schon aus dem Veda und dem Avesta nachweisbare Sitte, deren Ursprung sich aus der Vorstellung von der durch Berührung mit dem Toten verursachten Unreinheit der ganzen Familie herleitet. S. Kägi *Die Neunzahl bei den Ostariern* (Philolog. Abhandlungen für H. Schweizer-Sidler) S. 54 und 59 (S. 5 und 10 des Separatabdruckes) und Oldenberg *Religion des Veda* 589. — Daß es auch in den geschichtlichen Zeiten des griechischen Altertums üblich war, während der ersten drei Tage nach dem Tode eines Familienglieds auf die gewohnte, im Hause zubereitete Mahlzeit zu verzichten, läßt sich aus Lukian *de luctu* 24 schließen: *ἐπὶ πᾶσι τούτοις τὸ περίδειπνον καὶ πάρεσιν οἱ προσήκοντες καὶ τοὺς γονεάς παραμυθοῦνται τοῦ τελευτηκότος καὶ παῖδοσι γεύσασθαι οὐκ ἀγῶως μὰ Δί' οὐδ' αὐτοὺς ἀναγκαζομένους, ἀλλὰ ἤδη ὄπὸ λιμοῦ τριῶν ἑξῆς ἡμερῶν ἀπνησθητάς*, eine Stelle, auf die wir unten S. 63 und 64 A. 1 noch einmal zurückkommen werden.

⁵ So auf den jonischen Inseln, aber auch in vielen anderen Gegenden, z. B. auf Chios (Paspatis *Χιακὸν γλωσσάριον* 275. Kanellakis *Χιακά Ἰνδάλεα* 340) und wohl ziemlich allgemein.

⁶ Bent *Cyclades* 197.

heiten. Wie sein Name, so wechseln auch die Zeit und der Ort seiner Ausrichtung und das Personal des Teilnehmers. Gewöhnlich findet es im Sterbehaus statt und bleibt auf die Familie und die nächsten Verwandten oder Freunde beschränkt. Allein bei der Landbevölkerung dehnt es sich häufig auf die ganze Gemeinde aus, oder wenigstens können alle, die es wünschen, sich beteiligen. Jeder bringt da seine eigene Mahlzeit mit¹, und alles wird auf einer Tafel zusammengestellt.² An manchen Orten wird der Schmaus auch außerhalb des Trauerhauses, noch auf dem Friedhof selber veranstaltet. In den Dörfern von Zakynthos pflegt man gleich nach der Beerdigung Tische und Bänke an der Kirche aufzustellen zur Abhaltung des *συγγώριου*.³

Von Kypros wird berichtet, daß, nachdem die von der Bestattung ins Trauerhaus zurückgekehrte und mit einem Imbiß bewirtete Menge sich entfernt hat, die verbliebenen näheren Verwandten und Freunde die Familie des Verstorbenen nötigen, etwas von der für sie bereiteten Mahlzeit zu sich zu nehmen⁴, was lebhaft an den von Lukian (oben S. 62, Anm. 4) geschilderten Hergang erinnert. Im epirotischen Zagori speisen nach der Beerdigung die Verwandten und Nachbarn bei den Leidtragenden, aber einige Zeit darauf wird ein allgemeiner Schmaus der ganzen Einwohnerschaft des Dorfes abgehalten, nachdem ein Gottesdienst und die Austeilung eines Stückes Brot an jede Person vorausgegangen ist.⁵ An manchen Orten findet das Leichenmahl der Familie und ihrer nächsten Verwandtschaft am Abend des Todestages statt (der, wie wir oben gesehen haben, mehrfach mit dem Begräbnistag zusammenfällt), wird aber oftmals auch an den folgenden Abenden wiederholt.⁶

¹ So in den Dörfern Kephalonias. Es wird aber wohl ziemlich allgemein auf dem Lande üblich sein. Das nämliche ist oder war bei den Letten Brauch (Caland, dieses *Archiv* XVII, 1914, 489). Auf Neu-Guinea geschieht es nach dem Begräbnis eines Häuptlings (Sartori 21, Sp. 1 nach Rosenberg *Der malayische Archipel*).

² Kanellakis *Χικιά Ανάλεκτα* 340. — Es findet also eine Art von Picknick statt, was an die *δειπνα από σπουδός* bei Athen. VIII 365 a—b erinnert (vgl. Becker *Charikles* II 240). In der Lieferung von Beiträgen zum Leichenschmaus kommt offenbar die Auffassung des Todesfalles als einer öffentlichen Angelegenheit zu besonderem Ausdruck.

³ Vgl. dazu die oben S. 58 Anm. 2 erwähnte Nachricht über die *μακαρία* bei Protodikos.

⁴ Sakellarios a. a. O.

⁵ G. Chr. Chasiotis *Χρυσάλλης* IV (1866) 15. — Ähnliches auch bei Naturvölkern. So z. B. folgt bei den Haussa nach der Bestattung ein vorläufiges Gastmahl, aber erst nach Ablauf von sieben Tagen wird das eigentliche große Festmahl veranstaltet, das die Feier beendet: Sartori 30, Sp. 2 (nach Passarge *Adamaua*).

⁶ Protodikos 16. — Wiederholung des Leichenschmauses findet bei vielen Völkern statt (vgl. Sartori 20—23. 27. 29ff.) und war, wie es scheint, auch dem.

In den ländlichen Ortschaften von Chios pflegen alle, die vorhaben, der in Trauer versetzten Familie Speisen zu bringen, untereinander zu verabreden, wer es am ersten, wer es am zweiten Abend usw. tun soll. Denn diese „Tröstungen“ werden häufig einen ganzen Monat lang fortgesetzt. Sie bestehen aus Pilaf, der immer vorhanden sein muß, aber mit Öl, nicht mit Butter als einem nur für freudige Tage sich schicken- den Stoffe zubereitet ist, Fischen oder Eiern, Brot und Wein. Fleisch ist stets davon ausgeschlossen, und die nächsten Angehörigen des Verstorbenen enthalten sich „zum Besten seiner Seele“ dieses Nahrungsmittels sogar volle vierzig Tage lang.¹

Das Gespräch während der Mahlzeit dreht sich um den Abgeschiedenen, dessen gute Eigenschaften und Taten ins Licht gestellt und gepriesen werden, wie vor alters.² Die Rede kommt dabei auch auf die Eltern, Brüder, Großväter oder Urgroßväter³, eine Gepflogenheit, die für etwas Zufälliges und Bedeutungsloses anzusehen sich hüten wird, wer da weiß, welche Rolle der „Dreiväterkreis“ bei den alten Indern,

hellenischen Altertum nicht fremd. Vgl. Bekker *Anecdota gr.* 268 s. v. *Καθ' ἑ- δραι*, und dazu Rohde *Psyche* I 233.

¹ Kanellakis 340. Vgl. auch 337. — Hauptsächlich auf Vermeidung von Fleischspeisen während der ersten drei Tage nach dem Todesfall bezieht sich offenbar auch die oben (S. 62, Anm. 4) ausgeschriebene Stelle Lukians. Nahe Verwandtes finden wir bei anderen Völkern arischen Stammes. Nach altindischer Vorschrift dürfen die Angehörigen des Verstorbenen kein Fleisch essen vor dem ersten Totenopfer am 11. Tage, nach iranischer nicht während der ersten drei Tage und Nächte: Kügi a. a. O. 54 und 59 (5 und 10). — Allein die Sitte des Verzichts auf Fleisch und des Trauerfastens überhaupt reicht noch viel weiter und wird auch von Naturvölkern geübt. S. die reichhaltigen Zusammenstellungen bei Sartori, S. 55—60 und auch S. 35, Sp. 2. Ihr Ursprung ist dunkel, und die darüber aufgestellten Vermutungen weichen stark voneinander ab. Vgl. Herbert Spencer *Prinzipien der Soziologie* I 321 ff. der deutschen Ausgabe von Vetter, und Sartori a. a. O. Mir scheint am geratensten, sie aus der Absicht herzuleiten, einen ekstatischen Körperzustand hervorzurufen und so einen zeitweiligen Verkehr mit dem Geiste des aus dem Leben Geschiedenen zu ermöglichen. An letzteres hat auch Spencer gedacht, welcher indessen noch mehr Gewicht auf eine andere Erklärung legt, die ich für höchst seltsam und fragwürdig halte, nämlich daß das Fasten eine Folge übermäßigen Aufwandes bei den Totenspenden sei. Über das Fasten als ein kräftiges Mittel zur Erregung von Ekstasen vgl. Tylor *Primitive Culture* II 371 ff. (II 411 ff. der d. Übers.).

² Daher die sprichwörtliche Redensart: *Ὅν ἐπαινεθεῖς οὐδ' ἐν περιδείπῳ* mit der Erklärung *Εὐώθεισαν γὰρ οἱ καλῶι ἐν τοῖς περιδείπνοις τὸν τελευταῖον ἐπαινεῖν, καὶ εἰ παῖλος ἦν* bei Zenob. V 28 (*CPG* ed. Leutsch-Schneidew. I S. 130) und sonst. — Nach Rohde *Psyche* I 231 f. hat Scheu vor dem unsichtbaren Teilnehmer die Sitte eingegeben, nur lobpreisend seiner beim Mahle zu gedenken.

³ Kanellakis a. a. O.

Griechen und Römern spielte¹: vielmehr wird er nicht umhin können, hierin den ehrwürdigen Überrest einer hochaltertümlichen (primitiven) Anschauung und Sitte zu erblicken. — Die Bauern Kephalonias (Bezirk Samos) geben beim Totenmahl der Trauerstimmung dadurch äußeren Ausdruck, daß sie auf die gewohnten Bequemlichkeiten verzichten, indem sie, statt am Tische zu sitzen, sich auf den Fußboden niederlassen, auch keines Tafeltuches sich bedienen.² Aus gleichem Grunde ißt man an einigen Orten des griechischen Ostens mit den bloßen Fingern.³ Im Gegensatz hierzu läßt mitunter der Weingenuß den Anlaß der Feier für einige Zeit vergessen und führt auch zu heiteren Reden⁴, eine Tatsache, auf die, wie es scheint, ein neugriechisches Sprichwort hindeutet, welches besagt, daß weder bei einem Todesfall das Lachen, noch bei der Hochzeit das Weinen fehlt.⁵

Die beschriebenen Gebräuche enthalten bei aller Ähnlichkeit mit dem *περδειπνον* zum Teil auch andersartige Züge, über deren Herkunft wir versuchen müssen, ins klare zu kommen. Die Sitte des Leichenschmauses wird seit unvordenklichen Zeiten fast überall auf Erden geübt, hat aber im Laufe der Entwicklung mancherlei Wandlungen durchgemacht. Als sicher, wenigstens hinsichtlich der Kulturvölker des Mittelmeergebietes, dürfen wir wohl annehmen, daß die Mahlzeit auf oder an dem Grabhügel das Erste und Ursprüngliche gewesen ist. In der mykenischen Periode sind tatsächlich nach der Beerdigung auf den geschlossenen Gräbern Schmäuse gehalten worden.⁶ Bei Homer finden wir freilich mehrere, sowohl hiervon, als auch untereinander abweichende Gebräuche. II. XXIII, 29 gibt Achill seinen Myrmidonen ein Mahl zu Ehren des Patroklos an dessen noch unbestatteter Leiche. Allein diese Darstellung geht gewiß nicht, wie manche gemeint haben, auf eine wirkliche, ehemals lebendige Volkssitte zurück, sondern ist nur durch

¹ Kägi a. a. O. 55 (6). Dazu Rohde *Psyche* I 247f.

² Durch Sitzen auf der Erde tut sich auch im griechischen Altertum leidenschaftliche Totentrauer kund: Plut. *de Iside et Os.* 69: *Ἀθήνησι νηστεύουσιν αἱ γυναῖκες ἐν Θεσμοφοροῖσι χαμᾶ καθήμεναι.* Vgl. oben Bd. 24, 298.

³ *Σύλλογος* VIII 549. Nichtbenutzung von Messern beim Totenmahle war auch lettischer Brauch: Caland a. a. O. 490, der ihn aber 499 meines Erachtens fälschlich mit der Furcht der Geister vor dem Eisen in Verbindung bringt. — Vgl. auch Ralston in dem S. 67 A. 1 angeführten Buche 321, der aber diesen Brauch nur bei der Schilderung der Gedächtnisfeier erwähnt. — Nichtgebrauch von Messern bei den alten Letten auch *Ausland* 47, 213 (aus Sartori S. 26).

⁴ Kanellakis a. a. O. Abbot 203. Ausschreitungen, selbst größerer Art, bei Leichenschmäusen kommen auch in anderen Ländern vor. Vgl. z. B. Rochholz *Deutscher Glaube und Brauch* I 205f. Wutke *D. Volksaberglaube*³ § 740. Hoffmann-Krayer *Feste und Bräuche des Schweizervolkes* 49.

⁵ Benizelos *Παροιμίαι*³ 163, Nr. 194f. Varianten bei Kanellakis 340f.

⁶ Tsountas *Μυκηναί* 115.

den poetischen Zweck veranlaßt, den Geist des Patroklos auftreten zu lassen.¹ Aus V. 34 *πάντη δ'ἀμφὶ νέκνυ κοτυλήροντον ἔρρεεν αἷμα* hat man aber mit Recht geschlossen, daß nach des Dichters Anschauung der Tote durch das ihn umrieselnde Blut der geschlachteten Tiere sich befriedigt fühlt und also gewissermaßen an dem Mahl Anteil hat.² Dem einmal vom Dichter eingeschlagenen Verfahren gemäß veranstaltet dann auf Achills Aufforderung hin (V. 48) auch noch das übrige Heer vor der Verbrennung des Patroklos einen Trauerschmaus. Ganz im Gegenteil hierzu stoßen wir in Il. XXIV, 802 f. bereits auf einen Vorläufer des in den späteren Zeiten üblichen *περίδειπνον*; denn da wird das Leichenmahl nach der Bestattung Hektors, aber nicht an seinem Grabe, sondern im Hause des Priamos abgehalten. So ist die Annahme begründet, daß die Sitte sich allmählich vom Grabhügel nach dem Trauerhaus zurückgezogen hat. Eine Bestätigung dieses Sachverhaltes dürfte auch schon in dem Worte *περίδειπνον* selbst liegen, welches deutlich genug auf eine Versammlung rings um die Grabstätte herum hinweist. Daß übrigens auch bei der häuslichen Feier der Tote als unsichtbar anwesend gedacht wurde, geht aus Artemidor, Onirocr. V 82 H. hervor. Und dieser offenbar gleichzeitig mit der Wanderung der Sitte ausgebildete Volksglaube herrscht in manchen Ländern bis zur Gegenwart, namentlich auch in unserem eigenen.³ Sein Fortbestand im heutigen Griechenland ist zwar meines Wissens nicht ausdrücklich bezeugt, läßt sich aber zuversichtlich aus der vorhandenen Vorstellung schließen, daß der Geist des Abgeschiedenen in der ersten Zeit nach der Beerdigung in seine vormalige Wohnung zurückkehrt.

Inbetreff des Verlaufs, den die Entwicklung nach meiner Ansicht genommen hat, befinde ich mich mit mehreren Forschern auf volkskundlichem Gebiet in Übereinstimmung. So hat W. R. S. Ralston im Anschluß an den russischen Gelehrten Kotlyarevsky das im Sterbehaus stattfindende Leichenmahl der Russen aus der alten, auf dem Grabe gehaltenen „Strava“ der slavischen Stämme hergeleitet und u. a. einen Brauch aus der Gegend von Pinsk erwähnt, der meines Erachtens für die Erkenntnis des sittengeschichtlichen Herganges besonders lehrreich

¹ Ähnlich hat, wie ich sehe, schon Dietrich Mülder *Die Ilias und ihre Quellen* 267 geurteilt. Allerdings sind Schmausereien der Hinterbliebenen vor der Bestattung auch anderwärts, zumal bei Naturvölkern, nachweisbar. Belege bei Sartori 4 ff. Aber für die richtige Beurteilung der Homerstelle ausschlaggebend ist meines Erachtens das dreimalige Umfahren des Leichnams unter Wehklagen (V. 13), das, wie ebenfalls schon Mülder erkannt hat, sicher von einer entsprechenden Zeremonie um den Grabhügel nach vollzogener Bestattung herübergenommen ist.

² Rohde *Psyche* I 25. Tsountas a. a. O. 150.

³ Wuttke a. a. O. § 747; vgl. auch Sartori 25 a. E.

ist: „some of the funeral party are in the habit of rising from table in order to finish the meal above the tomb“.¹ Erwin Rohde scheint an einen inneren Zusammenhang der in den homerischen Gesängen uns entgegentretenden Sitten mit der nachmals in Griechenland herrschenden nicht geglaubt zu haben: er beschränkt erstere auf fürstliche Begräbnisse und bemerkt, sie sei den später üblichen Leichenmahlen der Familie des Verstorbenen weniger ähnlich als den, neben den *silicernia* in Rom vorkommenden großen *cenae feralis*, zu denen Verwandte vornehmer Verstorbener das ganze Volk luden.² Demgegenüber muß zweierlei hervorgehoben werden; einmal, daß das jüngere *περὶδειπνον* auch nicht immer in der gewöhnlichen Weise verlaufen ist, sondern unter Umständen eine von der Regel abweichende Form angenommen hat, wie denn nach der Schlacht von Chäroneia die Väter und Brüder der gefallenen Athener es alle gemeinsam bei Demosthenes ausrichteten³, und sodann, daß die Teilnahme einer großen Volksmenge an dem Totenmahl für einen einzelnen, wie sie bei Homer geschildert wird, in dem heutigentags von einer ganzen Gemeinde veranstalteten Schmaus zu Ehren eines aus ihrer Mitte Abgeschiedenen eine nicht hinwegzuleugnende Parallele hat. Die Verschiedenheiten aber, die wir in den betreffenden neugriechischen Bräuchen feststellen konnten, erklären sich ohne Zweifel daraus, daß in ihnen die Reste zweier einander ablösenden Entwicklungsstufen des Seelenkultes vorliegen, und jene noch in manchen ländlichen Ortschaften zwar nicht am Grabe, aber auch nicht im Sterbehause, sondern auf dem Friedhof bei der Kirche gehaltene Mahlzeit (oben S. 63) ist gewissermaßen als das Mittelglied zwischen dem älteren und dem jüngeren Brauch aufzufassen. Eine ähnliche Bewandnis mag es mit dem oben S. 56 erwähnten kleineren Mahl am Grabe haben.

Ehe wir in der Darstellung des Totenkultes fortfahren, erscheint es angemessen, die Sitten zusammenzustellen, durch welche die Trauer der Hinterbliebenen sich äußerlich kundtut. Mehrere teils allgemein übliche, teils örtlich beschränkte Gewohnheiten, die im Grunde auch dazu gehören, sind allerdings schon früher gelegentlich erwähnt worden und sollen hier nicht wiederholt werden.

Sehr verbreitet, zumal auf dem Lande, ist der Brauch der Männer, zum Zeichen der Trauer den Bart wachsen zu lassen.⁴ Er schreibt sich

¹ *The songs of the Russian people* (London 1872) 320 (vgl. auch 331). S. ferner z. B. Höfler *Globus* LXXX (1901) 95 und Sartori 20.

² *Psyche* I 25f. * *Demosth. de cor.* § 288.

⁴ Protodikos 17. Πιακοπουλος *Πατριαστός* XV (1892), 850. Manolakakis *Καθημερινά* 122. Abbott 204. Auch eigene Erkundigung. — In Albanien (Riça) lassen die Männer Bart und Haupthaar wachsen, wie die Römer: Hahn *Alb. Stud.* I 198 Anm. 37.

ohne Zweifel aus den späteren Zeiten des Altertums her¹ und beruht wohl auf keinem anderen Grunde als dem Bestreben, Gleichgültigkeit gegenüber dem äußeren Aussehen an den Tag zu legen. Dagegen ist betreffs der Frauen das Fortbestehen der uralten Sitte bezeugt, sich beim Tode eines ihrer nächsten Angehörigen das Haar abzuschneiden², d. h. eines natürlichen Schmuckes sich zu entäußern. Zu Anfang des vorigen Jahrhunderts war es, wie gleich an dieser Stelle mit erwähnt sein möge, in vielen Teilen Griechenlands und besonders in Epirus auch noch gebräuchlich, beim Tode eines reichen Griechen oder Türken die Mähnen seiner Pferde zu scheren.³ — Kleider von schwarzer Farbe zu tragen, ist bei beiden Geschlechtern Regel. Ob, wie im alten Griechenland, so auch im neuen örtliche Abweichungen hiervon vorkommen, weiß ich nicht zu sagen. Allerdings berichtet Fauriel⁴, daß die weiblichen Verwandten des Verstorbenen weiße Kleider anlegen zur Totenklage wie zu einer Hochzeit⁵, nur daß das Haupt unbedeckt bleibt und die Haare ungeordnet über die Schultern herabhängen. Leider gibt er nicht an, in welcher Gegend dies zu seiner Zeit Brauch war, aber nach gewissen Andeutungen, die gelegentlich bei ihm zu finden sind, hat man Grund, an Nordgriechenland zu denken.⁶ In Makedonien tragen Männer

¹ Was Plut. *Quaest. Rom.* 14 sagt: *Καὶ γὰρ παρ' Ἑλλήσιν, ὅταν θύσονται τις γένηται, κείρονται μὲν αἱ γυναῖκες, κομᾶσι δ' οἱ ἄνδρες, ὅτι τοῖς μὲν τὸ κείρεσθαι, ταῖς δὲ τὸ κομᾶν σύνηθές ἐστιν*, erhält Bestätigung durch Artemid. *Onirocr.* I 19 und 22 H., steht dagegen in entschiedenem Widerspruch zu der früheren hellenischen Sitte. Übrigens kann es natürlich ebensogut auf den Bart wie auf das Haupthaar bezogen werden. Vgl. Becker *Charikles*³ III 117 ff. und 242 f. Hermann-Blümner *Griech. Privataltertümer* 369 f.

² Pittakis *Ἐφημ. τῶν Φιλομαθῶν* 1859, 1130.

³ Paliuritis *Ἀρχαιολογία Ἑλλήν.* II 262 (erschieden 1815). — Herodot IX 24 erwähnt die Sitte als eine bei den Persern herrschende. Sie war aber auch bei Griechen und Makedoniern üblich. In Eur. *Alk.* 429 gebietet Admetos den Thessaliern, die Mähnen ihrer Rosse zu scheren zum Zeichen der Trauer über den Tod seiner Gattin. Tatsächlich verfahren so die thessalischen Krieger, als Pelopidas gefallen war (Plut. *Pelop.* 33). Alexander d. Gr. ordnete das gleiche an nach dem Tode des Hephästion (Plut. *Alex.* 72 und *Pelop.* 34).

⁴ Einleitung S. XXIV der d. Übersetzung.

⁵ Im Altertum war es Argos, wo man in weißem Kleide trauerte nach Plut. *Quaest. Rom.* 26 a. E. Das Gesetz von Gambreion (in Mysien) bei Dittenberger *Syll.*² II Nr. 879 läßt den Männern und Kindern die Wahl zwischen einem dunklen (dunkelgrauen) und einem weißen Gewande, während es den Frauen ersteres vorschreibt. — Weiß als Trauerfarbe kommt oder kam vor nicht langer Zeit auch in anderen Ländern vereinzelt vor, z. B. in mehreren Engadiner Ortschaften: Rochholz *Deutscher Glaube und Brauch* I 138.

⁶ In der Tat meldet es von diesem Rodd *The customs and lore of modern Greece* 125. Allein wer daraufhin annehmen wollte, daß eigene Erkundigung vorliege, würde sich einer argen Täuschung hingeben. Offenbar hat der Verfasser nur aus Fauriel geschöpft, ohne ihn hier anzuführen. Solches und ähn-

und Frauen während der ganzen Trauerzeit alte Kleider, woran man erkennt, daß Vernachlässigung des Äußeren beabsichtigt ist.¹ — Die durch den Todesfall am meisten betroffenen Frauen, besonders die verwitwete Gattin und die Mutter des Verstorbenen, halten sich gewöhnlich ein ganzes Jahr lang innerhalb ihrer Wohnung in völliger Zurückgezogenheit. Sie vermeiden selbst den Kirchenbesuch.² In früheren Jahrhunderten scheint das Fernbleiben vom Gottesdienst, der Verzicht auf Beichte und Abendmahl noch länger angedauert zu haben. Auf den Eilanden des griechischen Archipels sahen sich die Bischöfe und Priester manchmal veranlaßt, die Trauernden unter Androhung des Kirchenbanns zur Erfüllung ihrer religiösen Pflichten aufzufordern.³ — Im Sterbeshause sind die Fensterläden halb oder ganz geschlossen, so daß nur wenig Tageslicht in die Zimmer einfällt, und auch daran wird öfters ein volles Jahr lang festgehalten.⁴ Hier und da treibt man die Äußerlichkeiten der Trauer noch weiter. Das Haus erhält innen und außen ein möglichst düsteres Ansehen. So werden auf Karpathos die Fahrnisse und Gerätschaften mit schwarzen Umhüllungen versehen oder umgekehrt aufgehängt⁵; in Zakynthos werden bisweilen schwarze Vorhänge an den Fenstern aufgesteckt (eigene Erkundigung); auch an den Außenwänden bringt man Tücher oder Kreuze von derselben Farbe an.⁶ Dergleichen Übertreibungen waren auch den späteren Zeiten des Altertums nicht fremd, wie besonders das Beispiel des Herodes Attikos beim Tode der Regilla lehrt.⁷ —

Wir kehren nunmehr zum Totenkultus zurück, welcher mit dem zu Ehren des Verstorbenen gehaltenen Leichenschmause keineswegs abge-

liches kann man öfters in neueren englischen Werken, die sich mit griechischer Volkskunde befassen, wahrnehmen. Übrigens hat Rodd in ungehöriger Weise auf die ganze Trauerzeit übertragen, was sein Gewährsmann ja nur mit Bezug auf die feierliche Totenklage während der Ausstellung der Leiche sagt.

¹ Abbott 204. — Geflissentlicher Nachlässigkeit in der äußeren Erscheinung will offenbar das Gesetz von Gambreion vorbeugen, indem es anordnet: *τὰς πενθοῦσας ἔχειν φαίαν ἐσθ[ῆ]ρα μὴ κατ(ε)ερρονκαμένην.*

² Vgl. Protodikos 17. Iliakopoulos a. a. O. 850 (1892). Ludwig Salvator a. a. O. 435. Abbot a. a. O.

³ Tournefort *Relation d'un voyage du Levant* (1718) I 51^b.

⁴ Vgl. Paliuritis a. a. O. II 261. Iliakopoulos a. a. O. Ludwig Salvator a. a. O. — In Zakynthos schließen auch die mit den Betroffenen verwandten oder befreundeten Familien in den nach der Straße gehenden Zimmern ihrer Wohnung die Läden für die ersten zwei oder drei Tage nach dem Todesfall, und die Frauen legen für die gleiche Zeit Trauergewänder an (eigene Erkundigung).

⁵ Manolakakis *Καρπαθιανά* 122. Vgl. auch Bent *The Cyclades* 197 für Pholegandros.

⁶ Iliakopoulos 850f.

⁷ Hermann-Blümner *Gr. Privataltertümer* 370.

geschlossen ist. Es folgt noch eine lange Reihe von Opfern in festgesetzten Zwischenräumen. Das sind die sogenannten *μνημόσυνα*, wie sie in der offiziellen Sprache heißen, wofür die Leute aus dem Volke, z. B. die zakynthischen Bauern, auch den ihnen mundgerechten Ausdruck *μνημούρια* gebrauchen. Diese Gedächtnisfeiern beginnen mit dem dritten Tage nach dem Ableben und werden wiederholt am neunten und vierzigsten Tage, dann nach drei, sechs und neun Monaten, endlich an der Wiederkehr des Todestages. Im zweiten und dritten Jahre findet die Feier nur am Todestage statt. Die im Vorstehenden aufgezählten *Mnemosyna* gelten als verbindliche und führen demgemäß die stehenden Namen *τριήμερα, ἑννέαμερα, σαραντάμερα, τρίμηνα, ἑξάμηνα, ἑννέαμηνα, χρονιάτικα, δίχρονα, τρίχρονα*.¹ Die noch weiter folgenden sind freiwillige und hängen von der Liebe ab, die die Hinterbliebenen dem Abgeschiedenen widmen.² Die angeführten Fristen werden indessen nicht überall sämtlich eingehalten, andererseits tritt vereinzelt auch eine weitere hinzu. So schiebt man auf Kephalaria (Samos), wie mir an Ort und Stelle mitgeteilt ward, noch den zwanzigsten Tag nach dem Tode ein. In einem aus Chios vorliegenden Berichte fehlt die Feier nach dem sechsten Monat³, in einem anderen über Lesbos die nach dem neunten.⁴ Das sind im Grunde wenig erhebliche Abweichungen von der Regel. Auffälliger erscheint eine Angabe, nach der auch am dreißigsten Tage nach dem Tode eine Gedächtnisfeier in der griechischen Kirche üblich ist.⁵ Ich vermag nicht zu entscheiden, ob hier etwa eine Verwechslung mit einem antiken Brauche vorliegt, von dem gleich nachher die Rede sein wird, oder ob es auf Kreta, der Heimat des Gewährsmannes, tatsächlich mitunter so gehalten wird. Die letztere Annahme scheint unterstützt zu werden durch ein anderes Zeugnis, nach welchem auf Rhodos die Totenopfer stattfinden in Zwischenräumen von einem, drei, sechs und neun Monaten und am letzten Tage des Jahres.⁶ Wie dem aber auch sein möge, auf alle Fälle steht fest, daß der dritte, neunte und vierzigste Tag nach dem Ableben nebst der Wiederkehr des Sterbetages im heutigen griechischen Totenkult die bei weitem größte Bedeutung haben. Diese

¹ Archelaos *Συνασός* 82. Fast ebenso *Δελτίον τῆς ἰστορ. καὶ ἐθνολογ. ἐταιρείας* III 337 (Patmos). — Die vierzigtägige Frist wird auch kurz *σαράντα*, die Gedenkfeier an der Wiederkehr des Todestages auch *χρόνια* oder einfach *χρόνος* genannt. Vgl. *Δελτίον* a. a. O.; ferner *Νεοελλην. Ἀνάλεκτα* II 349 (Kephalaria) und Protodikos 16, welcher übrigens die betreffenden Ausdrücke ungenau nicht von den *Mnemosyna*, sondern von den an ihnen dargebrachten *Kollyva* (s. unten!) gebraucht.

² Archelaos a. a. O. ³ Kanellakis *Χιανὰ Ἀνάλ.* 341.

⁴ Newton *Travels* II 14.

⁵ Xanthoudides am oben (S. 54, Anm. 1) angeführten Ort S. 22.

⁶ Newton a. a. O. 213.

Zeiten führen ja auch die frühchristlichen Schriftsteller meines Wissens durchgängig als die alleinigen an¹, und nur sie werden von der russischen Kirche beobachtet.² Wir werden später sehen (unten S. 72), daß man die ersten vierzig Tage vom Tode an überhaupt als die Zeit der eigentlichen tiefen Trauer betrachtet, aus welchen demnach nur eine gewisse Anzahl besonders herausgehoben worden ist³, wobei neben der religiösen Bedeutung der ausgewählten Tage auch Zweckmäßigkeitsgründe mitgespielt haben mögen. Und da ist ungeachtet aller Gleichmäßigkeit im allgemeinen das Vorkommen einzelner örtlicher Verschiedenheiten wohl denkbar.

Die Feier am dritten und neunten Tage hat ohne Zweifel mit den antiken *τρίτα* und *ἐνάτα* Zusammenhang⁴, obwohl diese, wie es scheint, regelmäßig nicht vom Tode, sondern von der Bestattung an gerechnet wurden.⁵ Außer den *τρίτα* und *ἐνάτα* war auch noch die *τριακάς* (oder *τριακάδες*), d. h. der dreißigste Tag, und zwar der vom Ableben an gezählte, ein Totenfeiertag bei den Alten⁶, insbesondere bei den Athenern.⁷ Dagegen ist der vierzigste als ein solcher für das klassische Altertum nicht bezeugt. Daher glaubte Rohde in der Feier dieses Tages einen spezifisch christlichen Brauch erkennen zu müssen.⁸ Und Usener meinte, die Kirche habe, von dem Bedürfnis geleitet, an Stelle der heidnischen Zahlen biblische zu setzen, statt des dreißigsten Tages den vierzigsten nach Genesis 50,3 eingeführt.⁹ Aber, wie ihm selber nicht entgangen, war ja der dreißigste durch das Alte Testament weit besser bezeugt als der vierzigste. Nun hat Roscher aus Firmicus Maternus *de errore profun. relig.* 27,2, S. 69 Ziegl., wo über einen merkwürdigen sizilischen Ritus

¹ Vgl. die *Constitut. apostol.* VIII 42 S. 276 ed. de Lagarde und die von Du Cange unter *Τρίτα*, *Ἐνάτα* und *Τεσσαράκοστά* mitgeteilten Stellen. Auf das Zeugnis des Joh. Lydus *de mens.* IV 26, der die gleichen Fristen, abgesehen vom Jahrestag des Todes, neunt, werden wir weiter unten zu sprechen kommen.

² Sokolow S. 170 der d. Übersetzung.

³ Das nämliche hat bei den abendländischen Völkern stattgefunden, welchen der dreißigste Tag nach dem Tode als Abschluß der eigentlichen Trauerzeit gilt. Vgl. G. Homeyer *Der Dreißigste* (Abhandl. Akad. Berlin, philol.-hist. Kl. 1864, S. 100f. und 146).

⁴ Poll. VIII 146. Schömann zu Isaios S. 218f. Becker *Charikles*³ III 115.

⁵ Vgl. Rohde *Psyche* I 232 Anm. 3.

⁶ Harpokr. s. v. *Τριακάς*, welcher erklärt: *ἡ τριακοστὴ ἡμέρα διὰ θανάτου* (über diesen mehrfach beanstandeten Ausdruck: Rohde a. a. O.).

⁷ Poll. I 66: *ἰδίως δὲ παρ' Ἀθηναίους καλοῦνται τριακάδες ἐπὶ τῶν τετελευτημένων*. — In Julis auf Keos waren *τριηκόστια* gesetzlich untersagt: Dittenberger *Syll.*³ 877, Z. 20.

⁸ *Acta societ. philol. Lips.* V 305 (= Vorrede zu Rohde *Kleine Schriften* I S. XI Anm.).

⁹ *Der heil. Theodosios* Leipzig 1890, S. 135.

im Kultus der Persephone berichtet wird¹, den Schluß gezogen², daß eine Totenfeier am vierzigsten Tage auch dem griechischen Altertum keineswegs fremd war, und man kann nicht umhin, ihm beizustimmen, zumal da die typische Geltung der Zahl 40 in den mannigfaltigsten Verhältnissen und Beziehungen bei den Hellenen wie bei den Semiten und vielen anderen Völkern feststeht. Dazu gesellt sich allem Anschein nach noch eine weitere Stütze. In einer von Leopold Cohn aus dem Cod. Paris. suppl. gr. 676 mitgeteilten Erklärung zu dem Sprichwort τὰς ἐν Ἄιδου τριακάδας steht hinter den Worten τὰ νεκύσια τριακάδι ἄγεται noch der verderbte Satz τὰ γὰρ νεώματα οὐκ ἀρχαία ὡς πάνδημος.³ Wenn Richard Wünsch mit seiner auf den ersten Blick sehr kühn aussehenden, aber sachlich und paläographisch geschickt begründeten Vermutung, daß zu lesen sei: τὰ γὰρ τεσσαρακοστὰ οὐκ ἀρχαία, ὡς Φανόδημος⁴, das Richtige getroffen hat, was für mich nicht zweifelhaft ist, so hatte der Athidograph Phanodemos die Totenfeier des vierzigsten Tages für jünger erklärt als die des dreißigsten, eine Ansicht, die sich indessen offenbar nur auf Attika bezieht und, wie schon Roscher bemerkt hat⁵, keinen Schluß auf das Alter des Brauches im allgemeinen oder in anderen griechischen Landschaften zuläßt. — Was endlich die Feier am Jahrestag des Todes betrifft, so erweist sich auch diese als eine aus dem Altertum herstammende. Nach Sophokl., El. 280f. brachte Klytämnestra ein monatliches Opfer am Todestag Agamemnons dar. Was aber von Monatsopfern gilt, wird auch von Jahresopfern gelten.⁶ Hierzu kommt, daß Ammonios, de voc. differ. S. 35 Valck. die nach Herod. IV 26 allgemein in Griechenland üblichen Genesien ganz ausdrücklich für eine Feier des Todestages erklärt⁷, ein Zeugnis, das freilich von den meisten der Neueren, aber mit Unrecht, verworfen wird.⁸

Außer den von den einzelnen Familien für einen verstorbenen Angehörigen veranstalteten Gedächtnisfeiern gibt es auch eine Anzahl allgemeiner Totenfeste. Das sind die sogenannten *σάββατα τῶν ψυχῶν* oder

¹ Die Stelle lautet: *In Proserpinae sacris caesa arbor in effigiem virginis formamque componitur, et cum intra civitatem fuerit inlata, quadraginta noctibus plangitur, quadragesima vero nocte conburitur.* Vgl. dazu ebenda Kap. 7.

² *Die Tesserakontaden und Tesserakontadenlehren der Griechen und anderer Völker*, Ber. der philol.-hist. Kl. der K. sächs. Ges. der Wiss. LXI, 1909, S. 35f.

³ *Breslauer Philologische Abhandlungen* II 2 S. 71.

⁴ *Fleckeisens Jahrb.* Supplement-Band XXVII (1902), S. 119ff.

⁵ a. a. O. 38f. Anm. 31.

⁶ Aug. Mommsen *Feste der Stadt Athen* S. 173. Anm. 3.

⁷ *Γενέσια δὲ ἐπὶ τῶν τεθνηκότων, ἐν ἧ ἕκαστος ἡμέρα τετελεῖται.*

⁸ Das Richtige über die Genesien findet man jetzt bei Wilh. Schmidt *Geburtstag im Altertum* (RGVV VII 1) 38—41.

ψυχοσάββατα, d. i. „Seelensamstage“.¹ Zwei von ihnen führen noch eigens den Namen τῶν Κεκοιμημένων, Feste der Entschlafenen, von denen das eine in die letzte Woche vor Fastnacht, das andere auf den Vorabend des Pfingstsonntags fällt. Gleich diesen sind wohl auch die übrigen von der Kirche angeordnet. Trotzdem begegnet man örtlichen Verschiedenheiten. Das Volk hält nicht allerwärts die vorgeschriebenen Feiern sämtlich ein, andernteils beobachtet es auch nicht vorgeschriebene. Leider reichen weder meine eigenen Erkundigungen, noch die sonst mir vorliegenden Nachrichten aus, um völlige Klarheit über diesen Punkt herbeizuführen. In Makedonien begeht man fünf allgemeine Totenfeiern im Jahre, nämlich außer den beiden bereits erwähnten eine am Vorabend des Käsesonntags, eine weitere am ersten Samstag der großen Fasten, endlich eine am Samstag vor dem Feste des heiligen Demetrios (26. Oktober a. St.).² In einem Aufsatz über Kephalaria werden vier Samstage, nämlich die zwei letzten des Karnevals, der erste der großen Fasten und der vor Pfingsten als Allerseelestage der Griechen bezeichnet.³ Mehrere Berichtersteller erwähnen noch andere Fristen, insbesondere Ostern.⁴ Aber bei allem Schwanken, das in dieser Hinsicht stattfindet, läßt sich doch nicht verkennen, daß der nahende Frühling und der Spätherbst, also die Jahreszeiten der erwachenden und der absterbenden Natur es vorzugsweise sind, denen die neugriechischen Totenfeiertage sich einordnen, wenn sie auch dem beweglichen Osterfeste gemäß sich verschieben. Und da leuchtet ihr Zusammenhang mit den an die nämlichen Vorgänge in der Natur sich anknüpfenden νεκρία der Alten ein. Sind wir auch über die Jahresabschnitte, in denen die einzelnen griechischen Staaten diese begingen, nicht genügend unterrichtet, so wissen wir doch bestimmt, daß die Athener ihr Hauptfest aller Seelen, die Chytren, an den Anthesterien im Februar⁵ und die allge-

¹ Vgl. auch Du Cange s. v. *ψυχή*, wo es u. a. heißt: *Σάββατον ψυχῶν, sabbatum, quo pro mortuis officium celebratur.* ² Abbot 208.

³ v. Reinsberg-Düringsfeld *Ausland* 1869, 14. — Mir selbst wurden auf dieser Insel (Bezirk Samos) nur die drei ersten als Totenfeste genannt. — In Rußland betet die Kirche für alle gestorbenen Christen am Samstag vor der Butterwoche, an den Samstagen der zweiten, dritten und vierten Woche der großen Fasten, sowie an denen vor Pfingsten und vor dem Tag des heil. Demetrios: Sokolow *Gottesdienst der orthodox-kath. Kirche* 171 der d. Übers.

⁴ Vgl. Guys *Voyage de la Grèce* I 298f. Newton *Travels and Discoveries* I 218 (Rhodos). Rouse, *Folk-Lore* X 1899, S. 180f. (Kalymnos), welcher außer Ostern auch Weihnachten, Ende November und sonstige Fristen anführt. — Eine merkwürdige Besonderheit ist, daß in einer thrakischen Ortschaft Mittwoch und Freitag als den Seelen geweihte Feiertage gelten, an denen die Frauen der Arbeiten, namentlich des Spinnens, sich enthalten: *Λαογραφία* II 415.

⁵ Rohde *Psyche* I 237. Preller-Robert *Griech. Myth.* 405f. und 785. Anthesterienfeier auch auf den Inseln und in Kleinasien: ebenda 671.

meinen Genesisen am fünften Boëdromion, d. i. Ende September, feierten.¹ In den Februar fielen bekanntlich auch die römischen Feralien.² Wie man im Altertum annahm, daß die Toten zur Zeit der Anthesterien auf die Oberwelt heraufkämen³, so begegnet noch jetzt auf Zakynthos und gewiß auch an anderen Orten Griechenlands der Volksglaube, daß sie „am Seelensamstag“ ihr ehemals bewohntes Haus besuchen. Welcher Sonnabend damit gemeint ist, habe ich nicht in Erfahrung gebracht, aber es liegt nahe, an das Fest τῶν Κεκοιμημένων unmittelbar vor Fastnacht zu denken.⁴ Die antike Vorstellung von der Unreinheit der Tage, an denen die Seelen der Verstorbenen das Reich der Lebenden aufsuchen, hat sich offenbar nach und nach auf den ganzen Februar ausgedehnt. Denn anders ist schwerlich der aus Korfu bezugte Aberglaube zu erklären, daß Hochzeitsfeier in diesem Monat Unglück bringt.⁵

Sowohl an den von den einzelnen Familien für einen verstorbenen Angehörigen veranstalteten Gedächtnisfeiern als auch an den allgemeinen Totenfesten werden Speise- und Trankopfer dargebracht, ganz wie bei der Beerdigung. Unter den Speiseopfern sind wiederum die Kollyva in erster Linie zu nennen. Die Bauern von Zakynthos stellten deren zur Zeit meiner Anwesenheit an den Gedenktagen ihrer Toten auf die Gräber. Und dieser Brauch herrscht, wie auf Grund neuerer und neuester Nachrichten anzunehmen ist, an vielen Orten noch heute. In Mykonos und anderwärts wird er am dritten Tage nach dem Begräbnis beobachtet.⁶ Die ländliche Bevölkerung von Chios bringt am vierzigsten Tage nach

¹ Rohde I 235. A. Mommsen *Feste* 172 ff.

² Preller-Jordan *Röm. Mythol.* II 98 f. Wissowa *Religion und Kultus der Römer*² 232. Vgl. dazu das unten S. 75, Anm. 6 Bemerkte.

³ Hesych. s. v. *μικρὰ ἡμέρα· τοῦ Ἀνθεστηριωνος μηνός, ἐν αἷς τὰς ψυχὰς τῶν κατοικουμένων ἀνέειναι ἐδόκουν.* Dazu Rohde *Psyche* I 237 ff.

⁴ Nach dem Glauben der Chewsuren kommen die Seelen am Sonnabend der zweiten Fastenwoche in Gesellschaft in ihre Dörfer zu Gaste und werden bewirtet: Sartori 52 (nach *Globus* 76, 211 f. und dieses *Arch.* II 293). — In Oberfranken glaubt man, daß die Seelen an allen Quatembertagen in die Häuser kommen: Sartori 49.

⁵ B. Theotoky *Détails sur Corfou* 54. — Vermeidung von Heiraten an den Feralien und Lemurien erwähnt Ovid *Fast.* II 559 ff. V 487 ff. Vgl. dazu Preller-Jordan *Röm. Myth.* II 119. Wissowa a. a. O. 232. — Auf Kreta meidet man Hochzeitfeier im Mai als unglückbringend, pflanzt da auch keine Blumen, weil sie zum Totenschmuck dienen werden, und schneidet aus gleichem Grunde keine Kleider zu: *Δελτίον τῆς ἱστορ. καὶ ἐθνολογ. ἐταιρίας τῆς Ἑλλάδος* II (1885) 332. Hat da Einwirkung der im Mai begangenen Lemurien stattgefunden? Oder darf man ein altkretisches Totenfest in dieser Jahreszeit denken? In anderen Gegenden Griechenlands gehört gerade umgekehrt der Mai zu den für Verhelichungen bevorzugten Monaten.

⁶ Bent *Cyclades* 221. *Σύλλογος* VIII 550.

dem Tode Kollyva auf das Grab.¹ Als kyprische Sitte ist aus jüngster Zeit bezeugt, daß den Verstorbenen Schüsseln voll Kollyva, mit brennenden Lichtern besteckt, eine Zeit lang auf das Grab gesetzt wurden.²

Üblich ist auch, Verwandten, Nachbarn und Freunden von der bereiteten Kollyvaspeise ins Haus zu schicken³ oder unter die Armen auszuteilen⁴, wodurch man dem Seelenheil des Verstorbenen zu dienen glaubt. Denn wer von dieser Speise genießt, pflegt ja dabei, wie wir schon oben gesehen haben, die göttliche Gnade für ihn anzurufen, und je mehr Menschen das tun, um so sicherer ist nach der Volksansicht die Erhöhung gewährleistet.

Außer den Kollyva werden vielfach auch noch andere Eßwaren zeitweise auf den Gräbern geopfert, besonders kleine Kuchen und Zuckerwerk, aber auch Früchte, z. B. Kirschen, Äpfel und Weintrauben.⁵ Verstorbenen Kindern zuliebe bringt man auch wohl Gebäck herbei, das in seiner Form Vögel und sonstige Tiere darstellt. Arme Leute, auch Kinder und Fremde, können von diesen Sachen essen.⁶

Was die flüssigen Spenden betrifft, so bestehen sie gewöhnlich in Wein oder Wasser.⁷ In Lykien sah Charles Fellows auf den im übrigen höchst einfachen Gräbern der griechischen Bevölkerung eine Röhre oder Esse, gewöhnlich aus Holz oder Ton, angebracht, die ein paar Zoll

¹ Kanellakis *Χρονὸν Ἀνάλεκτα* 341.

² Magda Ohnefalsch-Richter *Griech. Sitten und Gebräuche auf Cypern*, Berlin 1913, 80, welche übrigens 78 unrichtig bemerkt, daß im griech. Königreich die Sitte nicht vorkomme. — Über Entsprechendes an den allgemeinen Totenfesten vgl. noch Abbot 208 und Rouse a. a. O.

³ Von mir in Zakynthos beobachtet, auch von Korais *Ἔθνη IV* 301 erwähnt. Das erinnert an die Versendung von Opferfleisch im Altertum. Vgl. *Volksleben der Neugriechen* 60 Anm. 5.

⁴ Korais a. a. O.

⁵ Vgl. dazu die alljährliche Darbringung der Erstlinge der Landesfrüchte für die im Kriege gegen die Perser Gefallenen durch die Platäer: *Thuk.* III 58.

⁶ S. für alles dieses Skondelis *Πανδώρα XI* 449 (Bericht v. J. 1860 aus Stenimachos in Thrakien). Abbott 208. Rouse a. a. O. 181. — Als Sitte der Rumänen des Banats führt Schott *Walachische Märchen* 303 an, daß am Jahrestag des Todes eines der hinterbliebenen Familienglieder Brot oder Kuchen auf das Grab des Verstorbenen setzt und dann einem Armen schenkt. Niederlegung von Speisen auf den Gräbern zu bestimmten Zeiten ist überhaupt weitverbreiteter Brauch. Zahlreiche Belege bei Sartori 37 ff. und 48 ff.

Eine lehrreiche Parallele zu dem oben S. 74 behaupteten Zusammenhang neugriechischer Totenfeste mit althellenischen ist, daß in Italien zur Zeit der Renaissance das Landvolk vier Tage vor Petri Stuhlfeier, am 18. Februar, Speisen für die Toten hinstellte, also tatsächlich die alten Feralien einhielt: Burckhardt-Geiger *Die Kultur der Renaissance*¹¹ II 214.

⁷ Wein am Jahrestag des Todes auf das Grab auszugießen, ist oder war auch rumänischer Brauch: Schott a. a. O.

über den Boden hervorragte und mit dem darunter liegenden Leichnam in Verbindung stand, welchem sie bestimmt war Trankopfer zuzuführen.¹ In diesen Vorrichtungen haben wir ohne allen Zweifel die Escharen der alten Griechen wiederzuerkennen², deren Gebrauch im Totendienst bis in die mykenische Epoche hinaufreicht³, und die aus den Urzeiten der Menschheit herkommen mögen, worauf merkwürdige Parallelen bei Naturvölkern schließen lassen.⁴ Im Zusammenhang damit steht nach meiner Überzeugung auch ein Brauch, den ich selber in Athen beobachtet habe. Auf dem großen griechischen Friedhof jenseits des Ilissos erregten die schlichten Gräber der unteren Volksklassen durch etwas Eigentümliches meine Aufmerksamkeit. Ich erblickte auf fast allen ohne Ausnahme zwei kreuzweise übereinander gesteckte kurze Stangen; an der einen von ihnen hing ein zweihenkeliger irdener Krug mit nach oben gekehrtem zerschlagenem Boden. Die oberen Enden der Stangen waren zuweilen mit weißer Leinwand oder mit Samt von roter Farbe⁵ umwickelt. Der Friedhofsverwalter, von dem ich über die Sache Aufklärung zu erhalten suchte, gab auf meine Frage nur eine kurze, ausweichende Antwort. Prof. A. Rhousopoulos, mit dem ich darüber sprach, wußte, daß das Volk Trankopfer an diesen Grabstätten darbringe, hatte aber nichts Näheres in Erfahrung gebracht. Außer in dem genannten Friedhof sah ich das gleiche auch auf einem Grabe, welches sich vor einem Kirchlein in dem Olivenwald der Akademie befand. Diese aufgehängten Krüge etwa als einfache, von den ärmeren Leuten ihren ver-

¹ *A Journal written during an excursion in Asia minor 1838* (London 1839) 241.

² Über sie Rohde *Psyche* I 35. Furtwängler in d. *Archiv* VIII (1905) 192f.

³ Das von Schliemann als „Altar“ bezeichnete runde Mauerwerk über dem vierten der mykenischen Schachtgräber mit einer großen Öffnung in der Mitte (vgl. Schuchhardt *Schliemanns Ausgrabungen* 2 186f. mit Abbildung Nr. 149. Tsountas *Μνημεια* 115) ist nichts anderes als eine solche *εσχάρα*. Das gleiche gilt von den mit vertikalen Rinnen versehenen steinernen Vorrichtungen auf dem Totenacker der Halbinsel Taman (Helbig *Sitzungsberichte k. b. Akademie München*, phil.-hist. Kl. 1900, 245f.), sowie von dem unten (Anhang S. 79) erwähnten altattischen Tongerät mit Charondarstellung. — Zur Sache im allgemeinen s. besonders Lukian *Char.* 22 und Pausanias X 4 a. E.

⁴ Beispiele bei Sartori besonders S. 38ff. Bei dem Kaffernstamm der Bagananoa gibt es nach einer dem Missionar Marensky von Eingeborenen gemachten Mitteilung alte Häuptlingsgräber mit einer für gewöhnlich verdeckten Öffnung, die gerade auf den Schädel des Toten führt und durch welche man Trankopfer hinunterträufelt (*Ausland* 1875, 688). Manche Völker benutzen zu gleichem Zweck ein in das Grab hinabgesecktes Bambusrohr. Aus dem Kongogebiet wird die Sitte berichtet, in das Grab einen Kanal bis zum Kopfe oder Munde des Leichnams zu leiten (Tylor *Primitive Culture* II 28. 30 der d. Übers.).

⁵ Vgl. dazu oben Bd. 24 S. 287.

storbenen Angehörigen errichtete Denkmäler zu betrachten, geht deshalb nicht an, weil ich deren auch auf vielen Grabstätten wahrnahm, die mit einem schwarzen Kreuz und dem Namen des da Ruhenden versehen waren. Die Durchlochung des Bodens kann auch nicht von den Beerdigungen herrühren, da die bei dieser Gelegenheit benutzten Gefäße, wie oben Bd. 24 S. 809 ff. bemerkt, völlig zertrümmert zu werden pflegen. Dagegen legt die angeführte Sitte der griechischen Bevölkerung in Lykien, zusammengehalten mit der bei Naturvölkern herrschenden, die Vermutung nahe, daß bei den periodisch wiederkehrenden Trankspenden der des Bodens entbehrende Krug von den ihn tragenden Stangen heruntergenommen und an der Stelle, unter welcher der Kopf des Leichnams liegt, ein wenig in die Grabeserde eingesenkt wird, so daß er gleich einer Röhre die Flüssigkeit aufnehmen und dem Munde des Toten bequem zuführen kann. Diese Vermutung erhält eine starke Stütze durch die Tatsache, daß auch die alten Griechen, namentlich die Athener, Vasen ohne Boden an Stelle der Escharen im Totenkult angewandt haben. Hierher gehören die großen Amphoren der Dipylongräber¹ und jene spätere Gattung von Gefäßen mit teils sepulkralen, teils hochzeitlichen Darstellungen, in welcher man die Lutrophoren wiedererkannt zu haben glaubt.²

Diese Speise- und Trankopfer auf dem Grabe haben selbstverständlich zur Voraussetzung, daß der im Innern ruhende Tote sie sinnlich genießen könne, und ihr Ursprung muß daher notwendig einer Zeit angehören, in welcher die Seele in der Nähe des entseelten Leibes verweilend gedacht wurde und der Glaube an ein sämtlichen Verstorbenen gemeinsames unterirdisches Reich fernab von den Lebenden sich noch nicht ausgebildet hatte. Alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß die Entwicklung des letzteren eine Folge des Überganges von der Beerdigung zur Feuerbestattung gewesen ist, die einem Seelenkult im Grunde widerstrebt. Bei den Griechen von heute finden wir beide Vorstellungen neben einander, den Glauben an ein Fortleben des einzelnen in seinem Grabe einerseits und an ein allgemeines abgeschlossenes Totenreich andererseits.³ Die nämliche Erscheinung beobachteten wir bei ihren Vorfahren⁴, wie bei vielen anderen Völkern. Das gleichzeitige

¹ Brückner und Pernice *Ath. Mitteil.* XVIII 155. Poulsen *Dipylongräber* 18 ff. und 46.

² Milchhöfer *Athen. Mitt.* V 176 f. Wolters, ebenda XVI 371 ff., wo von S. 378 an alle dem Verf. bekannt gewordenen Vasen dieser Art verzeichnet sind. Den meisten von ihnen fehlt der Boden. Vgl. noch Furtwängler *Sammlung Sabouroff* I zu Taf. LVIII. LIX und Stengel *Festschrift für Friedländer* 429—431.

³ Vgl. mein *Volkstleben* 235—246 und 249—251.

⁴ Rohde *Psyche* I 257. II 366 und 381 f.

Vorhandensein so entgegengesetzter Anschauungen läßt sich letzten Endes nur begreifen, wenn wir sie als gesonderte Erbeile zweier verschiedener Kulturstufen betrachten. Sollte man aber nicht versucht haben, den offen zu Tage liegenden Widerspruch auf irgend eine Weise auszugleichen? In der Tat begegnen wir solchem Bestreben bei niederen Rassen. Manche von ihnen, wie namentlich die nordamerikanischen Indianer, legen sich die Sache so zurecht, daß sie dem Menschen zwei Seelen zuschreiben, von denen die eine ins Land der Toten zieht, während die andere beim Körper bleibt und die Gaben der Überlebenden an Nahrungsmitteln in Empfang nimmt.¹ Nun fehlt es ja auf dem Gebiete des Volksglaubens und besonders auch in den eschatologischen Vorstellungen freilich nicht an allerhand Unstimmigkeiten, wie denn, um mich auf ein naheliegendes Beispiel zu beschränken, der in den neugriechischen Klaggesängen so häufig ausgesprochene Gedanke, daß eine Rückkehr aus dem Hades unmöglich sei (Bd. 24 S. 301), unvereinbar ist mit der Vorstellung, daß an einem oder mehreren Tagen des Jahres die Seelen der Verstorbenen zu den Lebenden heraufkommen (Bd. 24 S. 290). Allein dies und anderes ähnlicher Art ist doch von weit geringerem Belang als jene Zwitteranschauungen von einem Fortleben im Grabe und in einem besonderen Totenreiche. Da mag sich die Volksphantasie in Griechenland und anderwärts mit der Annahme einer geheimnisvollen Wechselbeziehung zwischen Grab und Seelenland behelfen, eine Vermutung, die durch eine früher in anderem Zusammenhang von mir erwähnte Tatsache bestätigt zu werden scheint. Wir haben Bd. 24 S. 296 von der Sitte gesprochen, einem noch unbestatteten Verstorbenen ein erquickendes Labsal für einen früher Verstorbenen mitzugeben. Die Spende soll nach dem Willen des Spenders in das frische Grab des ersteren gelangen, aber doch dem anderen, der offenbar im Seelenlande weilend gedacht wird — denn sein Leib ist doch in einem anderen Grabe beerdigt — zum Nutzen gereichen. Wir werden unten noch einmal darauf zurückkommen, und da wird sich vielleicht herausstellen, wodurch dieser Denkvorgang im Geiste des die Gabe Darbringenden veranlaßt wird — — —

¹ J. G. Müller *Geschichte der amerikanischen Urreligionen* 66. Tylor *Primitive Culture* I 392 (I 427f. der d. Übersetzung). Rohde in der Anm. der zuerst angeführten Stelle. — Der Seelenglaube hat neuerdings in Wilhelm Wundts *Völkerpsychologie*² IV und VI eine ebenso ausführliche wie scharfsinnige Behandlung erfahren, von dessen Theorie ich mit hohem Interesse Kenntnis genommen habe, ohne indessen ihr beitreten zu können. Ich gestehe, daß ich mit der Aufstellung und Unterscheidung von Begriffen, wie „Körperseele“, „Organseele“ usw., mich nicht zu befreunden vermag.

Anhang I (zu Bd. 24, 294 A. 3).

Charon.

Wenn, wie oben gezeigt worden ist, auch die Griechen selbst der von ihren Vorfahren ererbten Sitte der Totenmünze, welche übrigens weit über Europa hin verbreitet ist¹, im Laufe der Zeit verschiedene Bedeutungen unterlegt haben, so drängt sich von neuem die viel erörterte Frage auf, ob die überlieferte Auffassung des Geldstücks als des Fährlohnes für Charon wirklich die erste und ursprüngliche sei. Erwin Rohde hat es bekanntlich bestritten und will als eigentliche Bedeutung des mitgegebenen Obolos eine symbolische Abfindung des Toten für seine zurückgelassene Habe erkennen.² Seine Erklärung hat aber vielfach Widerspruch erfahren, und man ist in neuester Zeit zu der geläufigen Meinung zurückgekehrt, daß der Obolos von Anfang an dem Charon galt. Die Frage kann nur im Zusammenhang mit der allgemeineren nach der Herkunft dieser mythologischen Gestalt geprüft werden. Die nach unserer Kenntnis früheste Erwähnung Charons findet sich in einem Bruchstück der Minyas, aus welcher Pausanias X 28, 2 die Verse anführt: "Ἐνθ' ἤτοι νεά μὲν νεκράμβρατον, ἦν ὁ γεραιός | πορθμὸς ἦγε Χάρων, οὐκ ἔλλαβον ἔνδοθεν ὄρμου (nämlich Theseus und Peirithoos). Daraus hat man neuerlich gefolgert, daß der Verfasser dieses Epos, welches, wie ich glaube, richtig dem 6. Jahrhundert zugewiesen wird³, den Totenschiffer Charon erfunden habe⁴, ja die Behauptung ist gewagt worden, daß er darin die „rituelle Vorschrift“ des Charongroschens gegeben habe, der nachmals ein so großer Erfolg beschieden gewesen sei.⁵ Allein diese, schon an sich höchst wunderliche, der Art und Weise, wie echter Volksglaube zu entstehen pflegt, widersprechende Hypothese entbehrt auch jedweder äußeren Stütze. Denn Pausanias sagt gar nicht, was man gewöhnlich aus ihm herausliest, daß Charon zuerst in der Minyas vorgekommen sei: Der Perieget oder vielmehr seine Quelle leitet nur aus der Tatsache, daß Polygnot auf seinem Gemälde in der Delphischen Lesche den unterweltlichen Schiffer als Greis dargestellt hatte, den Schluß ab, daß er jenem Gedichte gefolgt sei. Ferner kann, wer die angeführten Verse der Minyas mit der gebührenden Unbefangenheit betrachtet, keinen Augenblick darüber im Zweifel sein, daß sie Charon als eine schon bekannte Gestalt der Unterwelt zur Voraussetzung haben. Ein Dichter, der ihn aus eigener Phantasie erschaffen, hätte unmöglich so reden können. Das hat bereits Adolf Furtwängler in einem Aufsatz, der überhaupt für den uns beschäftigenden Gegenstand von hoher Wichtigkeit ist, treffend hervorgehoben.⁶ Hier ist der Bildfries eines in Athen gefundenen, jetzt in München befindlichen Tongerätes, einer Eschara, veröffentlicht, auf welchem Charon in seinem Boote sitzend und von geflügelten Seelen umflattert in schwarzfiguriger Malerei dargestellt ist. Furtwängler datiert das Bild gegen das Ende des 6. Jahrhunderts. Er nimmt mit vollem Recht an, daß ihm eine feste Volksvorstellung zugrunde liegen müsse, und weist den Gedanken an Abhängigkeit von der Minyas zurück. Aber wenn er den Totenschiffer Charon als eine von jeher den Hellenen eigene mythologische Gestalt in Anspruch nimmt

¹ Belege: *Volksleben der Neogr.* 239, Anm. 3. Tylor *Primitive Culture* I 446 (I, S. 487 der d. Übers.). Waser *Charon* S. 37f. Wuttke *D. Volksaberglaube*², § 734, S. 463, um eine Menge weiterer zu übergehen.

² *Psyche* I 307 Anm. ³ v. Wilamowitz *Homerische Untersuchungen* 224.

⁴ Mau, Pauly-Wissowa *RE* III, Sp. 342.

⁵ v. Wilamowitz *Herm.* XXXIV (1899) 227 ff.

⁶ Dieses *Archiv* VIII (1905) 191 ff.

und die Behauptung aufstellt, daß er mit dem Totengewässer untrennbar zusammengehöre, so vermag ich ihm nicht beizupflichten. Zwar muß, da die Idee eines das unterirdische Reich von der Oberwelt trennenden Stromes schon der Ilias und Odyssee geläufig ist, ohne weiteres zugegeben werden, daß, sei es zugleich mit ihr oder allmählich aus ihr heraus, der Glaube an einen die Seelen übersetzenden Fährmann entstehen konnte. Trotzdem bin ich der Ansicht, daß dieser Glaube den Griechen von außen zugekommen ist. Auf Diodor, der I 92 und 96 nicht nur die Vorstellung von Charon als Totenschiffer, sondern auch seinen Namen aus Ägypten herleitet, ist freilich nichts zu geben. Denn das letztere ist sicher falsch, indem *Χάρων* sich deutlich als ein gut griechisches Wort erweist.¹ Aber auch auf das erstere ist kein Verlaß, weil Diodor seine Nachricht ohne Zweifel dem in Ägyptomanie schwelgenden Hekataios von Abdera entnommen hat. Es sind ganz andere Gründe, die mich einen nichthellenischen Ursprung des Totenschiffers vermuten lassen. Da ein solcher weder von Homer noch von Hesiod erwähnt wird, hat man früher, soviel ich weiß, allgemein angenommen, daß er zu den Zeiten dieser Dichter den Griechen noch nicht bekannt war. Erst neuerdings ist die Berechtigung dieses Schlusses bestritten worden.² Allein die Hinweise auf die Zufälligkeiten unserer literarischen Überlieferung, auf den aristokratischen Charakter des alten, manches Volkstümliche bewußt verschmähenden Epos, auf das anderen Homerstellen widersprechende Auftauchen des seelengeleitenden Hermes im Schlußgesang der Odyssee und anderes von ähnlicher Beschaffenheit reichen meines Erachtens nicht aus, um das Fehlen einer nachmals plötzlich in so scharfer Ausprägung hervortretenden Gestalt in den ältesten der auf uns gekommenen Dichtungen befriedigend zu erklären. Hat es denn, um von der ersten Nekyia abzusehen, irgendwelche Wahrscheinlichkeit, daß Il. XXIII 72f. der Dichter die Seele des noch unbestatteten Patroklos sagen lassen konnte: *τῆλέ με εἴργουσι* (so die Hss.) *ψυχῆν, εἰδῶλα καμόντων, Οὐδέ μὲ πω μίσησθαι ὑπὲρ ποταμοῖο ἔδωκιν* (so auch Ludwig und La Roche, während Nauck mit Dindorf schreibt *μ' ἐέργουσι*, und van Leeuwen das Digamma hat), wenn der zum Schattenreich übersetzende Fährmann im Volksbewußtsein bereits lebendig war? Nun tritt uns in den späteren Zeiten des griechischen Altertums Charon häufig nicht mehr als Totenschiffer, sondern als der personifizierte Tod selbst entgegen, und — worauf besonderes Gewicht zu legen ist — auch der etruskische Charun hat ganz überwiegend diese allgemeinere Bedeutung. Der neugriechische Charos endlich ist Herrscher über die Toten und berührt sich als solcher mit dem hellenischen Unterweltsgott selbst in Einzelheiten: gleich diesem führt er einen Schlüssel, mit dem er sein finsternes Reich verschließt, und ihm zur Seite steht eine Gemahlin, deren Amt es ist, die Neuangekommenen zu beruhigen und an die fortan ihrer harrenden Entbehrungen zu gewöhnen.³ Auch als Führer der Verstorbene aus der oberen Welt in die untere stellt er sich zu Hades, welcher nach einer merkwürdigen, allem Anschein nach aus dem Born einfachen alten Volksglaubens geschöpften Vorstellung, der wir bei Pindar, *Olymp.* 9, 33ff. (= 50ff.) befragen, selber mit seinem Stabe die Menschen zur „hohlen Gasse“

¹ O. Waser a. a. O. 13ff.

² Waser a. a. O. 10 u. 54f. S. ferner F. v. Duhn *Archäolog. Zeitung* XLIII (1885) 4. Furtwängler a. a. O. 198f.

³ *Volkleben* 245. Die *Χαρώντισσα* (von der Form *Χάρωντας* gebildet) ist durch die von mir auf den jonischen Inseln gesammelten Volkslieder erstmals bekannt geworden. Aber sie kommt auch anderwärts vor. In Lakonien heißt sie *Χάρισσα* (von der im allgemeinen häufigeren Form *Χάρος* abgeleitet): *Ragelu* a. a. O. S. 7 u. 28.

der Toten hinabtreibt. Eine spätere Erhebung des untergeordneten Fährmanns der Toten zu einem mächtigen Todesgott ist nicht zu begreifen. Der Versuch Hesselings, den Vorgang so zu erklären, daß „der Schiffer der Unterwelt das blasse Bild des zu einer Lokalität gewordenen Hades verdrängte“¹, kann nicht überzeugen. Hat denn der Gott an sich dadurch etwas von seiner Wesenheit eingebüßt, daß einer seiner vielen Namen zur Ortsbezeichnung wurde? Weit eher läßt sich das Umgekehrte denken, d. h. daß eine seiner Benennungen auf den Fährmann übertragen wurde. Ein Seitenstück zu solchem Vorgang bietet uns der bekannte Hadesdämon Eurynomos dar, der offenbar einen alten Namen des Unterweltsgottes trägt.² — Auf Grund aller dieser Erwägungen werde ich in der Ansicht bestärkt, zu der ich schon ehemals stark hinneigte³, daß die Auffassung des Charon als Todes- und Unterweltsgottes die ursprünglich hellenische ist, welche in der klassischen Zeit durch Herübernahme des Totenschiffers aus einer fremden Religion — aus welcher, lasse ich dahingestellt sein — zurückgedrängt wurde, aber im tieferen Grunde des Volksglaubens haften blieb und später wieder an die Oberfläche trat. Bei dieser Annahme kann auch Rohde, dessen oben angeführte Vermutung an einer Reihe ethnographischer Tatsachen eine unverächtliche Stütze hat⁴, in der Hauptsache Recht behalten, nur daß sein Zweifel an der Festigkeit der Vorstellung von Charon und seinem Nachen samt dem Gedanken, daß die Sitte des der Leiche beigegebenen Geldstückes nachmals mit der Dichtung vom Totenfährmann witzig in Verbindung gebracht wurde, als verfehlt zurückgewiesen werden muß. Zugleich scheint auf diese Weise ein weiteres schwierigeres Problem die einfachste Lösung zu finden. Des Fährlohns für Charon tut zuerst Aristophanes in den Fröschen V. 140 und 270 Erwähnung, welcher übrigens zwei Obolen statt des einen angibt, aber doch wohl nur, um im folgenden des Dionysos spöttische Bemerkung über die Diobolie anzubringen. Daraus sollte man also meinen, schließen zu dürfen, daß es im Athen des 5. Jahrhunderts schon ganz üblich gewesen sei, dem Toten ein Geldstück mitzugeben. Allein die Wissenschaft des Spätens widerspricht. In dem 1891 dort ausgegrabenen, von der Dipylonzeit bis gegen Ende des 4. Jahrhunderts v. Chr. benutzten Friedhof ist der Obolos des Charon nicht gefunden worden, ebensowenig wie in der alten Begräbnisstätte von Megara in Sizilien (6. Jahrhundert), während er in der weit jüngeren Nekropole von Myrina in Kleinasien zwar nicht regelmäßig, aber doch recht häufig und zwar manchmal noch zwischen die Zähne des Toten geklemmt, hat festgestellt werden können. Auch in attischen, äginäischen und anaphäischen Gräbern, die zwar chronologisch nicht bestimmt sind, aber sämtlich der späteren Zeit anzugehören scheinen, und suweilen selbst in Ostotheken, ist er angetroffen worden.⁵ Dieser Tatbestand hat Zweifel an dem Alter des Brauches erregt und

¹ Charos 21. ² A. Dieterich *Nekyia* 47.

³ *Volksleben* 224. Vgl. auch die Vorrede zu meiner Sammlung *griechischer Märchen, Sagen und Volkslieder* 52.

⁴ Vgl. noch *Psyche* I 25, Anm. 1. Tylor *Primitive Culture* I 445 f. (I 485 f. der d. Übersetzung). Paul Sartori, in diesem *Archiv* II (1899) S. 205 ff. Derselbe im *Dortm. Progr.* v. 1903, 21, Sp. 1 (auf Mangaia, Herrey-Inseln, werden alle Besitztümer des Toten mitverbrannt) und schon vorher S. 13, Sp. 1, wo der Verf. zurückweist auf seinen Aufsatz in diesem *Archiv*.

⁵ A. Brückner und E. Pernice *Athen. Mitteil.* XVIII (1898) 187 f. E. Pottier et S. Reinach *La nécropole de Myrina* I 106, welche diesen Friedhof in die beiden letzten Jahrhunderte v. Chr. setzen (S. 107 und 109), wogegen Pernice *Einleitung in die Altertumswissenschaft, herausgeg. von Gercke und Norden*, II² 66 ihn dem 4. bis 3. Jahrhundert zuweist. Fauvel bei L. Roß *Archäol. Aufsätze* I

ist in erster Linie für die Ablehnung der Rohdeschen Erklärung bestimmend gewesen. Aber es läßt sich daraus nicht mehr als eine nur langsam vor sich gegangene Verbreitung der Sitte unter den Griechen folgern, und gerade dies spricht meines Erachtens stark dafür, daß sie nicht von ihnen selbst ausgebildet, sondern entlehnt ist. Der Ferge des Totenflusses muß im griechischen Volksglauben, wenigstens in dem der Athener, sehr rasch Wurzel gefaßt haben, wie die altattische Malerei auf der oben erwähnten Eschara beweist, aber die Totenmünze hat ursprünglich nichts mit ihm zu tun gehabt, sondern ist erst hinterher, nachdem ihr eigentlicher Sinn dem Bewußtsein abhanden gekommen war, von der Menge in einen Fährlohn umgedeutet worden, und diese Auffassung hat sich nach und nach überall in den hellenischen Ländern durchgesetzt. Ob dasselbe Volk es war, von dem die Hellenen beides, die Vorstellung vom Totenschiffer und die Sitte der Totenmünze, übernommen haben, oder ob an zwei verschiedene Völker zu denken ist, können wir nicht wissen, aber wahrscheinlicher ist das letztere.¹

Anhang II (zu Bd. 24, 318).

Das keische Bestattungsgesetz bei Dittenberger, Sylloge² II, Nr. 877, Z. 21f. ordnet an: *μὲ ὑποτιθέναι κύλικα ὑπὸ τῆν κλίνην, μεδὲ τὸ ὕδωρ ἐκχεῖν, μεδὲ τὰ καλλύ[σμα]τα φέρειν ἐπὶ τὸ σῆμα*, verbietet also 1. eine Schale unter das Bett des Toten zu stellen, 2. das Wasser auszugießen, 3. den Kehrlicht auf das Grab zu tragen. Köhler *Athen. Mitteil.* I 145 bemerkt zutreffend, daß es gewisse, sonst nicht überlieferte, abergläubische Bräuche waren, gegen welche das Verbot sich richtet. F. B. Jevons hat dann in einem Aufsatz, der „*Greek law and folk lore*“ überschrieben und im *Classical Review* IX (1895) S. 247 ff. erschienen ist, modernen Volksbrauch, besonders deutschen, zur Aufklärung des altgriechischen herangezogen. Ich kann ihm aber nur im Prinzip, nicht dagegen oder nur höchst selten in den Einzelheiten zustimmen. So wird man die mit Wasser gefüllte Kylix nicht, wie Jevons meint, um die Seele zu fangen, aufgestellt haben, sondern um ihren Durst zu löschen, entsprechend dem heutigen griechischen Brauche. Auch bei den Sachsen im Siebenbürgerland steht, so lange der Tote im Hause liegt, unter der Totenbank ein Zuber voll Wasser (Schuller I 44), ohne Zweifel aus demselben Grunde, obwohl man sagt, es geschehe, damit das Wasser den Geruch anziehe oder die Verwesung verzögere. Übrigens stellte man, um auf das keische Gesetz zurückzukommen, das Wassergefäß offenbar während der Prothesis auf. Köhler bemerkt zwar 145, an diese zu denken sei wenigstens nicht notwendig, da nach einer vorausgegangenen Bestimmung (Z. 13) die κλίνη von dem Grabe in das Sterbehaus zurückgebracht wurde. Und Dittenberger, der beistimmt, fügt hinzu, daß es, wenn es sich auf die Prothesis bezöge, „*alienissimo loco*“ eingefügt wäre. Das ist richtig, fällt aber nicht ins Gewicht, da die einzelnen Bestimmungen in diesem Gesetz überhaupt wenig zweckmäßig geordnet sind. Auch Rohde *Psyche* I 221, Anm. 1 versteht, wie ich sehe, das die Kylix betreffende Verbot von der Prothesis. — Über das Ausgießen des Wassers und das Fortschaffen des Kehrlichts zum Grabe vgl. oben Bd. 24, 310 ff. u. 318.

29. 30. 32, und Roß selbst ebenda S. 25 und 49. *Πρακτικὰ τῆς ἐν Ἀθῆναις ἀρχ. ἐταιρίας* 1884, S. 20. Vgl. auch Mau a. a. O. und Pernice an der zweiten Stelle.

¹ Wie ich später gesehen habe, vermutet A. Körte *Athen. Mitteil.* XXIV (1899) 5, daß der Brauch der Totenmünzen aus Kleinasien stammt, und bemerkt u. a., daß auch die vulgäre Beziehung *θανάτη* für den Obolos des Charon auf östlichen Ursprung deute.

Die Verehrung Tschingis-Chans bei den Ordos-Mongolen.

Nach dem Berichte G. M. Potanins aus dem Russischen übersetzt und erläutert von W. Lüdtke in Hamburg.

I. Einleitung.

Über die große Krümmung, die der Hoang-ho nach Norden macht, schieben sich die Ordos-Mongolen vor, im Westen, Norden und Osten vom Strom, im Süden von der Großen Mauer begrenzt. Die Geschichte der Erforschung dieses Gebietes schrieb 1909 W. R. Carles¹. Der Lazarist Armand David gab in einem Bericht vom 13. August 1866 die erste Kunde von dem dort gezeigten silbernen Sarge Tschingis-Chans und den Wallfahrten der Mongolen zu ihm.² Dann hörte N. v. Prschewalski davon erzählen.³ Van Aertselaer, einer der ersten belgischen Missionare, die die Kongregation von Scheut-lez-Bruxelles zu den Ordos sandte, widmete dem Kultus in seinem Reisetagebuch 1879 nach Hörensagen einige Sätze.⁴ Die ausführlichste Beschreibung des Kultus und seiner Stätten gab Grigorij Nikolaewiç Potanin, der im August und September 1884 von NO nach SW durch Ordos zog und an Ort und Stelle Erkundigungen einzog.⁵ Da sein Bericht russisch ge-

¹ *The Geographical Journal* 33, June 1909, S. 668—679 (mit Karte); Potanin ist nicht benutzt.

² *Nouvelles Archives du Muséum d'histoire naturelle*, N. S., T. 4 (1868): *Bull.* S. 73f.; benützt von Henry H. Howorth *The Indian Antiquary* 16 (1887) S. 96.

³ *Reisen in der Mongolei*; übers. von Albin Kohn. Jena 1877, S. 175f. Er erzählt auch (S. 174f.) eine Geschichte vom Zusammentreffen Tschingis-Chans mit einem russischen Jäger.

⁴ Erst viel später gedruckt: *Missions en Chine et au Congo*, Mars 1893, S. 209f. Mit Abb. des „Jihe Etjen“ S. 211. — Die Missionare Braam und Van Oost bereiteten 1911 eine ausführliche Monographie über die Ordos vor, erwähnen aber in dem Aufsatz, in welchem sie dies ankündigen, das Grab Tschingis-Chans nicht: *Missions catholiques* 43 (1911) S. 79. — Hier mag auch erwähnt werden G. Soulié *Éléments de grammaire mongole (dialecte ordoss)*, Paris 1903.

⁵ Brief aus Boro-balghassun: *Izvěstija Imp. Russkago Geograf. Obsčestva* 21 (1885) S. 86—88; Aufsatz *Pominki po Čingis-Chaně* [Leichenfeier für Tschingis-Chan]: *Izv.* S. 303—315, mit geringen Änderungen abgedruckt im Kapitel „Die

schrieben ist, ist es vielleicht manchem erwünscht, durch eine Übersetzung mit seinen Ergebnissen bekannt gemacht zu werden.¹ Nach Potanin haben nur wenige die Heiligtümer besucht oder über sie berichtet. Mir sind nur zwei Reisende bekannt geworden, die dort gewesen sind: Charles-Eudes Bonin im Juli 1896² und der Comte de Lesdain.³ Diese Mitteilungen weichen in manchen Stücken von Potanin ab.

Auch Albert Tafel hörte 1905 von den Heiligtümern erzählen, sah sie aber nicht. Nach Meng gu yu mu dyi (Chronik der mongolischen Nomaden) faßt er die ältere Geschichte des Landes so zusammen⁴: „Das heutige Ordos-Land kam durch die Kriegszüge des Dschingis Khan 1227 zum erstenmal in die Hand der Mongolen. Vorher bildete es einen Teil des Hsi Hsia-Reiches (s. S. 125).⁵ Nach der Vertreibung der Yuan- oder Mongolendynastie aus China wurde den Mongolen um 1380 auch das heutige Ordos-Land weggenommen. Sie eroberten es aber nach wechselnden Kämpfen gegen Ende des 15. Jahrhunderts von den Chinesen zurück, und nach langem und blutigem Ringen der Mongolen untereinander blieben schließlich die Ordos die Sieger und Herren des Landes. Ein Teil der Stämme, die sich hier bekämpft hatten, ist angeblich von hier aus in das Weideland des Kuku nor eingefallen.“⁶

Ordos-Mongolen“ seines großen Reisewerkes *Tangutsko-tibetskaja okraina Kitaja i Central'naja Mongolija* [Das tangutisch-tibetische Grenzgebiet Chinas und die Mongolei], T. 1, Petersburg 1893, S. 121—129. Diese letzte Fassung liegt meiner Übersetzung zugrunde; die Seitenzahlen sind an den Rand gesetzt, die Seiten des Aufsatzes in den *Izv.* in Klammern. In den Anmerkungen, die ich angehängt habe, habe ich auch den 2. Band (die folkloristischen Ergebnisse) benutzt. Zitiert: *Okr.* — Über Potanins Leben E. Bretschneider in *Petermanns Mitteilungen* 46 (1900) S. 12f. († 1920). Den Aufenthalt beim Dschungor-Fürsten beschrieb seine Frau: *Russkoe Bogatstvo*, Jan. 1890, S. 19—31 [mir nicht zugänglich].

¹ Cordier widmet Potanin acht Zeilen in der 3. Aufl. von *Yules Book of Ser Marco Polo*, Vol. 1 (1903) S. 249; hier auch Auszug aus Bonins Bericht (S. 249f.). — Die Anregung zu dieser Arbeit verdanke ich Prof. G. Hoffmann in Kiel, der durch den Hinweis in der *Enzyklopädie des Islam* 1 S. 898 auf den Aufsatz geführt wurde. Einige Winke für die Erläuterungen gab mir F. Jäger in Hamburg.

² *Revue de Paris* Ann. 5, T. 1: 15. Févr. 1898, S. 826—835.

³ *From Peking to Sikkim* 1908, S. 17—51; über das Heiligtum S. 33, 35—38. Das Werk erschien auch in einer französischen Ausgabe.

⁴ *Meine Tibetreise* 1, Berlin 1914, S. 97 Anm.

⁵ Über dies Reich = Tangut vgl. Cordier in der 3. Aufl. von *Yules Book of Ser Marco Polo*, Vol. 1 (1903) S. 29, 205. Sehr ergebnisreich waren die neuesten Forschungen Kozlovs.

⁶ Das genannte chinesische Werk erschien 1867. In der russischen Übersetzung P. S. Popovs 1895 handeln S. 312—315 über Ordos, namentlich Anm. 350. Das mongolische Fest wird nicht erwähnt; dafür wird kurz von Opfern gesprochen, welche die chinesische Regierung für Tschingis-Chan darbringen läßt.

Henry H. Howorth stellt die Geschichte der Ordos nach der im 17. Jahrhundert von einem Stammesangehörigen Ssanang Ssetsen verfaßten „Geschichte der Ost-Mongolen“, die Isaac Jacob Schmidt 1829 mit deutscher Übersetzung herausgegeben hat, und nach den von de Mailla verarbeiteten chinesischen Quellen dar.¹ Im Jahre 1634 gerieten die Ordos unter die Oberhoheit der Mantschu-Dynastie und wurden 1649 in sechs Banner eingeteilt; 1731 wurde ein siebentes (Tschassak) hinzugefügt. Ssanang Ssetsen erwähnt sie zuerst am Ende des 15. Jahrhunderts (S. 185); Schmidt knüpft daran folgende Bemerkung: „Ich vermute, daß dieser Stamm seinen Namen von den *Ordus* oder acht weißen Häusern Tschinggis-Chaghans erhalten haben mag. Eine spätere Stelle, S. 191, woselbst die *Ordus* die Hüter der acht weißen Häuser (vermutlich bewegliche Gezelte oder Filzhütten) genannt werden, scheint diese Vermutung zur Gewißheit zu erheben. Eben daselbst werden die Urijanchan die Hüter des Nachlasses oder der irdischen Überreste Tschinggis-Chaghans genannt; dieses wird durch Raschideddin bei Herrn d'Ohsson (*Histoire des Mongols*, Tome 1, p. 288) bestätigt, woselbst gesagt wird, daß die Aufsicht beim Grabe Tschinggis Chaghans lange Zeit einer Wache von tausend Mann des Stammes *Uriangit* (Urijängchan) anvertraut war.“ „Acht weiße Jurten“ erwähnt das Altan Tobtschi unter dem Namen Naiman-tschagan-ger als den Ort, wo die mongolischen Chane auf den Thron gesetzt wurden; es ist aber nach Potanin aus den Worten dieser Chronik nicht ersichtlich, ob es der Name einer Grenzscheide ist, oder ob dort wirklich acht Jurten standen. Nach Abulgazi wurde Tschingis-Chan an diesem Orte, den er Nauman cura nennt, erhoben.² Der Ort seines Todes und Grabes ist leider nicht bekannt; die Quellen bieten ganz verschiedene Angaben.³ Nach Ssanang Ssetsen (S. 107—109) blieb der Wagen, der seine Leiche trug, in blauem Tongrund stecken; „da auch alle Mühe, den edeln Leichnam vom Wagen abzuheben, vergebens war, so wurde über ihm ein Grabmal auf ewige Zeiten errichtet und acht weiße Häuser als Orte der Anrufung und Verehrung daselbst erbaut.“ Wenn die noch heute bei den Ordos lebendige Kunde von ihrer

¹ *History of the Mongols*, P. 1, London 1876, S. 399—415; vgl. auch Potanin *Okr.* 1 S. 102f. — Über die chinesische Redaktion des Ssanang Ssetsen vgl. E. Haenisch *Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen* 7 I S. 173—199.

² *Okr.* 2 S. 325f.; Altan Tobtschi, ins Russische übersetzt von dem Lama Galsan Gomboev: *Trudy Vostočnago Otdělenija Imp. Archeol. Obsč. č. 6*, Spb. 1858, S. 170. — Grenzscheide = russ. uročišče.

³ Vgl. z. B. Howorth *History* 1 S. 103—107 und *The Indian Antiquary* 15 und 16, 1886—87. — v. Grot, dem sich C. W. Campbell anschließt, hält den größten Tumulus der Mongolei im Kentei-Gebirge (Quellgebiet des Kerulen) für das Grab des Herrschers: *The Geographical Journal* 22 (Nov. 1903) S. 514f.

Herkunft aus dem Norden richtig ist¹, müssen sie von dort auch das Königliche Hoflager (*Ordu* = chinesisch *ting* Pavillon) mitgebracht haben: Tafel nimmt an, um 1530, höchstwahrscheinlich vom Ufer des Kerulen (S. 97²).

Der Bund der Ordos nennt sich der der „Großen Pagode“³ und besteht heute aus sieben Bannern. Ihre Namen sind: Dschungor oder Dschunggar im NO, Dalat im N, Hanggin im NW, Otok im SW, Uschin im S, Dschassak (Dschassük) im SO, Wang in der Mitte der östlichen Ordos.³ In den Quellen kommt Uschin bei Ssanang Ssetsen (S. 87: zum Jahre 1200) als Ügüschin vor, befiehlt von einem der neun vornehmsten Kriegsobersten (örlök) Tschingis-Chans (S. 381); S. 251 in der Form Uischin, als Abteilung der Tümed. Uschän als eins der sechs Lager der Man-guan-tschen erwähnt Uspenskij, aus Berezins Übersetzung des Raschideddin (13. Jahrh.) führt Potanin Ujschin an.⁴ Die Dschungor findet er (*Okr.* 1, S. 102¹) in den von Ssanang Ssetsen S. 187 erwähnten Schingchor wieder. Das Banner Wang soll das älteste sein; sein Fürst spielt bei der Jahresfeier eine wichtige Rolle. An der Spitze der Banner stehen drei erbliche Beili (Fürsten III. Klasse) und vier erbliche Bei-tse (Fürsten IV. Klasse). Aus ihrer Mitte wählt das chinesische Kolonialamt als gemeinschaftliches Oberhaupt einen Tschün wang (Fürsten II. Klasse); man sagt, daß Geschenke auf die Erteilung des Patenten nicht ohne Einfluß sind.⁵ Potanin und die folgenden Reisenden hatten mit einem Dschunggar wang zu tun. Rockhill traf einen Wushun (= Uschin) wang.⁶ Einen Festgesang auf die Erhebung des Tschassak-Fürsten zum Souverän der sieben Stämme veröffentlichte P. Van Oost.⁷ Der Tschun wang von Dschunggar, den Bonin sah⁸, beanspruchte der 37. direkte Nachkomme von Tschingis-Chan zu sein, hatte aber keine Söhne.

Nach C. W. Campbell sind alle Fürsten und Dschassaks der 49 Banner der Inneren Mongolei mit Ausnahme von vier Abkömmlinge von Tschingis-

¹ Potanin *Okr.* 1 S. 105 teilt zwei Verse mit: „Meine Heimat, die beiden Gipfel des Altai und Changai, in der Ferne“.

² R. Verbrugge *Bulletin de la Société belge d'études coloniales* 20 (1913) S. 192 (mit Kartenskizze).

³ Verbrugge (a. a. O.) mit flämischer Aussprache: Djoengar, T'alat, Kanquing, O'ok, Woecheng, Tjassak, Wangze.

⁴ *Okr.* 1 S. 102², 105; S. 103 stellt er die ihm bekannt gewordenen Namen der ordossischen Geschlechter (omok) zusammen.

⁵ Wie augenblicklich das Verhältnis der Ordos zu China ist, entzieht sich meiner Kenntnis.

⁶ Tafel S. 98f. Anm.: William Woodville Rockhill *Diary of a journey through Mongolia and Tibet*, Washington 1894, S. 29.

⁷ *Anthropos* 3 (1908) S. 226f., No. 5.

⁸ A. a. O. S. 827f.

Chan oder seinen Brüdern.¹ Der heutige Fürst der kirgisischen Kirei am Altai, Jenghis Khan-Kam, erhebt ebenfalls den Anspruch, von dem gleichnamigen Welteroberer abzustammen. Carruthers erklärt dagegen seinen Stammbaum für rein türkisch: sein Anspruch sei ein Ausfluß seiner Eitelkeit, sowie auch viele bucharische Adelige ihren Ursprung auf Alexander den Großen zurückführen.² Auch der erbliche Dalai-Khan (Groß-Chan) der Durbet will von Tschingis-Chan abstammen, aber nach Vladimircov nur durch Adoption.³

E. T. C. Werner befragte einen Nachkommen Tschingis-Chans, Kung-sang-no-êrh-pu, Fürsten von K'a-la-ch'in, über den Begräbnisplatz seines Ahnen.⁴

Carruthers fand, daß die nordwestlichen Mongolen nichts von ihrer früheren Größe zu erzählen wußten: „nur der Name Jenghis war in ihrem Gedächtnis geblieben, und ihn behandelten sie als eine Gottheit und sprachen von ihm mit Ehrfurcht.“⁵ Die Uriankhai (nördlich vom Tannu-Ola im Quellgebiet des Jenissei) halten nach Adrianov eine der dortigen Steinfiguren besonders heilig. „Er beschreibt dies Bild als sehr gut ausgemeißelt; es machte den Eindruck eines starken Mannes von strengem Ausdruck, mit einem runden Gesicht und hohen Backenknochen, mit einem herabhängenden Schnurrbart und einem schmalen Knebelbart. Er hatte einen kurzen geflochtenen Zopf, und sein Kopf war mit einem Käpsel bedeckt.“⁶ Dem göttlich verehrten Tschingis-Chan werden von den Uriankhai alle guten Dinge zugeschrieben: er lehrte sie, Weizen zu säen und Bewässerungskanäle zu machen.⁷

Auch bei den Kirgisen treffen wir Spuren der Verehrung Tschingis-Chans. Ihr Baksa, eine Art Schamane, der zu Krankenheilungen herangezogen wird, mengt seinen Namen zwischen muhammedanische Heilige:...

„Die Heiligen zu Mekka,
Die Heiligen zu Medina,
Tschyngys Chan, der Heilige,
Auf dem Gipfel des roten Berges“ ...⁸

¹ *The Geographical Journal* 22 (1903) S. 501.

² *Unknown Mongolia* 2 (1913) S. 368f.

³ Ebd. 1 S. 269, 273.

⁴ *Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society* 56 (1925) S. 80—86; beigegeben ist ein angebliches authentisches Bildnis Tschingis-Chans und ein Lageplan der Heiligtümer mit chinesischer Beschriftung.

⁵ A. a. O. 1 S. 295.

⁶ A. a. O. 1 S. 62; vgl. die Abb. eines typischen Steinbildes zu S. 60.

⁷ Ebd. 1 S. 204.

⁸ Radloff *Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Sibiriens*, Bd. 3: Übers. (1870) S. 61. Es folgen andere Heilige, die ebenfalls auf Bergen residieren. Vgl. auch Radloff *Aus Sibirien* 2 (1884) S. 64.

Auf dem Darchan-Berge wird nach dem Glauben einiger mongolischer Stämme der Ambos Tschingis-Chans aufbewahrt; er ist aus einem besonderen Metall burin verfertigt, das die Eigenschaften von Eisen und Kupfer in sich vereinigt und gleichzeitig hart und dehnbar ist (Howorth 1 S. 704, nach Timkowski). Die Mongolen pilgern jährlich zu diesem Berge und bringen auf einem seiner Gipfel dem Gedächtnis Tschingis-Chans Opfer dar. Auch auf der Insel Olchon, die mitten im Baikal-See liegt, gibt es einen hohen Berg, auf dem ein Dreifuß und ein eiserner Kessel gezeigt werden, die von der Überlieferung mit Tschingis-Chan in Verbindung gebracht werden (Howorth a. a. O.).

Von keinem anderen mongolischen Stamme sind den ordossischen ähnliche Riten bekannt, denen wir uns jetzt zuwenden.

Nach Bonin S. 828 trennen fünf bis sechs ziemlich schwierige Etappen die Residenz des Dschungar-Fürsten vom Grabe. Man kommt an der großen Lamaserie Barong-tsaο oder Si-tsaο (dem Kloster des Westens) vorbei, das die Chinesen San-tang-su (die drei Tempel) nennen: einer Gründung des Fürsten. Es steht auf den Ruinen einer alten Pagode, die Tschingis-Chan selbst errichtet haben soll. Setzt man die Reise weiter nach Süden fort, überschreitet man die beiden oberen Arme des Ulan-Muren (des Roten Flusses), an dessen Ufern nach der Lokaltradition der Kaiser ermordet worden sein soll. Man kommt dann am Tschagan-Nor (dem Weißen See) vorbei, an dem die Zelte des Fürsten von Wang stehen und gelangt endlich zu dem Heiligtum „Yeke-Etjen-Koro“ („der Wohnung des Großen Herrn“). Es liegt südöstlich von den 20 Zelten und Erdhütten, in denen die Wächter wohnen.

Potanin (*Okr.* 1 S. 73) wurde von zwei Lamas, Sampil und Dortschi, Verwandten des Fürsten von Dschungor, zu dem Großen Heiligtum geleitet und konnte von der Filzdecke, die vor der geöffneten Tür ausgebreitet war, und auf der die Lamas ihren Ko tou machten, in das nur schwach erleuchtete Innere hineinsehen. Ihm wurde aus der Jurte eine rote hölzerne Schüssel gereicht, auf der eine kleine Bronzevase mit brennender Butter stand. Sich gegenüber auf einem Tisch sah er fünf brennende Bronzevasen, hinter denen Blechscheiben standen. Über den Leuchtern war ein Spiegel aufgehängt. Bonin rühmt sich, als erster Europäer das Innere betreten zu haben (S. 832). Er erklärt den Kultus für einen „*entièrement laïc*“ (S. 833): allen Priestern ist der Eintritt verboten, selbst die Lamas dürfen ihre Gebete nur draußen hersagen. Er nahm an dem kleinen Opfer teil. Die Dorfvorsteher stellen sich in der vorderen Jurte, die leicht ein Dutzend Menschen faßt, zu beiden Seiten des mit gelber Seide bedeckten Altars auf. An den Seitenwänden stehen hohe Tische aus rotem Lack. An der Decke hängt ein geblühtes Tuch aus violetter Seide, das er für sehr alt erklärt: es stammt vielleicht aus

der Zeit des Eroberers (S. 830). Ein roter Vorhang, der bei den Gebeten und Opfern hochgenommen wird, trennt die vordere von der hinteren Jurte. In ihr sieht man den silbernen Sarg¹: er ist niedrig und breit und hat die Form eines großen Kastens; in die Seitenwände sind Rosetten eingraviert. Über dem Grab im Hintergrund der Jurte hängt ein Spiegel chinesischer Fabrikation mit eingelegtem Rahmen. An den Wänden sind die Nachbildungen von Tschingis-Chans Sattel und Säbel aufgehängt.²

Von brennenden Butterlampen, einer Eigentümlichkeit des tibetischen Buddhismus, erwähnt Bonin nichts. „*On offre successivement le présent apporté par le sacrifiant et enroulé dans une de ces écharpes de soie bleue appelées en tibétain kata et en mongol khatak, puis de l'eau lustrale dans un grand vase de bronze, de l'encens dans une cassolette d'argent et une torche enflammée faite de baguettes odoriférantes*“ (S. 832). Das Zeremonientuch (tibetisch *khadar*, geschrieben *kha btags*) ist nach Tafel (S. 216) ein weißliches, spinnenwebfeines, gewobenes Seidentuch von $\frac{1}{2}$ m Länge und etwa 10 cm Breite, das in Tibet jede feierliche Anrede begleiten muß und bei Besuchen eine Visitenkarte, bei einem Geschenk die Widmung zu ersetzen hat. Für den Verkehr mit der Gottheit braucht man größere Tücher. Tafel fand im Golddachtempel von Gum bum das Bild über und über mit riesigen seidenen Khadar-Tüchern bedeckt (S. 224³, 229). Ausführlich beschreibt Pallas die verschiedenen Arten *Chadak* nach Mitteilungen eines mongolischen Lamas.⁴ Da Bonin davon schweigt, scheinen aber in den Jurten keine Chadaks aufgehängt zu sein.

Bei dem großen Opfer werden nach Bonin (S. 832) ein Pferd, ein Hammel und ein Hahn vor dem Grabe geschlachtet; Wein, Reis und Gebäck werden auf dem Altar dargebracht und alles verzehrt. Bonin bemerkt noch, die Opfer dürften nicht zu oft wiederholt werden, damit keine zu große Vertraulichkeit zwischen dem Chan und den Gläubigen aufkomme; auch sei es verboten, Wasser aus Gefäßen in der Richtung des

¹ So auch Père David, während Prschewalski von zwei Särgen, einem silbernen und hölzernen, in einem seidenen Zelt erzählt.

² Der mongolische Fürst, Werners Gewährsmann, beschreibt den Inhalt der beiden Zelte etwas anders (a. a. O. S. 82). Im vorderen sind einige Tische und Stühle, zwei von Tschingis gebrauchte Schwerter und gottesdienstliche Gegenstände, die zum Gebrauch bei den jährlichen Opfern herausgenommen werden. In der hinteren Jurte steht ein sehr großer graviertes Kasten (Sarg) aus rotem Kupfer, der mit goldenen Bekleidungen verziert ist; in diesem steht ein anderer von ähnlicher Machart und in diesem wiederum ein silberner Sarg. Dieser soll zwei Zobelmäntel enthalten, von denen der eine die Gebeine Tschingis-Chans, der andere die seiner Frau umschließt. Wieder etwas abweichend beschreibt den Sarg Lesdain S. 36.

³ *Sammlung historischer Nachrichten* . . . T. 2, Petersburg 1801, S. 162—164; Tafel 11 u. 14.

Grabes auszugießen: eine bizarre Vorschrift, deren Ursprung er für schwer begreiflich erklärt. Prschewalski weiß dagegen zu erzählen, alle Abende werde den Manen des Chans ein Hammel und ein Pferd dargebracht, und am nächsten Morgen sei diese Opfergabe verschwunden.

Der Comte de Lesdain zog im August 1904 auf seiner Hochzeitsreise von Peking nach Sikkim durch Ordos.¹ Wie Potanin, ging auch er von Kuku-Choto über den Gelben Fluß. Der dort residierende Tarenmarschall, der die chinesische Regierung gegenüber den Mongolen vertritt, gab ihm Empfehlungen an die Ordos-Fürsten mit; daß es nur fünf sein sollen, und daß der älteste (augenblicklich der von Wuchin, S. 47) ihr Oberhaupt ist (S. 26), ist wohl nicht richtig. Dem Fürsten von „Chongar“ konnte Lesdain keine Mitteilungen über das Grab entlocken. Seine mongolische Eskorte hätte ihn auch gern abseits daran vorbeigeführt; doch er erfragte von einem Chinesen den richtigen Weg. Zwei vergoldete Kugeln über dem Dache kündeten ihm das „Edchen-Koro“ an. Er erlebte eine große Enttäuschung: so ärmlich kamen ihm die beiden Filzjurten vor. Der Wärter, der ihm aufschloß, scheint ihm weiter keine Schwierigkeiten bereitet zu haben. Das erste Zelt fand er vollkommen leer. Die Leute wußten nichts von Tschingis-Chans historischer Bedeutung; der Wärter gab auf Befragen an, es seien wenigstens 3000 Jahre seit seinem Tode vergangen. Den Wangtse, den unbedeutendsten der Ordos-Fürsten, traf Lesdain südlich vom Kloster „Chongara T'chao“ und fand ihn wenig entgegenkommend (S. 42f.). Die Grenze zwischen dem Gebiet des Wangtse und „Wuchin“ liegt 7 Meilen weiter nach Süden und wird durch ein kleines, auf dem Sand aufgeschlagenes Zelt bezeichnet (S. 44).

Der Major George Pereira hat auf seiner Reise 1910 die heiligen Stätten nicht berührt; er gibt eine kurze Schilderung der öden Gegend im Nordwesten, die er von der Fähre im NO bei Lan-kuei-yao-tzu bis zur Fähre von Shih-tsui-tzu am Alashan-Gebirge durchmaß.² Der Fürst Hangin (auf chinesisch Huang-kai) hat sein Lager südlich vom Dabasun-See (chinesisch Ta-yeh-hai-tzu), dessen Salz einen Teil seiner Einnahmen bildet. Die dortigen Mongolen kennen den Namen Chara-Mannai-Nor, unter dem der See auf den Karten figuriert, nicht. Das Wort Ordos ist den Chinesen nicht bekannt; fälschlich legen dem Lande einige Karten den chinesischen Namen Hon-t'ao bei (Potanin: Che-tao).

¹ Vgl. S. 84 A. 3.

² *The Geographical Journal* 37, 1911, S. 260—264; mit Aufnahme seiner Route.

II. Potanins Bericht.

Potanins Anmerkungen stehen unter seinem Text, meine eigenen am Ende der Abhandlung (Abschnitt III: Erläuterungen). Auf sie beziehen sich die fettgedruckten Anmerkungsnummern in der Übersetzung von Potanins Bericht. Ich habe seine russische Umschrift der mongolischen Worte etwas vereinfacht; nur die Anführungen habe ich genau wiedergegeben. Für das russische *ju* ist wahrscheinlich in vielen Fällen *ü* einzusetzen.

Ordos hat drei örtliche Heiligtümer, die Ichi-jedschen-choro, Dondu- 121
jedschen-choro und Baga-jedschen-choro heißen, d. i. Großes, Mittleres (303)
und Kleines Jedschen-choro.¹⁾ Nach der äußeren Gestalt sind es Filz-
jurten. Im Großen Jedschen-choro werden nach den Worten der Mon-
golen die Knochen Tschingis-Chans aufbewahrt; im Mittleren — die
Knochen seiner Frau, die eine Mongolin aus dem Stamm Dalat war, und
im Kleinen — die Kleider derjenigen Frau Tschingis-Chans, die er einem
anderen Chan raubte. Die gefangene Frau wies die Liebe Tschingis-
Chans zurück, stürzte sich in den Gelben Fluß (Hoang-ho) und ertrank;
ihre Leiche konnte man nicht auffinden, man fand nur ihre Kleider; und
eben diese werden im Kleinen Jedschen-choro aufbewahrt. Dem Inhalte
nach ist diese Legende dieselbe, die bei Ssanang Ssetsen von der Frau
des tangutischen Chanes Schidurgu und im Altan tochtschi von Elbek-
Chan erzählt wird.

Das Große Jedschen-choro liegt in dem Choschung (Banner) des
ordossischen Wang, am rechten Ufer des Flusses Tschamchak, östlich
von dem Zeltlager Wang; das Kleine im Choschung Dschungor, 40 oder
etwas mehr Li südlich von dem Zeltlager des dschungorischen Beili.
Diese beiden Jedschen-choro haben wir auf unserer Reise durch Ordos
gesehen und photographiert. Das Mittlere Choro liegt irgendwo nicht
weit vom Großen; doch ich habe es nicht gesehen, und es gelang mir
nicht, seine genaue Lage zu erkunden.²⁾

Das Große Jedschen-choro besteht aus zwei Jurten aus weißem Filz,
die auf einer künstlichen, zwei Fuß hohen Aufschüttung stehen. Diese
hat die Gestalt eines Rechtecks, dessen kurze Seiten nach Norden und
Süden gekehrt sind. Die Jurten sind am Nordende aufgestellt, eine
hinter der andern, beide mit den Türen nach Süden. Da die hintere
nicht an die vordere anstößt, kann man ihre Tür nicht sehen. Die
Jurten haben nur *einen* Eingang durch die südliche Jurte. Die Auf-
schüttung oder die Plattform, auf der die Jurten stehen, war von einem
eisenernen Zaun umgeben; doch dieser war zerfallen und es war nur ein
Teil von ihm übriggeblieben mit dem Eingangstor an der Südseite der
Plattform.³⁾ Genau dieselbe äußere Gestalt hat auch das Kleine Jedschen-
choro, nur sind die Ausmaße seiner Jurten kleiner.

(304) Es gelang mir nicht, das Innere des Kleinen Jedschen-choro zu sehen; der Pförtner hatte sich irgend wohin entfernt, und deshalb war es unmöglich, weder das Tor, das zur Plattform führt, noch die Tür, die in die vordere Jurte führt, zu öffnen.⁴⁾ In dem Großen Jedschen-choro sah ich das Innere der vorderen Jurte. Innen hat sie die Gestalt eines viereckigen Zimmers mit hölzernen Wänden und hölzerner flacher Decke. An der hinteren Wand, wo die Tür sein mußte, die in die hintere Jurte führt, steht ein Tisch und auf ihm fünf oder sieben Leuchter. Dieser Altar maskiert den Eingang in die hintere Jurte, in die sie nach ihren Worten zur gewöhnlichen Zeit niemand hineinlassen; nur allein irgendein Lama hat Zutritt. In derselben Jurte wird auch der Reliquienkasten mit den Knochen Tschingis-Chans aufbewahrt, der nach den einen Erzählungen der Mongolen aus Kupfer, nach anderen aus Silber ist.

Alle diese drei Jedschen-choro stehen unter der Aufsicht eines besonderen Standes oder Stammes, der Darchat oder Tarchat genannt wird.⁵⁾ Man zählt ihrer an 50 Höfe; dieser Stand wird in Ordos geachtet: die Darchat sind von allen Abgaben und Leistungen befreit; man sagt von ihnen, sie leben nach ungebundenem Willen (*durar jabna*). Bei Begegnungen mit ihnen wird ihnen Achtung, wie dem Adelsstande, erwiesen, obgleich sie an den Mützen keine Kugelchen tragen; ja selbst Fürsten machen ihnen bisweilen Platz. Sie glauben, die Sitte verbiete es, einem Darchat irgend etwas abzuschlagen; wenn er von jemand, der ihm begegnet, das Reitpferd verlangt, muß man es geben. Die Darchat beaufsichtigen die Erhaltung des Jedschen-choro und sammeln Gaben für es ein. Zu diesem Zwecke durchziehen sie nicht nur alle sieben Ulus von Ordos, sondern besuchen auch die Tschacharen, Olöten und Chalchas. Auf diesen Zügen tragen sie das Schwert und den Tok (das Banner) Tschingis-Chans bei sich.⁶⁾ Wenn sie zu jemand ins Haus kommen, verlangen sie Opferspenden und bitten nicht darum. Sie pflanzen vor dem Hause das Banner auf, stoßen das Schwert mit der Schneide nach unten in die Erde, den mit seidenen Tüchern (*chatak*) umwickelten Griff nach oben, stellen die silberne Tasse auf, lesen ein Gebet (*ursan*) an Tschingis-Bogdo und fragen darauf: „Was gibst du dem Bogdo: eine Kuh oder ein Pferd oder Silber? Ei! Führe eine Kuh her oder ein Pferd!“ Im allgemeinen erzählen die Ordoser, daß sich die Darchat unter dem Volke anspruchsvoll und gebieterisch aufführen.

Mir glückte es nicht, eine Legende über die Herkunft der Darchat aufzuzeichnen. Sie sagen nur, die Darchat waren die Diener des Tschingis-Chan selbst; sie ehren sie als Kinder Tschingis-Chans dafür, daß sie sein Schwert hüten. Weil sie freie Leute sind, nennen sie sie *Daidarchat*.

(305) Die Darchat werden von einem besonderen Würdenträger regiert, der aus ihrer Mitte erwählt wird; diese Persönlichkeit heißt *targu* oder

dschaisan. Außerdem gibt es bei ihnen noch andere Ämter; so wurden mir folgende aufgezählt: taiši, taibu, taibučín, čirbi, kókó, chondžin, galči, boktočín^a und šilbečín^b. Was die Funktionen dieser Ämter betrifft, so gelang es mir nur, sie bei dem galči allein festzustellen; mit diesen Namen wird derjenige Darchat bezeichnet, der auf dem Feste, das alljährlich am 21. des 6. Monats am Flusse Tschamchak gefeiert wird, daß Feuer unter dem Kessel mit dem Opferfleisch anmacht.^c Von dem chondžin erzählen sie noch, seine Obliegenheit bestehe darin, den öröl (Hymnus)^d zu Ehren des Jedschen-Bogdo zu sprechen.

Von den schischkitischen Darchat wissen die ordossischen Darchat nichts. Als ich sie fragte, ob die schischkitischen Darchat nicht mit ihnen verwandt wären, antworteten sie: „Wir haben nichts von jenen Darchat gehört; wahrscheinlich sind es Chara-Darchat“, d. h. schwarze Darchat.

Die Darchat sammeln sehr viel Vieh und Silber ein; doch bei ihnen, wie man dies auch von den Schamanen des Altai sagt, hält sich der Reichtum nicht. Es gibt keine Reichen unter ihnen.

Alljährlich feiern die Ordoser zu Ehren des Jedschen-choro ein größeres Fest, takilga oder tailgà (eigentlich Opferdarbringung). Es findet am 21. des 6. Monats statt.*⁸) Zu Ehren des Tschingis-Bogdo töten sie ein Pferd. Dies Fest heißt Tschagan-sjurjuk.

Das tailgà wird an einem besonderen Orte gefeiert, der am linken Ufer des Flusses Tschamchak 10—15 Li von dem dauernden Standort

^a bokto = Ferse.

^b šilbe = Schienbein, Unterschenkel. Wahrscheinlich haben diese Ämter irgendeine Bedeutung bei der Schlachtung des Pferdes.

^c [Sein Name ist von gal Feuer abgeleitet.] — Čirbi ist wahrscheinlich dasselbe, wie čerbi bei Raschid-Eddin und im Jun-tschao-mi-schi. Raschid-Eddin sagt, dies Wort bedeute: „rein im Herzen und rechtschaffen im Innern“. Die Orientalisten, scheint es, meinen, daß so der Zeremonienmeister hieß. In einem jakutischen Märchen (*Zapiski Vost. Sib. Otděla Imp. Russk. Geogr. Obšč. po čin. t. I, v. 3, S. 104*) ist Jurjaibja-Saraiba der Fleischverteiler beim Schmaus. Die Erklärung Raschid-Eddins steht vielleicht in Verbindung mit jener Bedeutung, welche in der Sitte der Nomaden der Fleischverteiler hat, der sich bei Erfüllung seiner Pflicht nach den Graden der Verwandtschaft der Gäste richten muß.

* [Die Ordoser haben folgende Zählung der Monate: čagan sara (der weiße Monat), der 5., 6., 7., 8., 9., 10. Monat, iki chujljur, бага chujljur, chobi sara, chara chudžir, uldžen-sara. Die Chalchas: čagan sara, 2., 3., 4., 5., 6., 7., 8., 9., 10., 11. Monat und uldžin-sara. Auf diese Weise entspricht der 6. ordossische Monat dem 3. der Chalchas. Wir zogen im 9. ordossischen Monat hindurch und konnten den tailgan nicht sehen; die Beschreibung des Opfers ist nach den Erzählungen von Augenzeugen zusammengestellt. — (Anmerkung in dem Zeitschriften-Aufsatz S. 305, der im Reisewerk hier fehlt. Die Namen der Monate lauten *Okr. 1 S. 136* etwas anders.)]

des Jedschen-choro entfernt liegt; drei Jahre hintereinander wird das tailgà nordöstlich, drei Jahre östlich und drei Jahre südöstlich von diesem Standort veranstaltet. Dorthin überführen sie an diesem Tage alle drei Jedschen-choro. Dazu werden die beständig an einer Stelle stehenden Jurten bis auf das letzte Brett auseinandergenommen und auf Karren† gepackt, die Bretter nach unten, darüber der Filz und schließlich die seidenen Decken der Jurten. Jedes Choro wird auf einen Karren gepackt, vor den drei weiße Kamele gespannt werden⁹⁾; demnach dienen im ganzen neun solche Kamele als Vorspann (jusun čagan teme). An dem neuen Orte werden die Choro wieder nebeneinander aufgestellt, mit den Türen nach Süden.¹⁰⁾ In der Mitte steht das große Choro, das die Knochen des Tschingis-Bogdo enthält; es trägt den speziellen Namen

(306) Tschomtschok oder Tsomtsok. Rechts von ihm, d. i. westlich, steht das Choro mit den Überresten der Frau Talatki; links, d. i. östlich, das Choro mit der Kleidung der zweiten Frau Tschingis-Chans. Nachdem sie die Holzgerüste des Choro aufgestellt haben, bedecken sie sie mit Filz, 123 d. h. versetzen sie in den Zustand, in dem wir sie sahen; außerdem bedecken sie sie anlässlich der Feier oben mit gelben seidenen Decken. Vor den Choro wird Filz ausgebreitet; auf ihn setzen sich die Lamas und lesen den ursan zu Ehren des Jedschen-Bogdo (oder Tschingis-Bogdo). Daneben wird ein Tisch aufgestellt, auf dem ein silbernes Gefäß und ein Tschargun gestellt wird; was der Tschargun ist, wird unten gesagt werden. Auf einem anderen Tischchen werden die Sachen ausgelegt, die angeblich Tschingis-Bogdo gehört haben: die 1 Fuß lange chabtyrga (d. i. der Tabaksbeutel), die keta (Feuerstahl) — ¼ Fuß lang, die Pfeife, der Bogen, der Köcher, das Schwert: alles dies von übertriebenen Maßen.

Südlich von den auf dem Filz sitzenden Lamas steht auf einem anderen weißen Filz ein weißes Pferd, das Ondjugo-čagan-mori (d. i. Pferd von Eiweißfarbe) genannt wird. Die Ordoser glauben, das Pferd renne am 21. des 6. Monats von selbst, ohne Hirten, zu dem Orte der tailgà. Vor Ondjugo-mori steht ein Trog, in den die Andächtigen Geld hineinwerfen. Östlich von Ondjugo steht ein anderes Pferd, Naiman-šargy-mori, d. i. das isabellfarbene* Pferd Naiman^a. Das ist das Pferd,

† [Russ. telega.]

* [Zeitschrift: rehbraune.]

^a Naiman mongolisch „acht“. Nach anderen Angaben müßte man hier auch acht Pferde verstehen; ein Ordoser sagte mir, in Jedschen-choro unterhält man neun weiße Kamele und acht isabellfarbene Pferde. In einem ordossischen Liede heißt es: narichan saichan naiman šargyl „acht stattliche, prächtige Isabellfarbene“. [Fehlt in der Zeitschrift. — Es sei im Anschluß hieran gleich bemerkt, daß ein ordossisches Lied auf die zwei Pferde des Tschingis, die von einem Kriegszuge zurückkommen, auch von dem Missionar Joseph Van Oost veröffentlicht ist: *Anthropos* 1915/16 S. 366. Das eine ist ein schlanker

auf dem Tschingis-Bogdo ritt; ihm hat man dieselben Zügel und den Sattel angelegt, die es bei Lebzeiten Bogdos trug. Ondjugo-mori steht ohne Sattel; das war nicht das Reitpferd Bogdos, sondern sein seter, d. i. ein den Göttern geweihtes Pferd.¹¹⁾

Nördlich von dem Naiman-šargy-morin steht ein Mann, den sie Altyn-chatasun nennen; er stützt sich auf das Horn einer Orongo-Antilope¹²⁾; seine Füße sind in die Erde eingegraben; neben ihm steht ein Teller für Opfergaben und liegen vier Sättel, und vor ihm sind in die Erde eine Reihe von neun¹³⁾ Stengeln des Gewächses derisu¹⁴⁾ gesteckt; an der Spitze eines jeden Stengels ist ein Büschel Schafwolle befestigt: diese neun derisu-Stengel heißen jusun sulde.¹⁵⁾

Altyn-chatasun bedeutet Goldener Pfahl; bei den Kalmüken an der Wolga und bei den Bargu-Salonen in der Nähe der Stadt Chailar wird der Polarstern mit diesem Namen bezeichnet.¹⁶⁾ Über den Altyn-chatasun wird folgende Legende erzählt. Zur Zeit des Jedschen-Bogdo kam vom Himmel ein Pferd herab, weiß wie ein Ei: Ondjugo-čagan-mori; Jedschen-Bogdo befahl, einen goldenen Pfahl zum Anbinden dieses himmlischen Pferdes zu schmieden. Er wurde hergestellt und in die Erde eingeschlagen. Irgendein Dieb stahl diesen goldenen Pfahl; dessen Namen wissen die meisten Ordoser angeblich nicht: nur *einer* benannte ihn mir mit dem Namen Togus-Tschoktu.¹⁷⁾ Der Dieb wurde festgenommen und vor Jedschen-Bogdo geführt. Dieser sagte: „Du hast mir den Pfahl weggeschleppt, an dem ich mein Pferd anband. Nimm also selbst die Stelle des Pfahles ein!“ Und darauf befahl Jedschen-Bogdo, den Dieb in die (307) Erde einzugraben bis zur Kehle und an ihm den Ondjugo-mori anzubinden; auch befahl er, auch künftig alljährlich am 21. des 6. Monats einen von den Nachkommen dieses Diebes in die Erde einzugraben. Auf solche Weise entstand also der Ritus des 21. Anfangs wurde die Bestimmung Jedschen-Bogdos genau ausgeführt; einen von den Nachkommen des Diebes grub man bis zur Kehle ein, und er starb. Später, 124 mit der Milderung der Sitten, änderte sich dieser rohe Brauch; jetzt gräbt man dem Altyn-chatasun nur die Fußsohlen in den Sand ein. Im Laufe dieses ganzen Tages gibt man ihm nichts zu essen und zu trinken, und er muß stehen, ohne sich zu rühren. In den Sand, der seine Fußsohlen bedeckt, schreiben sie einige Buchstaben, und wenn sie nach Beendigung des Ritus sie verdorben vorfinden, schlagen sie den Altyn-chatasun; ebenfalls schlagen sie die Hirten, falls sie die geweihten Pferde, die am Ritus teilnehmen, beschmutzen. Zu dieser Leistung bereitet sich der Altyn-chatasun durch Fasten vor: im Laufe dreier Tage ißt er nichts

Brauner, das andere hat einen Fleck auf der Schulter. Es ist dies das einzige von Tschingis-Chan handelnde Lied, das Van Oost aufgefunden hat (S. 383).]

außer Jujuben (chinesisch tszaor, mongolisch šibygi).¹⁸⁾ Von Jahr zu Jahr bis heute spielt, erzählen sie, die Rolle des Altyn-chatasun ein Mann aus eben jener Familie, welche das Volk auf den Pfahldieb zurückführt. Der jetzige Altyn-chatasun lebt in der Grenzscheide Charagantu, 100 Li von den Ruinen der Stadt Borobalhasun entfernt im südlichen Ordos; man sagt, er ist ein reicher Mann.¹⁹⁾

Westlich von den Lamas, die, auf dem Filz sitzend, den ursan für Jedschen-Bogdo lesen, steht ein größerer Eimer mit Milch. Er heißt boro-undur oder dzandyn-modo-suulga. Den letzten Namen kann man „Kübel aus Sandal-Holz“ übersetzen; die Bedeutung des ersten ist schwer zu erklären, obgleich die einzelnen Worte in ihm verständlich sind: boro bedeutet „grau“, „Regen“; undur „hoch“. Hinter diesem Kübel steht ein Karren, auf welchem er samt seinem Futteral transportiert wird. Der Kübel ist mit drei silbernen Reifen beschlagen.

Die Telegen, auf welchen die Jedschen-choro transportiert wurden, werden hinter den Choro in parallelen Reihen, mit den Deichseln nach Süden, aufgestellt. Neben ihnen liegen die neun weißen Kamele (jusun čagan teme), die als Vorspann gedient haben. Daneben wird auch ein Herd, dzjuchu, errichtet, d. i. es wird eine kleine Grube ausgehoben, in der ein größerer Kessel befestigt wird. In diesem Kessel kochen sie das Fleisch des Pferdes, das an diesem Tage zu Ehren des Jedschen-Bogdo getötet wird.²⁰⁾

Die die Choro umgebende Steppe ist bestimmt für die Menge der mongolischen Jurten und Telegen. Vor den übrigen stehen die Jurten der Nojon. Es pflegen auch viele Zelte da zu sein, in denen Chinesen Handel treiben.²¹⁾

- (308) Die Verehrung des zum Feste zusammengeströmten Volkes — an der Feier nehmen nur Männer teil, die Frauen sehen aus der Ferne zu — geschieht in folgender Weise. Zuerst gehen sie zu den Jedschen-choro und verneigen sich (d. i. machen Verneigungen zur Erde mit Anlegen der Hände an die Stirn): zunächst vor dem Tschomtschok, darauf vor den beiden andern Jedschen-choro. Dann gehen sie zum Ondjugo-mori; nachdem sie sich vor ihm verneigt und Geld eingelegt haben, gehen sie zum Altyn-chatasun: vor diesem verneigen sie sich gleichfalls und spenden Gaben, ja manche schenken ihm sogar ein Pferd. An diesem Tage ist er ein wichtiger Mann, sagen die Ordoser — bogden-chun „ein göttlicher Mann“. Vom Altyn-chatasun gehen sie zum Naiman-šargy-morin und bemühen sich, mit der Stirn seinen Zaum oder einen Steigbügel zu berühren. Vom Naiman-šargy-morin wendet sich die Schar der Andächtigen zu den neun weißen Kamelen, wobei sie von Norden um die drei Telegen (chasyk), die zum Transport der Jedschen-choro dienen, herumgehen. Auf den Hinterteilen der Telegen, welche in die Höhe ragen

infolge davon, daß ihre Vorderteile auf die Erde herabgelassen sind, und auch unter den Telegen, sitzen die Kinder der Darchat; die größeren sitzen auf, die kleineren unter den Telegen. Während die Andächtigen 126 an den Kindern vorübergehen, sprechen sie:

Jej, chun-džiler turjun chuchutej bol!
 Chart čechu chamu ugej bol!
 Tort čechu tomu ugej bol!
 Džil irichitu džirgi némé!
 On prichitu orgidži jabu!*

d. h. „Möge die Bettdecke voll von Kindern werden! Möge euch weder Krätze noch Schnupfen heimsuchen! Und möget ihr groß werden, zu Glück und Würden gelangen!“²²⁾

Während die Andächtigen diese Worte aussprechen, werfen sie Geld in die Luft; die Kinder, die in den Telegen sitzen, fangen die Münzen in der Luft ohne abzusteigen; was ihren Händen entgeht und zu Boden fällt, sammeln die kleinen Kinder auf, die unter den Telegen sitzen. Von hier gehen die Andächtigen an die Kamele heran und zupfen versthlenenerweise Wolle aus ihren Mähnen. Diese Wolle nähen sie selber in eine weiße daba (Stück Baumwolle) ein und tragen sie auf der Brust. Damit hat die Verehrung ein Ende; die Andächtigen vereinigen sich wieder mit der übrigen Menge.

Während sie von einem Heiligtum zum anderen gehen, treiben die Darchat sie zur Eile an. Selbst dem Wang-Dschinong, der an diesem Tage die wichtigste Person in Ordos ist, rufen sie zu: Churtun, churtun, nojon! jabu, jabu! „Schneller, schneller, o Fürst, lauf, lauf!“ Ein anderer Nojon ist alt oder dick, kann kaum kriechen; doch auch ihm lassen die Darchat keine Ruhe und rufen: „Lauf, lauf!“ Die Ordoser sagen: „An einem Tage im Jahr sind die Darchat höher als die Fürsten!“ Mit der (309) gewöhnlichen Menge machen die Darchat noch weniger Umstände; sie jagen sie mit einer Weidengerte. Ebenso schlagen sie mit Gerten diejenigen Taidshi¹, die auf der Tailga ohne das Kügelchen (dschinsa) erschienen sind; die Taidshi dürfen sich auf diesem Feste nicht ohne das Kügelchen auf der Mütze zeigen.²³⁾

Vom Morgen an wimmelt das Volk um den Kübel Boro undur, doch die Besprengung mit der Milch kann nicht beginnen, bevor der Dschinong die erste Besprengung vollzieht. An diesem Tage nimmt er den hervorragendsten Platz unter den andern Fürsten ein. Dschinong ist stets der Wang²⁴⁾, d. i. dieser Beruf ist in der Familie der ordossischen Wang erblich. In politischer Beziehung ist der Wang nicht höher als

* [Varianten in der Zeitschrift: ¹ turin — ^{2, 3} u gej.]

¹ Taidshi, Plural Taidschilar = Stand von Adeligen, die sich für Nachkommen Tschingis-Chans halten.

die übrigen ordossischen Fürsten, und der Beruf als Dschinong fügt nichts zu seiner Gewalt hinzu, nur daß der Dschinong als das Haupt der Darchat angesehen wird; wenn die Berufung zum Da-nojon, d. i. zum Verwalter von ganz Ordos, nach dem Willen der Pekingener Regierung ein anderer von den sieben ordossischen Fürsten erhält, wird der Wang-Dschinong sogar seinen fürstlichen Kollegen untergeordnet. Wenigstens konnten mir die ordossischen Mongolen nichts mitteilen, das mich veranlassen könnte, an irgendeine politische Bedeutung des Wortes Dschinong zu denken. Außer der religiösen Bedeutung bei dem allgemeinen ordossischen Opfer hat es augenscheinlich keine weitere. Nur von einem jungen Mongolen hörte ich zufällig, daß im Altertum der Ahnherr der Dschinong eine so hohe Würde hatte, daß sie ihm am Hofe des Jedschen-Chan (d. i. des chinesischen Kaisers) Ehre erwiesen. Oder, wie er sich selbst ausdrückte: „Der Dschinong war dem Jedschen-Chan nahe“; zur Erklärung fügte er hinzu: „Wenn er nach Peking kam, setzte man ihn neben den Kaiser.“ Er sagte auch, dieser alte Dschinong wäre auf ehrerbietigere Weise Ljung-dschinong genannt worden.^a

Die Besprengung mit der Milch²⁵⁾ wird mittels kleiner silberner Gefäße vollzogen, die sie vor dem Anfang des Ritus in dem Kübel auf der Oberfläche der Milch schwimmen lassen. Die Gefäße heißen chundyk oder tachil. Sie finden sich dort acht an Zahl, naiman-chundyk; nach anderen Angaben sind es neun, jusun-chundyk. Zuerst besprengt, wie schon gesagt, der Dschinong. Er nimmt das chundyk, schöpft dreimal Milch und gießt sie in die Luft aus. Darin besteht, nach den Worten der Mongolen, die Pflicht (alba) des Dschinong an diesem Tage. Erst (310) nachdem der Dschinong die Besprengung vollzogen hat, beginnen dasselbe auch alle übrigen zu tun: Fürsten, taidshi und das gewöhnliche Volk.

[Nach anderen Angaben sind es zwei Kübel, der eine wird im Osten, der andere im Westen aufgestellt. Der Dschinong geht zuerst zu dem einen Kübel, schöpft Milch, geht zum anderen und schüttet erst dort die Milch auf die Erde. Dann schöpft er hier und geht wieder zum ersten Eimer; so vollzieht er drei Sprengungen. Beim östlichen Eimer schüttet er nach Osten aus, beim westlichen nach Westen. Dasselbe tut auch die übrige Menge, so daß sich zwischen den Eimern zwei sich begegnende Strömungen bilden.]*

^a Über die frühere politische Bedeutung des Dschinong vgl. Schmidt in den Anmerkungen zu Ssanang-Saetsen (*Geschichte der Ostmongolen* S. 406). Es war ein Titel etwa wie Vize-König; er wurde entweder dem Bruder des Chans oder seinem zweiten Sohn verliehen. Dem Dschinong wurde gewöhnlich die Regierung der westlichen Hälfte des Chanats anvertraut.

* [Dieser Absatz fehlt in der Zeitschrift.]

Zur Zeit der Anbetung Bogdo-Jedschens gehen die Leute in die Jurte Tschomtschok hinein und lassen sich vor dem metallenen Kasten, der angeblich die Knochen Tschingis-Chans enthält, auf die Knie nieder. Der Tarchan nimmt ein silbernes tachil in die Hand und überreicht es demjenigen aus der Menge, der ihm zunächst kniet; dieser hält das tachil auf der Fläche der ausgestreckten linken Hand, die rechte legt er an den Kopf, den er neigt. Darauf lehnen diejenigen, welche hinter und neben ihm knien, ihre Köpfe an den, der das tachil hält, und an diese wiederum lehnen sich mit den Köpfen die weiter entfernt Knienenden usw., bis eine ununterbrochene Kette hergestellt ist, wie zur Aufnahme eines elektrischen Stromes. Dann spricht einer der Darchat den oröl^b aus. Darauf nimmt er einen chatak^c, zerreißt ihn in schmale Streifen, wischt mit ihnen über den metallischen Deckel des Tschingis-Chan-Kastens und verteilt diese Streifen oder Bändchen an das Volk. Wenn der chatak sich infolge der Reibung mit der vorausgesetzten Kraft gefüllt hat, sagt man von ihm: atisla, er hat sich mit Glück gefüllt. Diese chatak-Stückchen tragen sie um den Hals gebunden und nennen sie dschangà.

Wenn der Dschinong hineingeht, um Jedschen anzubeten, tragen sie hinter ihm in den Tschomtschok einen kleinen Tisch hinein, kaum größer als ein Tablett; auf dem Tischlein stehen drei chundyk oder tachil voll Schnaps; hinter dem Mann, der das Tablett mit den tachil trägt, geht ein Mann oder zwei mit Musikinstrumenten, die nach den einen Angaben čargun, nach anderen jusun-kisyk heißen. Sind es zwei 127 Musikanten, so gehen sie nebeneinander, hinter dem Manne, der das Tablett mit den tachil trägt. Wenn der Dschinong beginnt, sich vor dem Staube Jedschens zur Erde zu beugen, rasseln die Tschargune in der Luft, und diese erzeugen ein Prasseln; die Darchat, die den Tschomtschok füllen, durchtönen ebenfalls die Luft mit Schreien: es werden dabei keine Worte ausgesprochen, sie geben nur Vokale von sich. Die Töne der Tschargunen, und vielleicht auch dies ganze Getöse, heißen tengriin-kein, d. i. „Sprache“ oder „Stimme des Himmels“. Den dargebrachten Schnaps trinken die Darchat aus, indem sie in hastig unter sich verteilen und rufen: „Gib her, *ich* werde trinken! Gib her, *ich* werde trinken!“ Dreimal tragen sie in den Tschomtschok dies Tablett mit den drei tachil hinein, unter Begleitung der Tschargune.

Der Tschargun ist nichts anderes als eine Schnarre. Er besteht aus neun Plättchen aus Mahagoniholz, die nebeneinander auf eine Rippe gesetzt und auf dem einen Ende durch ein durch sie gestecktes Stöckchen verbunden sind. Auf demselben Ende ist an ihnen auch der Handgriff (311)

^b oröl = Segen.

^c chatak = seidenes Tuch.

befestigt, der mit Blumen bemalt und mit Schnitzerei verziert ist. Am Ende des Griffes ist der Kopf eines Drachen (lu) dargestellt.

Das Opferpferd schlachten sie nicht, sondern töten es mit einem kleinen silbernen Hammer durch einen Schlag auf die Stirn, nachdem sie vorher den Haarschopf auf dem Scheitel festgebunden haben; das Pferd stellen sie zuvor vor die Tür des Tschomtschok. Wenn das Fleisch des als Opfer getöteten Pferdes abgekocht ist, verteilen es die Darchat unter alle Teilnehmer; es kommt auf den Anteil eines jeden ein Stück nicht größer als ein Fingerhut. Diese Fleischstücke heißen (cingisen-atis oder Cingisen-kešik, d. h. „Glück des Tschingis“.²⁶)

Außer dem Pferde schlachten sie am selben Tage noch ein Schaf, das die besondere Benennung šibšilgen-choni* erhält. Zunächst durchschneiden sie dem Schafe die Brust, und einer der Darchat reißt aus dem lebenden Tier das Herz (dzjurku), die Lunge (obči), vielleicht auch noch die Kehle (cholo) heraus, falls diese seinen Anstrengungen beim Reißen nachgibt. Diese inneren Organe zusammen heißen tjulku; sie sagen „den tjulku nehmen“. Sie legen sie vor Tschingis-Bogdo, d. h. vor seinen Kasten, und lesen über ihnen irgendwelche Worte. Auf dem zitternden Herzen erscheinen, nach den Worten der Darchat, „Zeichen“ (temdyk). An ihnen erraten sie das Gegenwärtige und Künftige, auf welcher Seite es glücklich (sain-čak), auf welcher es unglücklich ist (mu čak). Dies heißt „den tjulku beschauen“. Darauf zeigen sie den tjulku dem Wang-Dschinong und den übrigen Fürsten und Nojon, sodann verkünden sie dem Volke, daß im Osten die Dinge so stehen werden, im Westen so usw. [Und erst nach dieser Verkündigung beendigen sie die Schlachtung des Tieres.]†

Wenn der Tag der Verehrung Jedschens sich seinem Ende zuneigt, spannen die Darchat, die bei dem Baga-jedschen-choro, d. i. dem Jedschen-choro von Dschungor, angestellt sind, in dem das Kleid der zweiten Frau Tschingis-Chans aufbewahrt wird, heimlich eine Telega an, nehmen ihr Choro auseinander, packen es auf den Wagen und fahren versthölenweise ab. Sobald die Darchat des Ichi-Jedschen sie vermissen, machen sie sich zur Verfolgung auf und suchen mit Fackeln in den Händen die Spur der Flüchtlinge. Wenn es dem Baga-jedschen-choro gelungen ist, über den Fluß zu fahren, der auf dem Wege zu seinem dauernden Standort liegt, bevor die Leute des Ichi-jedschen-choro sie einholen, so werden diese als beschimpft für ein ganzes Jahr angesehen (jalatai); wenn die Leute des Baga-jedschen-choro sich einholen lassen, sind sie beschimpft.

* [Zeitschrift: šibšilčen.]

† [Das Eingeeklammerte nur in der Zeitschrift.]

Die Ordos-Mongolen sagen, daß Tschingis-Chan ein dokšin burchan 128 (d. i. eine dunkle Gottheit) war²⁷⁾. Der Vogel, der über dem Jedschen-choro vorbeiflog, fiel tot herunter; dem Manne, der in der Nähe vorbeikam, und seinem Pferde, begann Blut aus Nase und Mund zu fließen, und erstarb. Ehemals brachte man ihm Menschenopfer dar; die Stelle des (312) Schafes šibšilgen† vertrat ein Mensch, d. h. sie beschauten ein menschliches tjulku. Ihn besänftigte Bantschen-Erdeni, ein buddhistischer Heiliger, der im Kloster Taschi-Chlunbo im südlichen Tibet lebte²⁸⁾. Bantschen-Erdeni zog auf dem Rückwege von Peking nach Tibet durch Ordos, und die Darchat wandten sich an ihn mit der Bitte, den Burchan zu erweichen. Bantschen-Erdeni schickte die Darchat weg und blieb allein mit dem Burchan; er öffnete den Kasten, umgürtete die Mumie (sie sagen, die Knochen Tschingis-Chans seien bedeckt von dem an ihnen angetrockneten Fleisch) mit einem roten Matschak*) und sprach: „Von nun an sollst du barmherzig sein! Töte nicht mehr ein lebendes Geschöpf! Da Menschenopfer gegen die Natur sind, wird man dir von nun an Pferde schlachten, und nicht Menschen. Darauf verschloß er die Truhe mit den Knochen Tschingis-Chans mit drei Schlössern, die auch heute noch an ihren drei Seiten hängen und nahm die Schlüssel mit sich. Diese Schlüssel befinden sich noch heute im Kloster Taschi-Chlunbo, und keiner von den Darchat weiß, was die Truhe enthält. Bantschen-Erdeni heißt Čingisen-bakši. Er war bei Tschingis-Bogdo in der Eigenschaft eines tonši, „Erklärers des Willens“. Sie erzählen auch, in früheren Zeiten hätten die Darchat in die Pfeife des Tschingis Tabak gestopft, sie angeraucht und das Mundstück auf die silberne Truhe mit den Knochen des Tschingis hingelegt, so daß der Rauch über die Truhe ging. Bantschen-Erdeni hätte auch diesem Ritus ein Ende bereitet.

Die Mongolen glauben, auch heute noch sei es gefährlich, sich dem Jedschen-choro mit böser Absicht zu nähern. Einem Diebe, der irgend etwas aus ihnen zu stehlen plant, fallen die Augen aus. Während des muselmanischen Aufstandes wollte eine Schar Rebellen die Jedschen-choro plündern; doch dem ersten Manne, sobald er nur den silbernen Kasten berührte, stürzten sogleich die Augen aus ihren Höhlen, und die Rotte zerstreute sich vor Schrecken.²⁹⁾ Nach einer anderen Erzählung jedoch wurde das Jedschen-choro von den Muselmanen geplündert und die Knochen in die Steppe zerstreut; doch die Darchat sammelten sie alle wieder auf. Nach einem dritten Bericht wurde der Kasten nach Chalcha überführt oder verschwand von selbst dorthin ungesehen von den Räubern.

† [Zeitschrift: šibšilčen.]

*) Ein größeres Stück Stoff, welches die Lamas anstatt eines Oberkleides umwickeln. [Die tibetische Toga „zan (gzan)“, die nach Tafel 1 S. 217 aus einem rechteckigen Stück Tuch von 1 ½ m Breite bei 5—7 m Länge besteht.]

*[Über den Tod Tschingis-Chans erzählt eine Legende der Ordos folgendes³⁰):

Tschingis-Chan ging einst auf Jagd hinter wilden Ziegen her und (313) näherte sich bis auf eine Tagereise der Stadt, in welcher Schiturgu-tjulgen-Chan regierte. Bei Tschingis-Chan war ein hoher Würdenträger Mergen-Kasar. Eben war Schnee gefallen. Der Chan tötete einen Hasen; der Hase fiel hin, und von seinem Blute färbte sich der frische Schnee. Der Chan trat an den Hasen heran und fragte: „Gibt es auf der Welt ein Weib mit einem Gesicht von solcher Farbe?“ Mergen-Kasar sagte: „Jawohl. Das Weib des Schiturgu-tjulgen-Chan oder anderenfalls Sron-zan-Gambo.“ — „Ich will zusammen mit dir hingehen, und wir wollen sie nehmen!“ sagte der Chan. Sie näherten sich der Stadt. Schiturgu-tjulgen-Chan sagte zu Tschingis: „Du bist hergekommen, mein Weib zu nehmen. Nimm sie, doch töte mich nicht. Nur wenn du mein Weib nimmst, suche sie hübsch durch! Mein Weib hat einen bösen Sinn (dzjurku charatai baina). Suche sie ganz durch, zieh ihr alle Kleider aus, bis auf das letzte.“ Doch Tschingis erklärte dem Schiturgu-tjulgen-Chan, er werde ihn töten. Da sagte Schiturgu-tjulgen-Chan: „Du wirst mich mit deinem Schwerte nicht töten: dein Schwert hat keine Gewalt über mein Leben. Nur mit meinem Messer wirst du imstande sein, mich zu töten. Wenn ich böse Gedanken gegen dich hatte, so wird aus meiner Wunde Blut herausfließen; wenn meine Gedanken gut waren (sanal čagantai bai-bolo), so wird Wasser herausfließen.“ Tschingis nahm das Messer und schnitt dem Schiturgu-tjulgen-Chan den Kopf ab. Aus der Wunde floß Wasser heraus. Da rief Tschingis-Chan aus: „Unnütz habe ich den Mann getötet!“ Er nahm die Frau des Schiturgu-tjulgen-Chan und trat die Rückreise an, ohne dem Rat des getöteten Chans, das Weib zu durchsuchen, Beachtung zu schenken. Nachts verschnitt sie den Tschingis-Chan mit einer kleinen Nagelschere, dann entfloh sie und ertrank in einem Flusse, den man seitdem auch Chatun-gol [Frauen-Fluß] nennt. Man suchte ihre Leiche in dem Flusse, aber fand sie nicht; man fand nur ihre Kleidung am Ufer. Diese wird noch jetzt im Baga-jedschen-choro (314) in dem Choschung Dschungor aufbewahrt. An der erhaltenen Wunde erkrankte Tschingis-Chan, setzte aber trotzdem seine Heimreise fort. Als er zum Tale des Flusses Tschamchak gelangt war, sagte er:

Öböğön kumun utuklelej
Elë bogu belčirlelej gadžar!*)

* [Das eingeklammerte Stück steht nur in der Zeitschrift, in *Okr.* 1 ist es weggelassen, weil Potanin in Bd. 2 ausführlich die Legenden über Tschingis-Chan behandelt.]

*) Das ist der Ort, wo der alte Mann Ruhe finden wird und der Hirsch Weide.

und mit diesen Worten starb er. An diesem Orte ist auch das Ichi-jedschen-choro aufgestellt.

Tschingis hatte, so fuhr der Erzähler, der uns diese Legende überlieferte, fort — zwei Frauen. Die ältere war eine Mongolin: sie war aus dem jetzigen Choschung Dalat und hieß Ischige-chatun. Ihre Knochen werden in dem anderen Baga-jedschen-choro aufbewahrt, das sich nahe bei dem Ichi-jedschen-choro befindet. Den Namen der Frau des Schiturgu wußte der Erzähler nicht; alte Leute berichten, sagte er, daß sie chubilghan [Verkörperung] der Göttin Tschagan-Darike war.

Das Grab dieser ordossischen Gudrun wird an einigen Orten gezeigt. Nördlich von der nördlichen Krümmung des Gelben Flusses [Hoang-ho] zeigt man es an zwei Stellen: bei der Stadt Bau tu und bei der Stadt Kuei-hoa-tsch'eng oder Kuku-Choto. Das erste sah Prschewalski; es wird Dschu-dschin-fu oder Temir-Olchu genannt. Das andere heißt Tschao-dschin-fün, d. i. Grab der Tschao-dschin. Schließlich erzählt man, daß im südlichen Ordos bei der Stadt Tschun-wei, die auf mongolisch Derestu-Choto heißt, ebenfalls eine Aufschüttung ist, von der dieselbe Legende erzählt wird. Endlich haftet ganz dieselbe Legende auch an den Ruinen der alten Stadt Kara-badzür, die im Tale des Gelben Flusses oberhalb Lan-tschou an dem Platze San-tschuan sich befinden.³¹⁾

Die neu von mir gesammelten Legenden und ihre Vergleichung mit den Tatsachen, die in den anderen Denkmälern zerstreut sind, bekräftigen mich in der Ansicht, daß Tschingis-Chan und seine Frau Dschu-dschin Gottheiten des alten Ordos waren. Doch wenn man auch diese Annäherungen beiseite läßt, schon aus der bloßen Beschreibung der Riten, die am 21. des 6. Monats vollzogen werden, muß man zu derselben Ansicht kommen. Diese Riten enthalten deutliche Anspielungen auf Menschenopfer; es ist nicht nur undenkbar, daß Menschenopfer zu Ehren Tschingis-Chans eingesetzt wurden: es ist undenkbar, daß es überhaupt Menschenopfer in Mittelasien zur Zeit Tschingis-Chans gab. Was den unter dem Namen Tschingis-Chan bekannten, berühmten Eroberer anlangt, so konnte er, als er zu größerer Macht gekommen war, sich mit dem Namen einer ordossischen Gottheit nennen. Das wurde beinahe zur Gewohnheit im östlichen Asien. So nannte sich in viel späterer Zeit, zur Zeit der Ming-Dynastie, ein tschacharischer Chan, als seine Macht zu wachsen begann, Tschingis-Chan (vgl. den Aufsatz von V. P. Vasil'ev in den *Očerki Sëv. Zap. Mong.*, v. IV, p. 311).]

Die Mongolen von Ordos glauben, daß Tschingis von neuem erscheinen 128 und sie von Ordos zurück nach ihrer alten Heimat führen wird. Diese ihre alte Heimat, von wo auch Tschingis-Bogdo stammte, zeigen sie im Nordwesten und nennen sie Altai-Changai Altyn Tebschi (Altyn Tebschi = Goldener Trog). Sie erzählen, daß im Ichi-jedschen-choro der silber-

(315) beschlagene Sattel Bogdos aufbewahrt wird; er liegt immer mit dem vorderen Bogen nach Nordwest gekehrt (barun-choitu dzjuku). Man nimmt an, daß, wenn Bogdo erscheint, er sich auf diesen Sattel setzen und nach Nordwest reiten wird.⁸²) Sie erzählen, in Ordos sei es überhaupt 129 Gewohnheit, jeden Sattel, wo es auch sein mag, mit dem Vorderbogen nach Nordwest hinzulegen, mit dem Gedanken, früher oder später werde das Volk von Ordos diese Richtung einschlagen. Die Gewohnheit, auf oder vor den Häusern Flaggen aufzustellen, wird ebenfalls durch die Erwartung von Bogdos Kommen erklärt. Als er die Erde verließ, sagte Bogdo zu den Mongolen: „Stellt bei den Häusern fünffarbige Flaggen (geger) auf, damit ich an ihnen die mongolischen Häuser unterscheide und, wenn ich meine Feinde töten werde, sie verschone.“⁸³) Nach einer anderen überlieferten Erklärung stellen die Mongolen vor den Häusern fünffarbige Flaggen auf (tabyn ungetei geger) nach dem Vorbild des himmlischen Regenbogens (solongo) in Erwartung des Kommens irgendeines Wesens, das größer ist als der Chan, eines gottähnlichen Wesens (tengi ras-očirtai); dies wird die Mongolen von anderen Nationalitäten an diesen regenbogenähnlichen Flaggen unterscheiden.

Im Ichi-jedschen-choro werden der Sattel, der silberne Napf, die Tasse, die Pfeife des Tschingis aufbewahrt zu dem Zwecke, daß durch sie das Kind erkannt werden soll, in dessen Gestalt Bogdo wiedergeboren wird. Wenn das Kind das Alter von drei Jahren erreicht haben wird, wird es sprechen: „In dem Lande, wo ich früher lebte, ist ein gewisses Pferd, auf dem ich ritt, ist ein gewisser Sattel, ein Zügel, die man meinem Pferde anlegte; ist ein Napf (tebši), aus dem ich aß, eine Tasse, aus der ich trank, ein Tuch, daß ich umband.“ An diesen Worten werden ihn die Darchat erkennen und nach Ordos führen. Andere sagen, Bogdo sei schon wiedergeboren und jetzt drei Jahre alt; die Darchat gingen überall hin und suchten ihn. Sie führen zehn gleiche Tassen mit sich und zehn gleiche Löffel, unter denen eine Tasse und ein Löffel gerade die sind, die Tschingis-Bogdo bei Lebzeiten benutzte. Die Darchat zeigen diese Tassen und Löffel allen dreijährigen Knaben; derjenige, in welchem Bogdo wiedergeboren ist, wird nicht die nachgemachten, sondern die echte Tasse und den echten Löffel ergreifen. Auf diese Manner hoffen die Darchat den Bogdo zu finden⁸⁴); doch bis jetzt ist all ihr Suchen noch erfolglos geblieben: die Mutter will sich von dem wiedergeborenen Bogdo aus mütterlicher Zärtlichkeit nicht trennen und verbirgt, sobald sie von dem Nahen der Darchat hört, sorgfältig vor ihnen den Knaben.⁸⁵)

III. Erläuterungen.

1) Choro ist die Kurzform von koroghan (vgl. A. D. Rudnev *Materialy po govoram vostočnoj Mongolii*, Petersburg 1911 = *Izdanija Fakul'teta vostočnych jazykov Imp. S.-Pcterb. Universiteta* No. 30). Jetschen = Titel Tschingis Chans. Bogdo-Jetschen, das Potanin oft für Tschingis-Chan gebraucht, bezeichnet ihn als den heiligen, göttlichen, himmlischen Herrscher. Ssanang Ssetsen S. 71 gibt als seinen mittleren Titel an: Ssuta Bogda Tschinggis Chaghan; die beiden ersten Worte sind nach Schmidt gleichbedeutend und bezeichnen die den großen Monarchen innewohnende Emanation der Gottheit. Der Kaiser von China heißt bei den Mongolen Bogdo-Chan und Jedschen-Chan; die chinesische Form ist anscheinend Tien chen Khan „der himmlische und heilige Chan“ (bei Howorth *History of the Mongols* 1 S. 608 = Delamarre *Histoire de la dynastie des Ming par l'empereur Khian-Loung* 1865 S. 299).

2) Das Große Jedchen-choro ist 10 km südlich von dem Tsagan-Nor (dem 'Weißen See', auch Tschaisan-galtschi-Nor genannt: *Okr. 1*, S. 71), bei dem Zeltlager Wang. Seine Lage ist auf Potanins Karte *Okr. 1* falsch angegeben; dadurch sind auch Carles und Tafel verleitet worden, es viel zu weit nach Norden zu rücken. Tafels Notizen (a. a. O. 1 S. 102 f., 76) scheinen auch nicht übereinzustimmen. Vielleicht machte man ihm falsche Angaben über die Entfernung, um seinen Besuch zu verhindern. Auf der Karte, die den *Missions en Chine et au Congo*, August 1902, beigegeben ist, liegt 'Jedgen ghora' südsüdöstlich von 'Palais Sjoungar'. David (a. a. O.) nennt den Ort, wo sich das Grab befindet, Ttia-y-seng 30—40 lieues südlich von Sartchy. Vgl. auch den Aufsatz Werners. Das Große Choro wird kurz erwähnt von E. Licent *Hoang ho — Pai ho* 1924, T. 3, S. 1270: nach ihm besäßen die Ordosser außerdem noch sechs ähnliche Heiligtümer.

3) Aus Bonins Beschreibung des Großen Jedschen-choro (S. 829) trage ich noch nach: die Plattform ist auf der vordern Hälfte offen und dient zum Ko tou; die hintere Hälfte ist von einer hölzernen Palissade umgeben. Auf ihr steht noch ein drittes kleines Zelt und ein abri à bois, in dem die Kultusobjekte verschlossen sind. Man tritt durch ein Tor mit Schirmdach (in chinesischem Stil) ein, das in die Palissade selbst eingelassen ist. Die beiden großen Jurten sind mit großen Äpfeln aus vergoldeter Bronze bekrönt, wie man sie auf den Dächern der großen tibetanischen Lamaserien sehen kann. Diese Äpfel scheinen bei Potanins Besuch noch nicht vorhanden gewesen zu sein. Sie fehlen auch auf der Abbildung *Missions en Chine*, 1893, S. 211, die Verbrugge (*Bulletin de la Société belge d'études coloniales* 20, 1913 zu S. 22) ohne begleitenden Text wiederholt.

Nach Potanin *Okr.* 1 S. 100 ist auch der Eingang der Wohnungen bei den Ordos im Süden angelegt; ebenso bei den kalmükischen Filzhütten und Betkapellen, zaza (Pallas *Sammlung historischer Nachrichten über die Mongolischen Völkerschaften* T. 1, Frankfurt u. Leipzig 1779, S. 171; T. 2, Petersburg 1801, S. 335). „Der Eingang ist wie bei einem chinesischen Palast nach Süden“ (Tafel S. 104). Nach Bonin S. 829 ist jedoch das Grab nach Südosten gerichtet.

4) Den Besuch des Baga-Jedschen-choro schildert Potanin *Okr.* 1 S. 71; es liegt auf der Paßhöhe zwischen den Flüssen Durjumba und Tschischirgan, in der Nähe des vom Fürsten von Dschunggar gestifteten Klosters. Es sind ebenfalls zwei Jurten, die sich in der Form von den gewöhnlichen mongolischen durch das zugespitzte Dach unterscheiden. Potanin bemerkt noch, daß der Rand des Filzes, der den obern gewölbten Teil der Jurten bedeckt, in Festons ausgeschnitten ist.

5) Nach dem belgischen Missionar Van Aertselaer (1879) sind die Bewohner der Heiligtümer nicht von derselben Rasse, wie die andern Ordos-Mongolen. Sie sollen Abkömmlinge der Soldaten sein, denen die Bewachung des Grabes des Eroberers anvertraut war, und genießen unter dem Namen Tarchat gewisse Vorrechte. Ihre Zahl schätzt er auf 60 Familien (*Missions en Chine et au Congo*, 1893, S. 209f.). — Nach der „Chronik der mongolischen Nomaden“ (Popovs Übers. S. 312ff.) sind es aber 500 Darchat-Familien; die Kosten der Unterhaltung des Grabes betragen jährlich 500 lan. Auch Werner (a. a. O. S. 81) hat 500 als Zahl der Wächterfamilien.

Bonin S. 829 gibt an, daß die Grabwächter in der Nähe des Ichijedschen-Choro in etwa 20 Zelten oder zeltförmigen Hütten wohnen; sie stehen unter dem Befehl eines mongolischen Chef, der drei Subaltern-Offiziere (*meres*) unter sich hat. Daß die Ordos keine Ziegel zu ihren Bauten verwenden dürfen, ist wohl kaum richtig. Sie sind unter chinesischem Einfluß teilweise sesshaft geworden und haben die Jurte mit einer Lehmhütte vertauscht. Der *Meren Seren*, den der Fürst von Wang zu Potanins Begleitung abkommandierte, hatte wenig an sich, was diesem Range entsprach, und unterschied sich kaum von einem gewöhnlichen Mongolen (*Okr.* 1 S. 72).

Bonin spricht nicht von den Darchat (Singular Darchan, Tarchan). Dieser Titel kommt schon in den alttürkischen Inschriften vom Orchon vor (z. B. P. Pelliot *T'oung Pao* 16, 1915, S. 688). Blochet nimmt als die ursprüngliche Bedeutung 'Handwerker', 'Künstler' an: dann 'abgabefrei', weil die Handwerker bei den Nomaden rar sind (Rashid eddin *Histoire des Mongols* T. 2 = *E. J. W. Gibb Memorial Series* Vol. 18, 1911, S. 58). Léon Cahun leitet ihn von tara-chan ab = 'seigneur des labours', Inhaber eines Freigutes (*Introduction à l'histoire de l'Asie: Turcs*

et *Mongols* 1896, S. 58¹). Über die verschiedenen Privilegien der Darchat vgl. Howorth 2,1 S. 245 u. a. Weiteres Material stellt Potanin (*Okr.* 2, S. 244f.) zusammen. „Pozdnëev (*Mongoľ'skaja İtöpis' Erdeniin eriche* [die mongolische Chronik Erdeni eriche] S. XXIX) sagt, im Buche Chuchu-debter steht eine Verordnung, daß die Nachkommen des Boghortschu das Mausoleum Tschingis-Chans hüten sollen. Die Darchat der Ordos wären also diese Nachkommen. Ssanang Ssetsen (S. 95) nennt den Anführer der neun örlök Külük Boghordschi; von diesem Boghortschi erzählt auch das Altan-tobtschi.“

Den Titel Dai Darchan hat Ssanang Ssetsen (vgl. Register). Nach Abulgazi wird Tarchan ein von Abgaben freier Mann genannt; er hat freien Zutritt zum Chan und unterliegt keiner Bestrafung, bevor er sich neunmal etwas hat zu schulden kommen lassen (*Histoire des Mongols et des Tartars* trad. par Desmaisons 1874, S. 58). Dagegen sind die Darchat des Bogdo-Gegen von Urga eine Art Leibeigene. Als Undur-Gegen einst krank war, steckten viele Fürsten als Opfer für Jerlik, den tibetischen Gott des Todes, ihre Leute in eine Kleidung, wie sie der Kranke trug, und trieben sie in den Wald mit dem Befehl, vor dem Tode des Gegen sich nicht zu zeigen. Als er wieder gesund wurde, durften sie zurückkehren; aus ihnen wurde ein besonderes Geschlecht Darchat gebildet (*Okr.* 2, S. 244). — Einen Clan Darchat finden wir westlich von Kosso Gol an der chinesisch-sibirischen Grenze, am obern Jenisei (Caruthers 1, S. 200).

Nach Bonin S. 831 tragen die Grabwächter, die als Abkömmlinge der Familie des Kaisers angesehen werden, und deren Würde erblich ist, als Zeichen der Trauer nicht die Mandarinenknöpfe, die ihnen von Peking verliehen werden; erst beim Wiedererscheinen des Welteroberers werden sie sie anlegen.

6) Das Schwert Tschingis-Chans ist nach Bonin S. 830 an einem unbekanntem Orte verborgen und erscheint jedes Jahr zu dem Fest auf geheimnisvolle Weise. Über dem Sarge ist eine Nachbildung aufgehängt. Es ist eine symbolische Waffe, die bei dem Chan die Stelle eines Zepfers vertrat und ein Sinnbild seiner Herrschaft über beide Horizonte war. Es besteht aus zwei kurzen, nach entgegengesetzten Seiten gehenden Klingen, die an demselben Griff von roter Seide befestigt sind und in Scheiden von rotem Leder stecken.

Über den Tuk vgl. Anm. 15).

7) Die literarische Form von iröl, irghöl ist nach Rudnev irugel, 'Segenswunsch, Vorhersage'.

8) Der Name tailgä ist vielleicht nur eine dialektische Nebenform von choilgha. Dieser Ritus bestand nach Ssanang Ssetsen S. 235 darin, daß nach dem Tode eines Menschen nach Beschaffenheit seiner Ver-

mögensumstände eine Anzahl Kamele und Pferde geschlachtet und unter der angeführten Benennung mit ihm begraben wurden. Bei Einführung des Buddhismus unter Altan Chaghan hörte der Brauch auf, und es wurde bestimmt, daß das Vieh der Geistlichkeit dargebracht werden sollte.

Nach Howorth 1 S. 214 wurde das mongolische Neujahr 1159 am 18. Februar gefeiert; am 9. Mai nahm Rubruquis an dem großen jährlichen Fest teil, auf dem die Schamanen weißes Vieh weihten (de Mail-la 9, 253). Setzt man den Beginn des 3. Monats auf den 19. April, so ist der 21. Tag desselben gerade der 9. Mai. Bonin gibt den 21. des 3. Monats als Tag des Festes an (S. 832); nach Tafel S. 73 wird es im 3. chinesischen Monat, und zwar fünf Tage lang, gefeiert. Nach S. 105 feierte er das chinesische Neujahr am 25. Januar. Jedenfalls ist auch nach dieser Rechnung die Feier der Ordos ein Frühlingsfest. — Den 3. Monat gibt auch Werners fürstlicher Gewährsmann an, das Fest dauert 15 Tage (a. a. O. S. 82).

9) Pallas 2 S. 156: die Kalmüken packen bei ihren Zügen ihre Götzen, heiligen Bücher und Geräte auf zweirädrige, weiß bedeckte Karren, welche von weißen Kamelen gezogen werden müssen, und im Lager allzeit bei der Götzenhütte stehen. Auch die heiligen Hütten werden am liebsten auf weiße Kamele gepackt. — „Zum Zeichen einer neu werdenden Zeit, in welcher das Licht durch die Finsternis dieses Erdteils hereinbricht“, legte Altan Chaghan ein weißes Kleid an und bestieg ein weißes Pferd, als er den Dalai-Lama einholt (Ssanang Ssetsen S. 231).

10) Während Tafel S. 103¹ ebenfalls angibt, daß die drei Heiligtümer auf Kamelkarren zu dem Jahresfest zusammengebracht werden, stellt Bonin S. 833 f. den Standort des Ichi-Jedschen-choro als Ort der Feier dar: „*En ce seul jour de l'année les tentes du tombeau sont ouvertes et le cercueil est exposé à la vénération du peuple*“. Von den Festriten schreibt er nichts, hat also wohl nichts von ihnen gehört. Seine abweichende Schilderung der Zeremonien setze ich hierher (S. 834): „*Dans la nuit du 21^e jour du troisième mois, on lit devant le peuple assemblé la généalogie des descendants de Gengis et l'on fait des prières publiques pour l'âme de ceux qui sont décédés depuis sa mort jusqu'à nos jours et qui seraient au nombre de deux cent quatre-vingts. Puis on lit des extraits de la vie du conquérant pris dans un livre qui est envoyé de Pékin par l'empereur de Chine à chaque anniversaire et qui s'appelle 'le Livre du Fort et du Vaillant'*“. Dann folgt die Eingrabung des Menschen (s. Anm. 17); Opfer werden nicht erwähnt. Auch Tafel S. 76 schweigt von ihnen: nach ihm „werfen sich die zusammenströmenden Mongolen vor den Zelten zum Ko tou nieder“.

11) Die erwünschte Farbe der Pferde wird von den mongolischen Züchtern nach den Konstellationen am Himmel bestimmt. Die chorin-zischen Burjäten hatten lauter weiße Pferde: die Wahl der Beschäler, welche gemeiniglich nach der Angabe der Zauberer den Götzen ge-weiht werden und dazu vorzüglich milchweiß von Farbe zu wählen sind, trägt dazu am meisten bei. Ein geweihtes Pferd darf nicht geritten und mißhandelt werden und dient als Opfertier. Das dem Berg Bogdo Oola geweihte Vieh lassen die Kalmüken frei laufen (Pallas 1 S. 179, 266, 48; 2 S. 233).

Potantin teilt über den Weiheritus folgendes mit (*Okr.* 1 S. 131): „Wenn sie irgendeiner Gottheit ein Stück Vieh weihen (seterljana), stellen sie zwei Tassen auf, eine mit chara-usu (mit reinem, wörtlich „schwarzem“ Wasser), die andere mit tschagan-usu (Wasser mit Bei-mischung von Milch, wörtlich „weißes Wasser“), an die Tassen kleben sie an den vier Seiten je vier Klümpchen Butter an; sie lesen eine Weihung (ursan), darauf kleben sie dem Vieh die Butter auf die Stirn, die Ohren und das Genick, binden ihm fünffarbige Fetzen in die Mähne und waschen den Rücken und die Füße mit Wasser. Wenn das Tier dabei zittert, ist es der Gottheit angenehm; wenn nicht, so bedeutet es, daß es der Gottheit nicht gefällt, und dann führt man ein anderes Stück Vieh heran. Dem Tamdschin-burchan weihen sie immer Männchen; doch wenn die Jungen nicht zu Hause behalten werden, wird auch die Weihe von Weibchen zugelassen.“

Potantin gibt nicht an, welches der beiden Pferde nachher geopfert wird. Ich vermute, das weiße. Die Kirgis-Kasaken opferten z. B. An-fang des 18. Jahrhunderts mit Abulchair, den sie zu ihren Oberbefehls-haber bestellten, ein weißes Pferd als Pfand gegenseitiger Treue (*Howorth History* 2, 2 S. 642). Der fabelhafte Ritter Mandeville beschreibt das Leichenbegängnis eines Groß-Chans: Der Tote wird in einem Zelt aufgebahrt und ein reich besetzter Tisch vor ihm aufgestellt, dann wird ein gesatteltes und reich gezäumtes weißes Pferd hineingetrieben. Sie stellen das Ganze in eine Höhlung und bedecken es mit Erde, so daß niemand die Stelle unterscheiden kann (*Howorth* 1 S. 105).

12) Vgl. über sie Tafel Bd. 1 S. 12³, 34 und besonders Prschewalski S. 420—425 (S. 441 Abb. der Hörner). Die Mongolen und Tanguten halten sie für ein heiliges Tier, und die Lamas genießen ihr Fleisch nicht. Ihr Horn wird von den Lamas bei den Begräbnisriten angewandt in dem Teile, wo sie für den Toten „einen Platz erbitten“ (Prschewal-ski S. 507).

13) Neun ist die heilige Zahl der Mongolen. So entließ z. B. Tschin-gis-Chan die Witwe des Königs von Liau-tung mit köstlichen Dingen, von jedem 9 Stück: 9 chinesische Gefangene, 9 Pferde, 9 Silberbarren,

9 Stücke Seide und andere Sachen (Howorth *History* 1 S. 102). Wir hatten oben 9 Kamele, hier 9 Stengel.

14) Die Pflanze, die Potanin hier nicht näher bestimmt, ist nach S. 134 *Lasiagrostis splendens* Kunth.; er handelt über sie noch *Okr.* 2 S. 389 f. Sie wächst an tief gelegenen Stellen auf Sandboden, der eine Beimischung von Salz erhält, und zwar so dicht, daß die Mongolen ihre Schafferden im Winter hineintreiben, damit sie vor dem Wetter Schutz finden. Die Kirgisen verfertigen aus den Stengeln Matten, mit denen sie den untern Teil ihrer Jurten bekleiden. — Die Pflanze ist über die Steppen der ganzen Mongolei verbreitet, besonders auf den Talböden, wo sie ganze Dickichte bildet; durch ihre garbenförmigen Riesenbüschel kann sie auch einem aufgespannten Zelte Schutz gewähren: vgl. W. Obrutschew *Aus China* 1 S. 24, 53, 229, 232. Prschewalski S. 15 hebt hervor, daß ihre 4—5 Fuß hohen Stengel hart wie Draht sind.

Sie wird gegen eine Krankheit tschidschäza gebraucht, die Kinder unter 16 Jahren befällt. Kennzeichen der Krankheit sind: aufgetriebener Leib und Schwärzung der Sehnen zwischen Mittel- und Zeigefinger und hinter dem Ohre. Wenn in den ersten Tagen nichts gegen sie getan wird, muß der Kranke am 7. Tage sterben. „Sie heilen aber so: die Mutter hält das Kind, wenn es klein ist, auf den Armen; sie nehmen ein zusammengeschnürtes Bund des Krautes *derisu* (*Lasiagrostis splendens*) und zünden es an; darauf strecken sie die linke Hand mit dem brennenden Bund Kraut gegen den Kranken hin aus und bewerfen ihn mit der Rechten mit Mehl, das mit Schnaps vermenget ist. Der Tschitkur erschrickt und verläßt den Kranken“ (*Okr.* 1 S. 134).

Die *derisu*-Stengel vor dem eingegrabenen Mann (dem „goldenen Pfahl“) sind also als dämonenabwehrend zu betrachten, wie die sieben Vogelscheuchen des kirgisischen Märchens (Anm. 16). Gewöhnliche Vogelscheuchen heißen bei den Ordos nach Potanin 1 S. 133¹ *bagli* oder *majul*; außerdem gibt es noch eine andere Art *charaulga*: eine in ein Plättchen gesteckte Stange, an der ein viereckiges oder rundes Blättchen mit darauf geschriebener Beschwörung (*tarni*) befestigt ist.

15) In seinem Werke über die „Orientalischen Motive im mittelalterlichen europäischen Epos“¹ widmet Potanin ein ganzes Kapitel (das 9.) dem Feldzeichen *Jusun-Sulde*: dem „neunschwänzigen“ (von *jusun*², 'neun' und *sul*, *söl*, 'Schwanz' abzuleiten). Er gibt hier nämlich (S. 113) ein lamaitisches Bild wieder, das *Jusun-sulde* genannt wird. A. Grün-

¹ *Vostočnye motivy v srednevěkovom evropejskom éposě*, Moskau 1899, S. 109—136; das 6. Kapitel ist betitelt 'Tschingis-Chan und sein Sohn' (S. 73—90). Einige Bemerkungen E. Anitchkows über dies krause Buch in der *Romania* 30 (1901) S. 149 f.; ferner B. Laufer *Keleti Szemle* 8 (1907) S. 239².

² Diese Form belegt für Ordos auch A. D. Rudnev, a. a. O. S. 198.

wedel in seiner russischen „Übersicht der Sammlung von Gegenständen des lamaitischen Kultus des Fürsten E. E. Uchtomskij“ bildet weitere Exemplare ab.¹ Eine sichere Erklärung ist vorläufig nicht möglich. Grünwedel hatte die Güte, mir darüber folgendes mitzuteilen: „Als ich in St. Petersburg lange Wochen an dem Katalog arbeitete, konnte ich mir dort keine genauere Angabe verschaffen. Es ist zweifellos ein Text mit Angabe der Wiedergeburtsserien vorhanden, sicher auch mal tibetisch, nicht bloß mongolisch. Ich erfuhr nur gelegentlich noch, daß diese Bildchen, d. h. die der Sammlung Uchtomskij, irgendwie in bezug ständen zu einem kleinen Tempel in Peking, in dem ein Panzer des inkarnierten Herrschers aufgestellt war. Vermutlich ist dieser Panzer bei Verbreitung der europäischen Gesittung längst gestohlen.“ Grünwedel hat ferner Bedenken gegen Potanins Übersetzung von jusun sulde und schlägt „Religionssegensbanner“ vor.

Wir sehen auf diesem Bilde in der Mitte einen Reiter, nach links gewendet und von einer dunkeln Wolke umgeben, mit Schwert und Bogen; in der Rechten hält er einen Kantschu, in der Linken den Zügel. Eine Lanze, die oben mit ausgezackter Fahne und Quaste geschmückt ist, ruht auf dem Steigbügel; ein Hund unten und ein Falke oben begleiten den Reiter. Über dem Nimbus, der sein Haupt umgibt, ist der buddhistische Gott Očirvani [Vajrapāni] mit Sonne und Mond zur Seite abgebildet. Acht kleinere Reiter, auf jeder Seite vier, umkreisen den mittleren. Sie sind so gerüstet wie dieser, ebenfalls von je einem Hund und Falken begleitet, haben aber keinen Nimbus und keine Lanze. Die beiden oberen Paare heben sich von Wolken ab, hinter den beiden unteren sieht man Berge. Der untere Teil des Bildes ist noch rätselhafter. Man sieht in der Mitte einen großen Haufen Trophäen und Musikinstrumente, auf die von links und rechts zahme und wilde Tiere hinzugehen. Ein Baum schließt die Szene an jeder Seite ab. Hinter jedem ist ein Gestell, in dem je vier Lanzen mit Schweifen (Feldzeichen) stecken, die wohl den acht Reitern oben gehören. Im Hintergrund schlagen je zwei Personen je eine Pauke. Diese und die schwarze Wolke in der Mitte veranlassen Potanin, an ein Gewitter zu denken (S. 116).

Nach ihm heißt das Bild auf tibetisch Da-lha, Feind-Genius. Das Jahresfest, das diesem 'Feindgott' gefeiert wird, scheint aber nach der kurzen Notiz bei L. A. Waddell mit dem ordossischen keine Berührungen

¹ *Obzor sobranija predmětov lamajskago kul'ta kn. É. É. Uchtomskago* (= Bibliotheca Buddhica 6, Petersburg 1905) Č. 1 S. 31 unter dem Stichwort *Dijan-u tengri* (mit Varianten). Auf Potanins Bild wird verwiesen bei O. 221 Teil 2 enthält die zugehörigen Abbildungen.

zu haben¹. Die richtige tibetische Form ist übrigens dGra-lha, gewöhnlich Dab-lha ausgesprochen.

Mit dieser Angabe ist die Variante des Bildes zu vergleichen, die Pallas Bd. 2, Taf. 1 Fig. 2, bietet. Alle Reiter haben hier ein Schwert, die acht Speere unten fehlen. Er sieht in dem Gotte den Daitsching Tänggri, „auf tangutisch Aradlha“ (2 S. 102, vgl. 1 S. 223). „Man führt ihn in kleinen Götzenfuttern und außerdem auf Fahnen und Flaggen, sonderlich denen, die bei Kriegszügen gebraucht werden. Er soll auf Erden Kriege und große Veränderungen regieren: vielleicht ist er aber von dem oben erwähnten Okin-Tänggri nur eine Verlarvung.“ — Auch auf der Variante, die Grünwedel abbildet (russ. Beschreibung der Sammlung Uchtomskij Taf. 26: O. 77; Text S. 29) fehlen die acht Speere; außerdem sind es zehn Reiter, die nicht alle auf Pferden sitzen: es ist bezeichnet als Dijan Tengeri.

Die neun Feldzeichen des Bildes setzt Potanin in Beziehung zu den neun Derisun-Stengeln des Jahresfestes. In dem Bilde selbst sieht er die Darstellung eines Sternbildes. Nach seinem Gewährsmann Banzarov schreiben die Mongolen der Person des Königs eine gewisse göttliche, besondere Macht zu, die ungesehen seine Untertanen schützt, und nennen diese Eigenschaft sulde: „Wir leben glücklich unter dem sulde des Herrschers“. Am Himmel halten neun Genien Ordnung (acha dju jisun sulde tengri 'die neun sulde — Tengri-Brüder').² Daß sie an den Pol versetzt werden, durch den die Achse des Weltalls geht, ist sehr begreiflich. Tschingis-Chan ist nach Potanin als Repräsentant Chormusdas [= Ormuzd] aufzufassen, deshalb ist sein Banner auch 'jusun sulde'.

Ich übergehe allerlei gewagte Behauptungen und bringe nur noch eine ungeklärte Frage vor, die Potanin aufwirft. Welche Bewandnis hat es mit den neun Birkenreisern, um die zu Beginn des Jahres bei den Mongolen und Burjäten neun weiß gekleidete Burschen auf Schimmeln reiten, dabei mit den Bogen schießend?³

In die Erörterung über sulde muß auch der Sonderkult hineingezogen werden, von dem Potanin berichtet (*Okr.* 1 S. 130): „Ein anderer Ordosser Punsuk, gebürtig aus dem Choschung Uschin, behauptete, bei den ordossischen Chatygyt gebe es die Anbetung eines besonderen Heiligtums Sulte-tok ('das geschwänzte Feldzeichen'). Nach seinen

¹ *Indian Antiquary* 23 (1894) S. 197.

² „Tengriin sulde“ in einem Lied der Ordos übersetzt Rudnev mit „Die himmlischen Beschützer“ (a. a. O. S. 53, 29 und Wörterbuch S. 122). Nach B. Ja. Vladimircov *Čingis-Chan* 1922 S. 76 enthält das neunschwänzige weiße Feldzeichen den Schutzgeist (sulde) des Geschlechtes Tschingis-Chans.

³ S. 114 bietet Potanin lange Ausführungen über die Neunzahl bei den Mongolen.

Worten ist unter dem Namen Sulte ein Mast bekannt, bei dem sich die ordossischen Chatygyt einmal im Jahre zur Anbetung versammeln. Er hat eine Höhe von ungefähr 4 m, eine Dicke von 18 cm im Durchmesser; auf der Spitze ist ein eiserner Dreizack, seisan, angebracht. Unter dem Dreizack stößt der Mast ein horizontales Scheibchen vor, um das herum dicke Franzen aus der Mähne eines schwarzen Hengstes befestigt sind: das ist der tschatschak. Um diesen Mast herum sind in die Erde vier dünne Maste oder Stangen von geringerer Höhe eingetrieben; jede Stange ist auf der Spitze mit einem ebensolchen tschatschak versehen wie der mittlere Mast, doch endigt sie statt mit einem Dreizack mit einer kleinen Kugel. Diese vier Stangen heißen iltshi, Gesandte. Unter dem tschatschak ist an jedem iltshi noch je ein Büschel rot gefärbter Haare angebunden: das ulan-dzala [das rote dzala]. Von unterhalb des tschatschak des mittleren Mastes zu den tschatschak der vier Stangen sind vier Schnüre gezogen, an denen häufig Stückchen daba [Baumwollenzeug] befestigt sind.“

„Unter den Chatygyt gibt es folgende Würden oder Ämter: dortschin, gatszartschin, schilbetschin, taschiurtschin, galtschin, d. i. der vom Steigbügel, der vom Zaum, der vom Stiefelschaft, der von der Peitsche, der Feuermacher.“

„Außer dem Jedschen-Choro ist nach den Worten einiger Mongolen in Ordos noch ein anderes Heiligtum, nämlich Sulte-burchan. Unser Diener Otschir erzählte darüber folgendes: Im Choschung Tschassak am Orte Schirdegen-tschaidam lebt der Chatygyt Tschuma; neben seiner Jurte, die auf einem steinernen Fundament errichtet ist, erhebt sich eine kleine Nachbildung einer mongolischen Jurte aus rotem Filz, gut 2 m im Durchmesser. Otschir sah diese kleine rote Jurte, doch nicht, was darin ist. Nach Erzählungen jedoch liegen drinnen ein Bogen, ein Messer und ein Gewehr. Hinein in die Jurte darf nur allein Tschuma gehen; beim Herannahen des Todes ernennt er seinen Nachfolger. Er bewacht und verehrt dies Heiligtum, das auch Sulte-burchan heißt. Dies Sulte können allein die Chatygyt anbeten: ein Mann eines andern omok [Geschlechtes]¹ darf es nicht verehren; wagt er es doch, dies zu tun, muß er sterben. Wenn jemand sieht, was in der Jurte enthalten ist, fallen ihm die Augen aus. Vor dem muselmanischen Aufstand betrug die Zahl der das Sulte-burchan verehrenden Chatygyt in Ordos ungefähr 500; jetzt, sagt man, sind es nur 300.²

Alle Chatygyt versammeln sich am 15. des 1. Monats (tsagan-sara)³ und schlachten Schafe, vielleicht 100 und mehr. Vor der Jurte aus rotem

¹ Nach S. 103¹ dasselbe, wie seok Knochen bei den Altaiern.

² S. 103 werden die Chatytschiner als omok des Banners Uschin aufgezählt.

³ Es ist dies das Datum des berühmten Butterfestes im Kloster Gum bum.

Filz wird der Bogen, der Köcher usw. aufgestellt. Das Fleisch kochen sie lange, damit es sich vollständig von den Knochen abschäle, reinigen darauf die Knochen, damit sie ganz weiß werden, und legen alle, vielleicht von 100 Schafen, auf einen Haufen (*usyn*), auf den sie Brennholz packen. Sie zünden es an, wenden es und legen neues zu, um die Knochen vollständig zu verbrennen. Das gekochte Fleisch nehmen sie in den Schüsseln auf die Hände, dann verzehren sie es. Die Frauen beten aus der Ferne im Abstand von 500 m an. Nach Beendigung des Ritus werden die Sachen wieder in die Jurte hineingetan. Die Asche auf dem usyn bleibt unbedeckt.

Otschir hatte auch gehört, daß die Chatygyt einen gewissen Altatengir verehren: 'arban gurban Alta tengirtu takilta.'

Potantin, *Okr.* 1, S. 132: „Wenn es stark donnert, sitzen sie schweigend im Hause. Wenn im Hause dann ein Mann aus dem Omok Chatygyt ist, geht er aus dem Hause heraus, stellt sich mit dem Gesicht nach der Seite, nach welcher sich der Donner entfernt, und ruft: Ei, chatygyt chun baina! jabu! 'Ei, hier ist ein Chatygyt! Geh weg!' Wenn kein erwachsener Chatygyt da ist, sondern nur ein kleiner Knabe aus dem Omok Chatygyt, der noch nicht sprechen kann, dann verursachen sie ihm einen Schmerz und bringen ihn dadurch zum Schreien. Wenn aber gar kein Chatygyt im Hause ist, muß man sich verbergen und schweigend sitzen. Die Chatyganar heißen deshalb toodotschinar. Tängri dongotsyn tschakta toodotschinar chaschkurina: 'beim himmlischen Donner schreien die toodotschinar'. Beim Gewitter fällt nach dem Aberglauben der Ordosser auf die Erde ein Pfeil, der manchmal aus Kupfer ist; er heißt durbeldschin sumun 'der vierkantige Pfeil'.¹ Vom Blitze (auf ordossisch gelbyn) darf man nicht einfach sagen: tängri buuna; das ist unehrerbietig; man muß sagen: tängri chair budschi baina.“

Die Aufgabe, beim Donner zu schreien, wird von den Missionaren Braam und Van Oost den tagotatsji (= Schreiern) zugeschrieben: den Nachkommen von 500 unbändigen Individuen, die niemand als Autorität über sich anerkannten und eine besondere Religion übten. Die tagotatsji sind in allen Bannern verbreitet, betrachten sich als Brüder und besitzen ein besonderes heiliges Buch, das sie sehr geheim halten. Besondere Riten nehmen sie mit Leuten vor, die vom Blitz erschlagen sind.²

Nach Raschid-addin standen die Urianghit in dem Rufe, durch Schmähungen auf den Himmel, den Blitz und den Donner ein Unwetter beschwören zu können (Cordier in *Yules Marco Polo*, 3. ed., 1 S. 310 f.

¹ Der indische vajra: vgl. Ch. Blinkenberg *The thunderweapon*, Cambridge 1911, und M. Aurel Stein *Ancient Khotan*, Oxford 1907 (Index sub voce).

² *Missions catholiques* 43 (1911) S. 29 f.

= Rockhill *Rubruck* S. 245 Anm.). Der Stamm Chatagin kämpfte im Bunde mit andern gegen Tschingis-Chan (Palladj *Vostočnyj Sbornik* 1 S. 162, 164, 172). Die Deutung der Wolke auf dem Bilde Jusun-sulde als Gewitterwolke wird durch das Licht, welches die eben mitgeteilten Nachrichten darauf werfen, sehr wahrscheinlich. Maste begegnen uns auch noch am Schluß von Potanins Aufsatz (vgl. Anm. 33). Wie sie sich ihrem Wesen nach zu den neun Derisun-Stengeln des Jahresfestes verhalten, ist fraglich. Ihre Fünffzahl könnte uns verleiten, sie mit den fünf Reitern auf einigen Bildern der Sammlung Uchtomskji in Verbindung zu setzen (z. B. Taf. 29 der russischen Beschreibung: O. 165).

Einen andern Ritus berichtet Potanin noch *Okr.* 1 S. 130: „Am 3. Tage des 1. Monats verrichten die ordossischen Taidschinar den Ritus der Anbetung des Burchan Jusun-sulde-tengir; die gewöhnlichen Leute (chara chun [der schwarze Knochen]) sind nicht verpflichtet, es zu tun. Jusun-sulde-tengir wird dargestellt auf einem weißen Pferde mit Köcher, Schwert und Lanze; das ist, scheint es, dasselbe wie Daisun-tengir. Jeder Taidshi lädt zunächst in sein Haus einen Lama ein, der vor dem Burchan ein Gebet liest. Darauf zieht der Taidshi ein gutes Kleid an, nimmt den Köcher und Bogen, reitet in die Steppe hinaus und schießt dreimal nach irgendeinem šjavyk-[Wachholder?]-Busch; nach dem dritten Male wird dieser verbrannt.“

16) Potanin, *Okr.* 2 S. 330—337 handelt in dem Kapitel über mongolische Sternnamen und -sagen ausführlich von dem Polarstern. Seine Benennung als „Goldener Pfeiler“, „Goldener Nagel“ (altyn-gatys, altyn-chatasyn u. ä.) ist bei den Mongolen sehr verbreitet. Es sind mit ihm eschatologische Vorstellungen verbunden. „Es ist dies entweder ein eingeschlagener Pfeiler (Pfahl), von dessen festem Stehen die Richtigkeit des Kreisens der Welt abhängt, oder ein Stein, mit dem eine Öffnung verschlossen ist: wenn er herausgenommen wird, ergießt sich durch die Öffnung Wasser, das die Erde überschwemmen wird.“ . . . „Eine olötische Legende identifiziert den Polarstern mit dem Berg Sumeru; dieser Stern ist ein auf dem Berge befestigtes Feldzeichen, um den herum sich die übrigen Sterne bewegen.“ Wie der Name Sumeru auch irdischen Bergen beigelegt wird, so heißt auch an mehreren Orten ein einzeln stehender Fels Altyn-chatasyn. Der Große Bär (*Okr.* 2 S. 317 bis 322) heißt dolon burchyn „die sieben Götter“ (seltener „die sieben Sterne“, beim Banner Barja-Wang „die sieben Hunde“). „In Ordos sagen die Mongolen: Dolon-burchyn kreist ewig am Himmel (orkedschi); ein Stern bewegt sich nicht: das ist 'das goldene Feldzeichen des Berges Sumeru', Sumberi ulani altyn tok.“ — „Die Solonen verehren den Großen Bären; dabei werden sieben ursan vollzogen und sieben schjusu [aus-

geschlachtete Schafe] aufgestellt. Auch in Ordos herrscht derselbe Ritus, doch sie stellen nur ein Schaf auf.“

Am bemerkenswertesten unter Potanins Material scheint mir für meinen Zweck, das Jahresfest der Ordos zu erläutern, ein kirgisches Märchen aus dem Tarbagatai (westlich vom Kosso-Gol) zu sein, das ihm A. A. Ivanovskij mitgeteilt hat (S. 321). Es wird zunächst erzählt, wie Gali, der kleine Sohn des reichen Narzun-zarkum, die ungeheure Pferdeherde seines Vaters bewachte. Es war eine wunderbare schwarze Stute darunter, die täglich ein Fohlen zur Welt brachte, das leider nachts auf geheimnisvolle Weise gleich wieder verschwand. In der dritten Nacht erlegte Gali den großen Vogel, das das Fohlen bisher immer geraubt hatte. So blieb endlich ein Fohlen erhalten, aber die Stute verschwand. Gali wird größer, schlägt sich aber immer noch mit seinen Kameraden herum, bis der Vater eines verprügelten Jungen dem Narzun-zarkum den Rat gibt, seinen Sohn endlich zu verheiraten. Es wird für ihn die Tochter eines reichen Mannes ausgesucht; er reitet weg, sie zu besuchen. Nach weitem Wege band er sein Lieblingsfohlen vor dem Aul an einen eisernen Pfahl (temir kazyk) an und stellte um es herum sieben Vogelscheuchen (dscheti karaktschi) auf. Am Dorfeingang kamen ihm schon die Verwandten seiner Braut entgegen. Die Bewohner des Auls wollten natürlich auch das fremde Pferd besehen: doch sie konnten nichts sehen, während es für Gali sichtbar blieb. Sieben Männer wollten das Pferd stehlen und baten einen Gelehrten, es zu bezaubern (sychr). „Der Gelehrte sagte ihnen, daß dies Pferd die Fähigkeit besitze, auf menschliche Weise zu reden, und daß keine Mittel es zu stehlen vermögen. Als Gali zu seinem Pferde kam, erzählte es ihm von dem Plane der sieben Männer . . . Da wandte sich Gali zurück nach dem Aul, um sich zu verabschieden. Als er zurückkam, fand er weder das Pferd vor noch den Pfeiler und die sieben Vogelscheuchen. Weinend kehrte er in den Aul zurück und erzählte seiner Verlobten das ihm widerfahrene Leid. Diese sagte ihm, er sei des Pferdes auf ewig beraubt worden; die Missetäter hätten es durch ein Gebet am Himmel befestigt: In jeder klaren Nacht wirst du dein Pferd am Himmel sehen mit sieben hellen Sternen (dem Kleinen Bären) und dem eisernen Pfahl, temir kazyk (dem Polarstern), und dein Pferd wird ewig an der Leine stehen. Seitdem herrscht bei den Kirgisen der Aberglaube, daß der Kleine Bär die dscheti karaktschi ist, und der Polarstern — temir kazyk, der eiserne Pfeiler, der in die Erde eingeschlagen ist und unbeweglich am Himmel steht. Das Pferd erwartet seinen Herrn; wenn er es holen und wegführen wird, dann wird das Ende der Welt sein“.¹

¹ Rudnev S. 63 verweist auf eine Legende über den ‚Goldenen Pfahl‘ in den *Missions en Chine* 1889 S. 486; ich habe sie nicht eingesehen.

Die Bezeichnung des Polarsterns als ‚goldener (eisener) Pfahl‘ ist bei den Mongolen und den Türkvölkern Innerasiens weit verbreitet. Rockhill erfragte sie (*Diary of a journey through Mongolia and Tibet*, 1894, S. 152); Terentjew bezeugt sie in seinen Grammatiken für das Kirgisische und Uzbekische (*Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen* 1917 II, S. 215, 185). Vambéry erwähnt, daß der Nordstern von seiner scheinbaren Unbeweglichkeit auf uigurisch altin *ķazuk* ‚goldener Pfahl‘, auf tschagataisch *temir ķazuk* ‚eiserner Pfahl‘ genannt sei. Zugleich macht er aber in seiner *Primitiven Cultur des turko-tatarischen Volkes* (Leipzig 1879, S. 154) wichtige Mitteilungen über die Vorstellungen, die an dem benachbarten Sternen haften: „Die von diesem (dem Polarstern) in der Gruppe des Kleinen Bären am meisten entfernten zwei Sterne führen den Namen *kök-bozat* und *aķ-bozat*, d. h. weißer und blauer Schimmel, während 3) die zwischen beiden befindlichen drei Sternchen *arķan jolduz* = Stricksterne heißen, indem diese als ein Seil betrachtet werden, mittels dessen jene Pferde an den Eisenpfahl, d. i. den Nordstern, angebunden sind. 4) Der Große Bär *Jeti-ķaraķei* = die sieben Räuber, die nach einer echt nomadischen Auffassung als den erwähnten Pferden nachstellend in bildlicher Darstellung bezeichnet werden.“ Es ist wohl nicht nötig, den Einfluß fremder Vorstellungen hier anzunehmen, etwa auf die Purāṇen zu verweisen, nach denen unsichtbare Seile die Himmelskörper mit dem Polarstern verbinden (G. Thibaut *Astronomie, Astrologie und Mathematik* = Grundriß der indo-arischen Philologie 3, 9, 1896, S. 39). Auch aus China möchte ich diesen ganzen Vorstellungskreis nicht ableiten; es gibt freilich auch dort eine ‚Standarte‘ genanntes bestimmendes Sternbild; aber nicht am Pol, sondern an der Ekliptik (Léopold de Saussure *T'oung Pao* 15, 1914, S. 658³)¹. Der ‚Pfahl‘ ist meines Erachtens auf eine Vorstellung der primitiven Urreligion dieser Völker zurückzuführen.

In den von Anton Schiefner herausgegebenen „Heldenliedern der minussinschen Tataren“ wird sehr häufig der goldene Pfahl erwähnt,

¹ Ohne Zusammenhang mit diesen mongolischen Vorstellungen vom eisernen Pfahl ist wohl eine Anekdote, die von dem jungen Uldscheitu Chan erzählt wird. Als er sich nicht in der Hauptstadt Yen King niederlassen wollte, brauchte einer seiner Höflinge, um ihn dazu zu veranlassen, ein, wie Howorth (1 S. 285) sich ausdrückt, für einen Chinesen höchst annehmbares Argument: Der Kaiser ist der Polarstern des politischen Systems und muß, wie dieser, stationär bleiben und den andern Sternen am Himmel erlauben, um ihn am Himmel zu kreisen (nach de Mailla 9 S. 462). Der Vergleich des Herrschers mit dem Polarstern liegt sehr nahe; ich finde ihn auch in einer *Qasida Daqīqis* an den Samanidischen Herrscher Maṣūr I (in englischer Übersetzung bei Edward G. Browne *A literary history of Persia from the earliest times until Firdawsi* 1902 S. 461).

der vor der Jurte steht, und an den der Held sein Roß anbindet. Kudai im Himmel hat vor seiner Jurte ebenfalls einen solchen Pfosten (Petersburg 1859, S. X, XVII; Nr. VI V. 192, Nr. VIII, S. 295). Auch bei den Wogulen ist der Wohnsitz ihres Himmelsvaters Numi-Tārem ein Abbild ihres irdischen Hauses. Es fehlt auch nicht der Pfahl; die Hymne nennt ihn „einen zum Anbinden des bunthüftigen heiligen Tieres dienenden göttlich heiligen eisernen Pfahl“, „einen aus reinem Silber bestehenden siebenstufigen heiligen Pfahl“. „Der Pfahl beim irdischen Opfer ist sein Abbild: in den Gebeten bittet man den vermittelnden Götzen, daß er das als Opfer dargebrachte Renntier oder Pferd vor den Himmelsvater führe und an den Pfahl vor seiner Tür binde, wie das symbolisch hier auf der Erde bei dem Pfahl des Opferhaines geschieht“ (Bernhard Munkácsi *Die Weltgottheiten der wogulischen Mythologie*. II: *Keleti Szemle* 8, 1907, S. 101). Bei den Manzy im nordwestlichen Sibirien fordert Numi-Torum seine Söhne auf, morgen zu ihm zu kommen: wer zuerst sein Pferd an den silbernen Pfahl vor seinem Hause bindet, der soll der älteste sein (N. L. Gondatti *Slědy jazyčestva u inorodcov severo-zapadnoj Sibiri*, S.-A. aus *Trudy étnogr. Otděla* 8, Moskau 1888, S. 18).

Erst bei zunehmender Kultur und nach Erwerbung einiger astronomischer Kenntnisse wurde dieser Pfahl dem Polarstern gleichgesetzt. Unter fremden Einflüssen dagegen scheinen die Chalcha den Pfosten mit einem Quirl vertauscht zu haben, mit dem man den Kumys schlägt; man vergleiche *Okr.* 2 S. 336 mit Robert Eisler *Wellenmantel und Himmelszelt* Bd. 2 (1910) S. 578². Die andere Umwandlung wiederum, die der Pfahl erlebte: in ein Feldzeichen — scheint mir erst in später Zeit auf mongolischem Boden vor sich gegangen zu sein; sie setzt schon eine straffe militärische Organisation voraus.

Die Roßschweife und die mit ihnen besetzten Standarten spielen in der Geschichte der Mongolen und Türkvölker eine große Rolle. Mongolische Tuk aus der Pariser Handschrift des Ġāmi' at-Tawārīḥ sind abgebildet bei F. R. Martin *The miniature painting and painters of Persia, India and Turkey* 1912, Vol. 2 pl. 43 [mir nicht zugänglich]. Vgl. ferner Radloff *Versuch eines Wörterbuchs der Türk-Dialekte* Bd. 3 (1905) Sp. 1429f.; 1425. Tschingis-Chan hatte einen „neunfüßigen“ (= neunzipfeligen) Tuk, welchem die neun von den Örlök befehligten Militärbezirke Folge leisten mußten; wahrscheinlich bestand diese weiße Fahne aus neun langhaarigen Schweifen des tibetischen Jag-Stieres (Schmidt *Ssan. Ssets.* S. 379). Pauthier (*Marco Polo* S. 285 Anm. = Howorth 1 S. 732) zählt die verschiedenen Standarten, die bei den Mongolen in Gebrauch waren, auf: sie waren mit den Symbolen der verschiedenen Elemente, der Sonne, des Mondes, der 28 Konstellationen, der Winde, der fünf heiligen Berge usw. geschmückt. Der auf dem

Weltberge Sumeru aufgefanzte Tuk ist das Sinnbild des himmlischen Weltherrschers. Wenn die Darchat auf ihrer Kollektenreise den Tuk Tschingis-Chans mit sich führen, so ist er auch hier ein Symbol der Gegenwart des irdischen Weltenherrschers: über das Schwert vgl. Anm. 5. In einer von Potanin in seinen ‚Skizzen der nordwestlichen Mongolei‘ aufgezeichneten Erzählung stiehlt die Tochter Tschingis-Chans ihm das, ‚himmlische weiße Feldzeichen‘ (tengriin tsagan tuk), das Symbol seiner Macht, das er nicht freiwillig hergeben wollte. Und nach einer andern Erzählung hatte Schidyrvan ein „achtfüßiges“ Feldzeichen, dem früher Menschen als Opfer dargebracht wurden, jetzt Vieh.¹ Dies Menschenopfer steht auf gleicher Linie mit dem Menschenopfer, das nach Bazarov die Burjäten dem Großen Bären darbrachten (*Učen. Zapiski Imp. Kazanskago Univ.* 1846, III S. 73 [mir nicht zugänglich]). Der ursprüngliche Sinn dieser Opfer war wohl, den Besitz des Himmelsvaters an Dienern und Vieh durch Darbringungen zu vermehren und ihn so günstig zu stimmen.

Die chinesische Chronik Huang juan šeng wu tsin dscheng lu berichtet übrigens von einem Opfer, das Tschingis-Chans Heer dem Feldzeichen bei Vollmond darbrachte, bevor es sich zum Zuge gegen die Naiman in Bewegung setzte (Archimandrit Palladij *Vostočnyj Sbornik* 1, Petersb. 1877, S. 178).

17) Bonin S. 834: „*Pendant les trois jours [Tafel: 5 Tage] que dure la fête, un homme est enterré vivant jusqu' aux épaules à proximité du tombeau avec une bride de cheval placée entre les dents*“; der Nachkomme des Pfahldiebes muß sich speziell für diese Prüfung trainieren, da ihm keine Nahrung gegeben wird. Sein Name wird nicht genannt.

Die Strafe des Eingrabens weist Potanin in einer buddhistischen chinesischen Legende nach, die bei Khotan spielt: vgl. Abel-Rémusat *Histoire de la ville de Khotan, tirée des Annales de la Chine*, Paris 1820, S. 61—64; (M. Aurel Stein *Ancient Khotan*, Oxford 1907, S. 455—457).

Tegus Tsoktu kommt als Name eines Königs in der Geschichte des Erdeni Charalik vor, die Schmidt seiner Ausgabe des Ssanang Ssetsen beigegeben hat (S. 425). Potanin, *Okr.* 2 S. 192, stellt dazu den König Tsoktassun-Dschirüken (Ssanang Ssetsen S. 15). „Der Name Togus-Tsoktu kommt auch in einem Hymnus vor, den ich in Ordos hörte, und der wahrscheinlich schamanischer Herkunft ist [den Text finde ich leider in *Okr.* nicht]. In der mongolischen Variante des Geser (*Die Taten Bogda Gesser Chans* von I. J. Schmidt S. 3—6) ist Tegüs Tsoctu der jüngste Sohn des Chormusta, der Bruder des mittleren, der sich unter dem Namen Geser auf die Erde herabgelassen hat. Dordži Bazarov (*Černaja*

¹ *Očerki severo-zapadnoi Mongolii*, Vyp. 4, Spb. 1883, S. 324 f., 308.

vèra [Der schwarze Glaube], Spb. 1891, S. 21) verweist auf das Vorhandensein eines Buches, in dem ein Opfer zu Ehren des Berges Tegustoktu Monachan (d. i. Muni-ola, im Norden von Ordos) beschrieben wird. — Der Muni-ola liegt am nördlichen Hoang-ho-Ufer, westlich von Bau tu. Ein Lama-mamba aus dem Banner Dalat erzählte Potanin, in diesem Berge habe zur Zeit Tschingis-Chans ein böses Weib Arbaltschi gehaust, das der vorzügliche Bogenschütze Kabutu-Kasyr getötet habe (*Okr.* 2 S. 267). Es ist damit der Bruder Tschingis-Chans gemeint, der bei Raschid ad-Din und Abulgazi Dschudschi Kassar, bei Pallas (1 S. 24) Chabutu Chassar und bei Ssanang Ssetsen einfach Chassar heißt; dieser berichtet S. 99 eins der Stücke des Helden, der übrigens dem Kaiser manche Schwierigkeiten bereitete. Chabutu ist = kalmükisch Kharbutus und bedeutet Bogenschütze. Er heißt auch Mergen-Kassar; der Titel mergen wird jedem in seinem Beruf ausgezeichneten Manne gegeben (nach *Materialy po ètnografii Rossii* 1, 1910, S. 142¹). Er erschießt ein altes Weib in Turmegei, einer Stadt in Tanggud (vgl. Ssanang Ssetsen S. 101), eine Eule am Orte Mona-chan (S. 99). Vgl. über ihn Howorth 1 S. 434ff. Sehr verderbt sind die Namen in Père Gaubils nachgelassenem Werk, *T'oung Pao* 16 (1915) S. 555f. — Eine andere Legende über den Aufenthalt Tschingis-Chans im Muni-ulla-Gebirge bietet Prschewalski S. 145f.

18) Tafel 1 S. 67¹: „Chinesisch: Tsao ör, fälschlicherweise auch ‚chinesische Dattel‘ genannt; eine Zizyphusart aus der Familie der Rhamnazeen. Die Jujubenkulturen erinnern in ihrem Aussehen an die Oliven- und Johannisbrotpflanzen Italiens und Griechenlands.“

19) Von den folgenden Riten weiß Bonin nichts. Nach ihm (S. 833) werden zu dem Feste die Tschingis-Bogdo (les restes sacrés de Gengis) vereinigt; es sind zehn, die er in der von den Mongolen angenommenen Reihenfolge aufzählt: „*la selle de Gengis, cachée sur le territoire de Wan. et dont j'ai déjà parlé; l'arc, conservé au lieu dit Hon-ki-ta-lao-Hei, près d'Yeke-Etjen-Koro; les restes de son cheval de guerre, appelé Antegan-tsegun (more), gardés à Kèbere sur le territoire de Djourngar; une arme à feu conservée dans le palais même du roi de Djourngar; une baratte ou vase de bois et de cuir appelé Pao-lao-antri, et gardé au lieu dit Chien-ni-tcheute; une effigie de cire contenant les cendres de l'écuyer de l'empereur, appelé Altaqua-tosou, conservée à Otok; les restes de la deuxième épouse qui reposent à Kiasa, sur les bords du fleuve Jaune, en un lieu désigné sur la carte de Prjevalsky sous le nom chinois de Djiou-Djin-fou et mongol de Tumir-Alkou; le tombeau de la troisième épouse de Gengis, celle même qui le tua et qui repose aujourd'hui à Bâgha-Etjen-Koro, 'la demeure de la petite souveraine', à un jour de marche au sud du palais de Djourngar; le tombeau même d'Yeke-Etjen-Koro . . . dans lequel seraient contenues également les cendres*

de la première épouse de l'empereur; enfin, son grand étendard, qui est encore planté au milieu du désert, à plus de cinquante lieues au sud du tombeau, lance de bois noir, dont le fer ne se rouille jamais, bien qu'elle soit plantée à l'air libre, et que personne n'ose toucher: c'est la seule relique de Gengis qui, en raison de la terreur qu'elle inspire, ne soit pas transportée avec les autres à la fête d'Yeke-Etjen-Koro.“ Potanin berichtet oben, daß die Darchat mit diesem Feldzeichen Tschingis-Chans herumziehen und Gaben einsammeln; von der Asche des Stallmeisters (Schildknappen?) sagt er nichts.

Potanin (*Okr.* 1 S. 391) macht darauf aufmerksam, daß, wie hier die Andenken an Tschingis-Chan, so im Kloster Gum bum allerlei Reliquien eine ähnliche Rolle spielen: „Im 9. Monat am 21. (nach einer anderen Mitteilung am 22., nach einer dritten am 24.) findet ein *tsam* [Tanz] statt und eine Ausstellung der *nabsà*, d. i. der Kleider des Dalai-Lama, des Bantschen-Erdeni [von Traschi lhumpo], das Tsong ka ba [starb 1417, Stifter der Gelben Sekte: vgl. Tafel S. 213¹, 233]; außerdem wird ausgestellt die Telega [der Wagen] des Gegen Bantschen-Erdeni, das Schwert des Tsong ka ba und der Sattel des Kaisers, auf dessen vorderen Bogen ein zitternder Drache angebracht ist.“ — „Im Choschung Daitchin-wang der Chalcha (westlich von den Gipfeln des Tuin-gola, im Changai) werden im Churen aufbewahrt der Sattel von riesigem Umfang, der Helm, der Panzer (kujak), das Gewehr, die Pfeife und das Schwert des Batyr-wang. Dieser war der Ahnherr des Daitchin-wang; er besiegte den olötischen Galdau-boschochtu-chan“ (*Okr.* 2 S. 310).

20) Eine sehr anschauliche Schilderung eines Pferdeopfers bei den Burjäten gab Jeremiah Curtin als Augenzeuge: *A journey in Southern Siberia. The Mongols, their religion and their myths*, Boston 1909, S. 44 ff. (mit Abb.).

21) Das Gegenteil berichtet Tafel S. 76: „Kein Chinese darf aber in der Nähe zusehen!“ — Nur Werners Fürst berichtet, daß jedes mongolische Banner einen Vertreter zum Fest entsendet (a. a. O. S. 82).

22) In dem von Pallas mitgeteilten kalmükischen Gebet an das Feuer bei dem fürstlichen Brandopfer oder Jandschip heißt es (2 S. 331): „Du wollest unter den Schlafdecken den Segen der Fruchtbarkeit im Beischlaf erwecken! Du wollest den Segen der Viehherden reichlich mehren! um welches wir bitten und anbeten. — Verleihe Knaben von starkem Wuchs . . .“

23) Ein Taidshi ist ein Adliger schlechtweg; er nimmt die unterste, 7. Rangstufe des hohen mongolischen Adels ein: Tafel S. 99¹. Nach Bonin tragen die Darchat zum Zeichen der Trauer nicht die ihnen verliehenen Mandarinenknöpfe (vgl. Anm. 5 Schluß).

24) Der Titel Dschinong kommt schon bei Ssanang Ssetsen S. 155 vor; Schmidt vermutet, daß er in dem chinesischen Tsin Wang seinen Ursprung hat (vgl. Einleitung: Tschün wang, Fürst II. Klasse; wohl nicht = Ts'in wang, König oder Fürst I. Klasse, der 1. Rangstufe des hohen mongolischen Adels nach Tafel S. 99¹).

25) Nach Marco Polo hatte Khubilai eine Herde weißer Stuten, deren Milch nur von ihm selbst, seiner Familie und Angehörigen des Horiad-Stammes getrunken werden durfte, die von Tschingis-Chan dies Privileg für ihre Hilfe zu einem großen Siege erhalten hatten. Wenn der Kaiser am 28. August von seinem Jagdhaus Shang tu sich zur Rückkehr nach Peking aufmachte, wurde die Milch der Stuten auf den Boden gesprengt, damit „die Erde, die Luft und die falschen Götter einen Anteil daran bekämen, und damit alles, was dem Chan gehörte, gesegnet werde.“ Dieser Ritus ist noch jetzt unter den Jakuten, Kirgisen usw. zu finden; aber zu einer anderen Jahreszeit. Yule nimmt an, daß die Feier verschoben wurde, damit sie dem Fest der Wasserweihe der Lamas entspreche (Polo, 2. ed., Vol. 1 S. 291, 272 = Howorth 1 S. 262, 682). Der große Kuriltai, auf dem Kuluk Chan auf den Thron erhoben wurde, gab nach Wassaf Anlaß zu glänzenden Festen. Auch hier wurde die Milch von 700 heiligen Kühen und 7000 Eimern auf den Boden gesprengt. Die heiligen Tiere hießen ongus, wurden in heiligen Herden gehalten und waren weiß; ihr Fleisch wurde nicht gegessen, die weißen Pferde auch nicht geritten, außer von dem Chan (Howorth 1 S. 291, nach d'Ohsson 2 S. 258).

26) Das Fürstentum Keschikten liegt nordwestlich von Peking, nicht weit vom Dolon-nor; es hat seinen Namen „das glückliche“ nach Prschewalski angeblich erhalten, weil es bei der Teilung der östlichen Mongolei in die heutigen aimak der Reihe nach das letzte war (a. a. O. S. 91). Eine andere Legende erfuhr Potanin im Kloster Gum bum von einem Mongolen dieses Banners. Bogdo-Jedschen hatte mit elf Fürsten auf der Jagd reiche Beute gemacht. Bei der Verteilung des gekochten Fleisches nahm der Fürst von Keschikten es auf seinem kostbaren seideneu Mantel in Empfang: seitdem wurde er reich und lebte glücklich. Der Name des Banners ist nämlich von keschik Glück abgeleitet. Potanin verweist (*Okr.* 2 S. 312) auf den Namen der Leibwache Tschingis-Chans, der bei Marco Polo (3. ed. 1 S. 379) wahrscheinlich als keschikan herzustellen ist. Von seinen sonstigen Bemerkungen ist am beachtenswertesten, daß bei den Kirgisen und Mongolen beim Viehverkauf der Verkäufer aus dem Maule des verkauften Tieres den Speichel herauszieht, damit mit dem Tiere nicht auch alles Glück weggehe; auf mongolisch heißt dieser Ritus „das Glück des Viehes nehmen“. Potanin schließt: „Wir haben schon die Vermutung ausgesprochen, daß der Tschin-

gis der mongolischen und türkischen Legenden eine von dem geschichtlichen Tschingis verschiedene Person war; dieser legendarische Tschingis war vielleicht ein lebendiger Fetisch der alten Bevölkerung der Mongolei in der Art des wolgaischen Chazar-chagan oder des jetzigen Bogdogenen von Urga. Dadurch muß man vielleicht auch die noch nicht völlig aufgehellten Beziehungen der Tschingis-Legende zu der Legende von Undur-gegen erklären.“ — Die Staatsbibliothek zu Berlin besitzt eine 1915 in Urga gedruckte kleine Schrift: Sootu bogda Cinggis Haqan-u altansural, 29 S. 8^o: was diese „Goldene Lehre des würdigen, göttlichen Tschingis Chan“ enthält, kann ich wegen Unkenntnis der mongolischen Sprache nicht sagen.

27) Leider ist das Wort Tschingis nicht sicher zu erklären, so daß die Etymologie uns keinen Beistand gewähren kann, das Wesen des dokšin burchan aufzuhellen. Howorth 1 S. 709 setzt es gleich tching „fest, unbeweglich“ und beruft sich auf Schmidt, Erdmann usw. Schmidt erklärt aber ausdrücklich, daß Tschingis im Mongolischen gar keine Bedeutung habe (Ssanang Ssetsen S. 379). Blochet will es von tchinggha „stark, mächtig“ ableiten (Rashid ad-din *Histoire des Mongols* T. 2, 1911 = *E. J. W. Gibb Memorial Series* Vol. 18, S. 421 Anm.).

28) Bantschen-Erdeni = tibetisch Panc^c-en-rin-po-c^e „großes Lehrjuwel“: Beiname der Taschilamas; er residiert in Taschilhunpo (für bKra-šis lhunpo, „Segensberg“, Sumeru des lebenspendenden Heiles. Vgl. Günther Schulemann *Die Geschichte der Dalailamas*, Heidelberg 1911 = *Religionswissenschaftliche Bibliothek* 3, passim; nach Ssanang Ssetsen S. 419 (zu S. 275) wurde er als Chubilghan des Amitäbha angesehen. Der erste Taschilama, der den eben genannten Titel führte, starb 1662 (Schulemann Anm. 101).

Nach einem anderen Ordos-Mongolen besänftigte Tschantscha-chuchtcha den todbringenden Burchan (Gott): er zog ein rotes kuschak an und begann das Buch Geni-matschak zu lesen. Im Text gebraucht Potanin matschak für das Oberkleid der Lamas. Derselbe Gewährsmann erzählte noch: „Ganz Ordos war voll von Scholmo [Dämonen]; sie vernichtete Gesyr. Darauf führte Tansyn-lama den gelben Glauben (schira schadschin) ein, erbaute 73 Städte, doch Tschingis zerstörte sie.“ (*Okr.* 2 S. 267).

29) Um die kostbarsten Reliquien vor Diebstahl zu schützen, haben die Darchat es nach Bonin S. 830 doch für sicherer gehalten, die Originale des Sattels und Säbels sorgfältig zu verstecken und über dem Sarge durch Nachbildungen zu ersetzen.

30) Nach *Okr.* 2 S. 268 ist dies die von dem Ordos-Mongolen Punsuk mitgeteilte Version. Die Rede des Königs Schidurgho lautet bei Ssanang Ssetsen anders (S. 101: kommt Milch heraus, ist es für Tschingis-

Chan ein böses Zeichen; kommt Blut heraus, so ist es für seine Nachkommen von schlimmer Vorbedeutung). Nur mongolische Quellen berichten von einem gewaltsamen Tode des Kaisers; sie sind dabei bemüht, die Schimpflichkeit desselben zu verhüllen: Ssanang Ssetsen S. 103 schreibt, Kurbeldschin Goa tat seinem Körper ein Übel an, und zu Bonin davon laut zu sprechen genierten sie sich, „de peur d'irriter la mémoire de l'empereur“ (S. 831).¹ Nach F. E. A. Krause *Cingis Han. Die Geschichte seines Lebens nach den chinesischen Reichsannalen* 1922 S. 40 starb er eines natürlichen Todes (18. August 1227). Die Göttin Tsagan-dara-ke, als deren Verkörperung (chubilghan) der Mongole Potanins die schöne Fürstin ansieht, gibt diesem Anlaß zu allerlei Spekulationen; vgl. auch S. 339. Es gibt eine gute Göttin und eine böse (= Lhamo, mongolisch Okkin-tängri) im Pantheon des tibetischen Buddhismus. — Der Chatungol = Fürstin-Fluß ist ein anderer Name für Chara Müren = Schwarzer Strom, chinesisch Hoang-ho; Ssanang Ssetsen S. 103 gebraucht Chatun-ke. Beruht es auf einem Mißverständnis, daß Bonin S. 829 als den Fluß, in dem die schöne Dame ertrank, einen kleinen Bach Ulan-Müren = Roter Fluß nördlich des Tsagan Nor bezeichnet? Im Banner Dalat hörte Potanin als Namen der ersten Frau Chulan-chatun. Die Namen wechseln in den Quellen; derselbe Erzähler nannte die ertrunkene Frau Altyn-tschetschek (*Okr.* 2 S. 267). Chulan heißt bei Ssanang Ssetsen S. 99 diejenige Frau, deren Hand Tschingis-Chans Bruder Chassar bei einem Trinkgelage ergriffen haben soll.

In der Version Ssanang Ssetsens (S. 101) kommt das bekannte Märchenmotiv vor, daß der Held den Gegner erst nach mehreren Verwandlungen bezwingt. Das Jagdmotiv fehlt hier. Wir finden es aber auf Elbek Chan übertragen in einer ähnlichen Liebesgeschichte (S. 139). Potanin verweist noch (S. 129) auf eine burjätische Erzählung, nach der Tschingis-Chan gelegentlich des von einem angeschossenen Fuchse vergossenen Blutes von dem Dasein der schönen Frau des Schudurman erfährt. Er zieht ferner (S. 119) ein Märchen der Tarantschi von Kultscha heran. Bosy Körperpäschie schießt mit einem Pfeile eine Krähe und spricht zu einer Alten: „Ich möchte ein Mädchen freien, das so weiß ist wie dieser Schnee und dessen beide Wangen so rot sind wie dieses Blut“ (*Radloff Proben der Volksliteratur* Bd. 6: Übers. 1886 S. 211).

Entgangen ist Potanin anscheinend die chinesische Parallele zu der Erzählung, auf die ich durch William Frederick Mayers *The Chinese reader's manual*² 1910, P. I no. 45 geführt wurde: der Roman von Chao Kün. Sie lebte im 1. Jahrhundert v. Chr. und zeichnete sich durch ihre

¹ Über Schityr Tjulgun und das Motiv der Entmannung handelt Potanin auch in seinen *Očerki severo-zapadnoj Mongolii* Vyp. 4 (1883) No. 47^b.

Schönheit aus. Ein treuloser Minister zeigt dem Chan der Hiung-nu ihr Bild; dieser fällt in China ein und zieht nicht eher wieder nordwärts durch die große Mauer, als bis sie ihm übergeben ist. Sie stürzt sich in die Fluten des Amur, an dessen Ufer sie auch begraben ist. Ihr Grab soll noch heute bestehen und das ganze Jahr über grün sein. Der Stoff ist auch dramatisiert und mehrfach übersetzt worden; ich benutzte die englische Übersetzung von John Francis Davis *Han Koong Tsew, or The Sorrows of Hān*, London 1829. — Den letzten Feldzug des Eroberers gegen den König von Hsia (Tangut) erzählt Howorth *History* 1 S. 99—105. Cahun findet, bei Ssanang Ssetsen sei die Geschichte im buddhistischen Sinne bearbeitet: Tschingis-Chan hat sein Volk durch das buddhistische Opfer erlöst (*Introduction* S. 317—319).

Das Altan Tobtschi S. 148 tritt übrigens dem Gerücht entgegen, daß Tschingis-Chan dort, wo der Wagen einsank, bestattet sei: dort wurden nur sein Hemd, seine Jurte und seine Fußlappen begraben; seine Leiche ist auf dem Burchan-Galdun bestattet, nach anderen auf dem Jeke-Utuk (Potanin *Okr.* 2 S. 303 fügt in Klammern hinzu: „vielleicht im Himmel?“).

Das von den Mongolen in Urga gegründete wissenschaftliche Komitee will, angeregt durch die interessanten Funde, die Kozlov in alten Gräbern gemacht hat, ein Inventar der Gräber der Mongolei aufstellen und besonders die wahrscheinliche Lage des Grabes Tschingis-Chans erforschen (*La Géographie* 43 [1925 II] S. 472). — Sagen über Tschingis-Chans Jagdzüge sammelte A. Pozdněev am Flusse Zenkir, nördlich vom Kerulen (*Mitteilungen des Seminars f. orient. Sprachen* 2, 1 1899, S. 146).

31) Abb. des zweiten bei Potanin *Okr.* 1, Taf. zu S. 50. Es liegt 12 km südlich der „blauen Stadt“ Kuku-Choto, die lange Zeit ein Hauptort der mongolischen Chane war. Die Aufschüttung hat einen Umfang von 370 und eine Höhe von über 12 m. Von den Löwen, den Tigern, dem Opfergebäude, dem Gebäude auf dem Plateau, die der chinesische Reisende Fan-schao-kuja am Anfang des 18. Jahrhunderts sah, sind nur wenige Ziegelfragmente übriggeblieben; wahrscheinlich haben die umwohnenden Bauern die Anlagen als Baumaterial fortgeschleppt; vgl. *Okr.* 2 S. 271 f., wo die chinesischen Traditionen über den Hügel zusammengestellt sind. Die Anwohner scheinen übrigens Überlieferungen, die an dem Hügel bei Bau tu, den Potanin nicht besuchte, haften, auf das Grab bei Kuku-Choto übertragen zu haben; das kann man aus den von Potanin *Okr.* 2 S. 302 mitgeteilten Legenden erschließen. Die Ordos nennen übrigens beide Temur Olchu. Nach ihnen sind im Baga-jedschen-choro die Kleider, im Hügel von Kuku Choto die Pantoffeln der Frau beigesetzt. Vgl. Ssanang Ssetsen S. 103: der Vater der schönen Fürstin fand nicht die Leiche, sondern nur die mit Perlen besetzte Bekleidung eines ihrer Füße. „Auf

diese ließ er von jedem seiner Leute eine Schaufel Erde werfen, wovon der Hügel, Temur Olcho (im Altan Tobtschi S. 144 Olcho) genannt, entstanden ist.“ — Von den Erzählungen, die Potanin in Kara-Badzyr (= „die Schwarze Stadt“), deren Ruinen am linken Ufer des Hoang-ho oberhalb Lan tschou in den „drei Tälern“ (chinesisch San tschuan, mongolisch Gurban-tala) liegen, aufgezeichnet hat, ist nur die erste eine Variante der Geschichte von der schönen Frau (*Okr.* 2 S. 304). Doch von den tomuluk, den künstlichen Hügeln, die er im Norden der Ruinen sah, scheint keiner als Grab der Fürstin ausgegeben zu werden (*Okr.* 1 S. 182).

Nach ihrem Namen sollte man die beiden oben genannten Grabhügel übrigens eher mit Burte Dschuschin, der Hauptgemahlin Tschingis-Chans, in Verbindung bringen. Potanin *Okr.* 2 S. 271 sucht das Dschu-Dschin in Dschu-Dschin-fu aus dem Chinesischen herzuleiten = fu dschin „Herrin“; womit er auch den Namen des anderen Grabhügels Tschao-dschin-fün zusammenstellt. — E. Licent *Hoang ho — Pai ho* 1924, T. 2 S. 1166 f. (m. Abb.) nennt das Grab Tchao kunn fenn: es wurde lange Zeit vor Tschingis-Chan für eine Prinzessin der Han-Dynastie benutzt.

32) Nach Bonin (S. 830) wird der Sattel in Tchie-lao-tching bei dem Lager des Königs von Wang aufbewahrt. Er ist, erzählte man ihm, aus massivem, mit Eisen vermischem Gold. Auf seinem Knopf sind zwei Drachen eingemeißelt, die nach der Legende die Kraft hatten, sich zu beleben und auf die Feinde zu stürzen. Die Nachbildung, die über dem Sarge aufgehängt ist, ist aus vergoldetem Kupfer; ihre zahlreichen Löcher waren zweifellos dazu bestimmt, kostbare Steine darin zu befestigen. Sie hat die noch bei den heutigen Mongolen übliche Form und ist mit einer Schabracke aus gelber Seide bedeckt.

33) Nach Potanin *Okr.* 1 S. 100 steht vor den Wohnungen der reichen Ordos ein Mast oder drei, die oben in eiserne Dreizacke endigen, und von denen Bänder in den fünf Regenbogenfarben herabhängen. Nach Pallas (1 S. 344) pflegt stets vor einem fürstlichen Gezelt der Kalmüken als ein Zeichen eine große Lanze aufgesteckt zu sein, mit zwei Quasten von fünffarbiger Seide verziert: reitet der Fürst aus, wird sie mit ihm getragen (vgl. die Kollektenreise der Darchat mit Tschingis-Chans Feldzeichen). Verbrugge spricht nur von den acht verschiedenen Flaggen, welche die acht Banner jedes Stammes neben den Zelten aufpflanzen: ihre Farben sind blau, weiß, gelb, rot — einfach oder mit Einfassung (*Bulletin de la Société belge d'études coloniales* 20 S. 187 f.). — Die fünffarbigen Quasten spielen bei den Chinesen eine große Rolle. Aus Mayers *The Chinese reader's manual* P. II, No. 160 scheint mir zu folgern, daß zu den eben genannten vier Farben als fünfte Schwarz hinzutritt. Die Chinesen bringen solche Quasten an vielen Stellen an, z. B.

an Jade-Gegenständen und an Särgen (Berthold Laufer *Jade*, Chicago 1912, Pl. LIX; R. F. Johnston *Lion and dragon in Northern China* 1910 S. 291). Die Japaner hängen die „Heilkräuterkugel“, die mit einem langen Schweif aus fünffarbigen Schnüren oder Bändern (den „Lebensfortsetzungsfäden“) versehen ist, an einem Pfeiler innerhalb des Zimmers oder am Bambusvorhang auf (*Mitteilungen des Seminars f. orient. Sprachen* 1917 I S. 75¹).

34) Durch die Wiedererkennung von Dingen, die ihm im früheren Leben gehört haben, wird die Echtheit der Wiedergeburt eines Chubilghan (mongolische Übersetzung von Nirmāna) geprüft, meist wenn das schon früher ausgeloste Kind etwa fünf Jahre alt geworden ist. Der dritte rGyal-bas erkannte einen kristallinen Rosenkranz und eine Statue der weißen Tārā wieder (1542): vgl. Schulemann a. a. O. S. 96, 109; auch Huc *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine*, T. 1 (1850) S. 281.

35) Nach Prschewalski hat der Eroberer bei seinem Tode prophezeit, daß er nach acht, höchstens nach zehn Jahrhunderten auferstehen werde; dann werde er in einem siegreichen Kriege mit dem Kaiser von China die Ordos nach Chalcha, ihrer Heimat, zurückführen. Wenn Pater Van Aertselaer recht unterrichtet ist, so haben die Mongolen „seit drei Jahren“ [d. i. seit 1876] aufgehört, dem Grabe Tschingis-Chans die gewohnte Anbetung darzubringen, weil, wie sie sagen, der Eroberer den Gläubigen selbst kund getan hat, daß diese Ehren jetzt unnütz seien: er sei jetzt bei den Chalcha wiedergeboren, sei zehn Jahre alt und erwarte das reifere Alter, um das mongolische Reich wiederaufzurichten. Die Darchat sind auf Kundschaft nach ihm aus. Vor dem Kaiser von China wird dies sorgfältig verborgen, damit er nicht zu Gift oder Gewalt seine Zuflucht nehme, um den Helden zu einer neuen Inkarnation zu zwingen und die China drohende Gefahr abzuwenden (*Missions en Chine et au Congo* 1893, S. 210).

Es scheinen nur schwache eschatologische Vorstellungen mit dem Wiedererscheinen Tschingis-Chans verknüpft zu sein. In dem Bilde, das wir uns nach den vorliegenden Nachrichten von seinem Wesen machen müssen, sind Züge eines Gewitter-, Kriegs- und Himmelsgottes eng ineinander verschlungen. Leider besteht wohl wenig Aussicht, zur Ergänzung des Materials aus Ordos gleich gute und gründliche Nachrichten von anderen mongolischen Stämmen zu erhalten.

IV. Anhang.

Ich füge als Anhang noch einige Stücke aus Potanin bei, die weiteres Licht über die religiösen Vorstellungen der Ordos verbreiten.

A. *Okr.* 1 S. 131: „Wenn sie einen Ochsen schlachten (Rindvieh wird nur im Winter geschlachtet), so tun sie beim ersten Kochen des Fleisches zu allererst das Stück mit dem aman-kudschju (dem Atlaswirbel) hinein. Nachdem sie den Wirbel abgegessen und gut gereinigt haben, stellen sie auf ihn drei kutsch (Räucherkerzen), tun auf ihn Butter und Fett, setzen sich vor das Feuer, halten den Wirbel in der Hand und lesen den *juröl*: „Om! Mögest du glücklich sein! Von der Nordseite hergekommener, mit Gold, mit Silber geschmückter Wirbel! Von der Südseite hergekommener, mit Fett, mit Butter gesalbter Wirbel . . . An der Stelle der Erwartung möge geboren werden ein schwarzbraunes Kalb; an der Stelle, wo er (der Ochse) geschlachtet wurde, möge geboren werden ein buntes Kalb! Das von dem Beile Ausgehauene möge eine Herde werden! Der Herr des Hauses möge weiß sein wie Milch!¹ Das vom Texel Ausgehauene möge sich verwandeln in eine Menge (Vieh)! Der Herr des Hauses möge ganz weiß sein! Nach dem (letzten) Hauche möge deine Seele wiedergeboren werden im Reiche Sukavadi!“²

B. Potanin, *Okr.* 1 S. 131: „Beim Opfer an das Feuer bringen die ordossischen Mongolen diesem nur das *ubtschu* dar, d. i. das aus dem Hammel herausgeschnittene Bruststück (die vordere Wand der Brusthöhle); zusammen mit ihm legen sie Jujuben, Rosinen, Butter und einen Chadak hin. Das Feuer wird für die Tochter des Chormuzda (Chormustai *kuuchjun*) namens *Otschir-satu* gehalten³; sie stieg selbst auf die Erde herab zum Wohle der Menschen (*ertemtschi amitani saki-chuin tola iritschi orosva*).“

C. Von der Verehrung des Feuers konnte Potanin leider unter den Ordos nichts weiter erforschen; zufällig hörte er noch, daß die Leute des Choschung *Keschikten* das Feuer ebenfalls anbeten und ihm das *talyk* nehmen, „*talyk baridyk*“, d. i. dem Feuer „*churei*!“ zuzurufen. Das geschieht am 23. eines nicht notierten Monats. „Dabei binden sie an die vier Füße des eisernen Herdes fünf farbigere Tücher und tun Stücke Fleisch hinein, darauf werfen sie ein Schaf-*obtschu* ins Feuer, außerdem werfen sie noch Butter hinein und gießen Wein (*arichi*) aus (*Okr.* 1 S. 133). Nach N. Poppe ist der Feuerkultus bei den Mongolen teilweise

¹ Weiß wird bei den Mongolen im Sinne von rein, glücklich gebraucht.

² . . . ist eine unübersetzt gebliebene Stelle. Potanin führt das Gebet auch im Urtext an; der Schluß lautet: . . . *sjurt gechu amin tschini sachivatyn orondur turöchu boltogoi! Sukhävâti, das Paradieses Amitâbhas.*

³ = skr. *Vajrasatva*, „dessen Wesen der Donnerkeil ist“. Vgl. Anhang D.

mit der Verehrung Tschingis-Chans zusammengefallen: *Asia Major* 2 (1926) S. 138. Vgl. ferner Poppe *Comptes rendus de l'Acad. des sc. de Russie* 1925 B S. 14

D. Am letzten Tag des alten Jahres bezahlen die Chinesen ihre Schulden; man muß sich auch für die Neujahrsfeier, während der die Geschäfte geschlossen bleiben, verproviantieren. In der Nacht sind alle Gespenster los: sie müssen durch Petarden vertrieben werden. Am Neujahrmorgen werden alle Türen, Hauspfosten und Geräte mit glückverheißenden Worten und Sprüchen auf feuerrotem Papier neu beklebt (Tafel S. 205 f.). Diese chinesischen Bräuche fand Potanin auch bei den Ordos (1 S. 132 f.). Er erwähnt die Petarden und Illumination und führt den mongolischen Text von Sprüchen an. Am bemerkenswertesten ist der, den sie um den Herd schreiben: Otschir-satu galun burchanni tachi morgume, „wir beten an den Gott [! so hier] des Feuers Otschir-satu“. Sie verbrennen Brot und Fleisch über dem Feuer. Sehr unchinesisch ist auch die Bezeichnung des ersten Monats tschagan-sara, „der weiße Monat“, da die Chinesen mit dieser Farbe ganz andere Vorstellungen verbinden. Am Abend vor Neujahr (jusun sjuni) werfen die Ordos den Hunden zwei Brote hin, von denen das eine auf mongolische, das andere auf chinesische Art gebacken ist. Macht sich der Hund zuerst über das mongolische Brot her, so ist eine gute Getreideernte zu erwarten; im anderen Falle eine Mißernte.

II. Berichte.

Religionen der Naturvölker Indonesiens.

Von W. H. Bassers in Leiden.

In der Reihe der im Zeitraum von 1914 bis 1924 erschienenen Werke, die von größerer oder geringerer Wichtigkeit sind für unsere Kenntnis der primitiven indonesischen Religionen, nehmen einige eine Sonderstellung ein. Sie bezwecken nämlich nicht — wenigstens nicht an erster Stelle — neue Tatsachen aus bestimmten ethnographischen Gebieten mitzuteilen, oder eine genauere Umschreibung bereits früher bekannter Tatsachen zu liefern, um dadurch indirekt an dem Aufbau einer richtigen Theorie mitzuwirken, sondern die Anlage derselben zeigt deutlich, daß sie als direkte Beiträge zur Lösung oder wenigstens zur schärferen Formulierung von Problemen allgemein religionswissenschaftlicher Art anzusehen sind. Mit der Anführung und kurzen Erörterung dieser Werke fangen wir diese Übersicht an.

In den Hauptstücken II—IV seiner Abhandlung *Die Wurzeln des Animismus*¹ gibt Prof. Dr. A. W. Nieuwenhuis eine Zusammenfassung der fundamentalen religiösen Vorstellungen und Gebräuche der Bahau-Dajak von Zentral-Borneo. Diese Übersicht stimmt im allgemeinen überein mit der früher (in *Quer durch Borneo*) von ihm gelieferten Beschreibung; wie jedoch der Beititel dieser Schrift — eine Studie über die Anfänge der naiven Religion, nach den unter primitiven Malaien beobachteten Erscheinungen — bereits andeutet, geht die Absicht des Verfassers jetzt viel weiter. Es ist eine Studie über „die Anfänge des religiösen Empfindens der Menschen und dessen Äußerungen im allgemeinen“; genauer umschrieben, gilt es hier, „das nicht wegzuleugnende Tatsachenmaterial des Tylorschen Animismus oder vielmehr eines ähnlich gestalteten einer neuen Prüfung zu unterziehen und zu versuchen, dabei den Beschwerden, die gegen diese Theorie geäußert worden sind, Rechnung zu tragen“ (S. 5). Die Beschwerden, die der Verfasser hier im Auge hat, betreffen die Bedenken

¹ *Intern. Archiv f. Ethnographie*, XXIV (1918), Suppl. 1—87.

gegen die animistische Theorie, die E. Durkheim in seinen *Formes élémentaires de la vie religieuse* (S. 69 f.) formuliert hat und die diesen Gelehrten dazu veranlaßten, die Annahme, daß die Idee „individuelle Seele“ als Basis aller religiösen Begriffe anzusehen sei, zu verwerfen. Das Vertrauen des Herrn Prof. Nieuwenhuis auf die Richtigkeit der animistischen Theorie ist inzwischen durch Durkheims Ausführungen unerschüttert geblieben. Mit Tylor sieht er in den Erscheinungen, wie sie sich unter den indonesischen Völkern zeigen (und zwar speziell bei den Bahau und Kënja und bei den Toradja), etwas ganz Ursprüngliches; er nennt sie „eine primitive Form der naiven Religion“; nur in gewisser Hinsicht wird es s. E. nötig sein, Tylors Theorie zu verbessern.

Für die Erklärung des Entstehens der Vorstellung „persönliche Seele“ genügt es, wie der Verfasser meint, auf ein Prinzip zu verweisen, das bereits für den primitivsten Menschen so sehr ein Axiom gewesen sein soll, daß es sein ganzes Denken beherrscht haben muß, nämlich: „Etwas kann nicht aus nichts entstehen und nicht in nichts übergehen“; schon die einfachsten Lebensumstände des am wenigsten kultivierten Menschen sollen dieser Ansicht den Charakter eines unabänderlichen Gesetzes gegeben haben. Es steht ferner fest, daß von Anfang an der Unterschied zwischen einem lebenden und einem gestorbenen Menschen, zwischen einem lebenden und einem toten Tiere einen sehr tiefen Eindruck auf den primitiven Beschauer gemacht haben muß. Bei einem Todesfalle beobachtete er das mehr oder weniger plötzliche Verschwinden der Lebenseigenschaften und das Übrigbleiben des stofflichen Körpers. In Übereinstimmung mit dem oben angeführten Axiom muß der damalige Denker, beim Grübeln über das, was beim Sterben geschieht, zu der Schlußfolgerung gekommen sein, daß die verschwundenen Lebenseigenschaften (materiell und als eine Einheit gedacht) wohl den Körper verlassen haben, darum aber keinesfalls in nichts übergegangen sind. Sie bestehen anderswo in derselben Form fort, während der Körper zurückbleibt. Prof. Nieuwenhuis nimmt an, daß auf diese Weise der Glaube an eine einzige, in jedem Lebewesen wohnende Seele entstanden ist, wie man diesen bei den Toradja in Zentral-Celebes und auch bei den Dajak von Borneo antrifft, jedoch, was die letzteren betrifft, nur in Pflanzen und in wilden Tieren. In den Vorstellungen dieser Dajak hat nämlich die Idee „Seele“ eine weitere Entwicklung durchgemacht; sie glauben, daß die Menschen und die Haustiere nicht eine, sondern zwei Seelen haben. Der Grund zu dieser Vorstellung soll zu suchen sein in der Beobachtung des Unterschiedes zwischen dem Menschen in wachem und demjenigen in schlafendem Zustande. Wenn man nämlich untersucht, was die Dajak (noch heute) als den Unterschied zwischen diesen beiden Seelen ansehen, dann wird man bemerken, daß sie ungefähr über-

einstimmen mit dem, was man unter psychischem und vegetativem Leben versteht. Während des Schlafes verliert der Mensch für den oberflächlichen Beschauer zeitlich seine geistigen Eigenschaften; scheinbar haben diese dann den Körper verlassen, um beim Erwachen zurückzukehren. Diese Seele erfreut sich daher bereits bei Lebzeiten des Menschen einer verhältnismäßigen Bewegungsfreiheit. Die andere Seele jedoch, das vegetative Lebensprinzip, wird als untrennbar vom lebenden Körper gedacht; denn während des Schlafes bestehen die Funktionen des Atmens usw. unverändert fort. Daß, was die Tiere betrifft, die Annahme von zwei Seelen sich nur auf die Haustiere beschränkte, soll u. a. dem Umstande zugeschrieben werden, daß nur diese Tiere als Opfertiere gebraucht wurden (S. 60). Bei einigen Völkern hat sich dann die einmal angefangene Teilung der Seele noch fortgesetzt, bei den Batak z. B. zum Glauben an das Bestehen von sieben Seelen im Menschen. — Nach dem Beispiel der eigenen Persönlichkeit hat nun der noch wenig entwickelte Mensch auch die leblosen Gegenstände und die Naturerscheinungen als aus einem Körper und einer Seele bestehend aufgefaßt; denn in diesem Kulturstadium sind die eigenen Empfindungen die einzigen ursächlich zusammenhängenden Wahrnehmungen, die dem Menschen zur Verfügung stehen; nur nach deren Analogie kann er sich eine Ansicht bilden über die ihn umgebende Natur. Nach Prof. Nieuwenhuis ist es unzweifelhaft, daß die Bahau und die Kënja sich die Naturerscheinungen ausschließlich als persönliche Wesen dachten. — Jedoch, der auf diese Weise gewonnene Begriff „individuelle Seele“ gehört noch nicht in das Gebiet der Religion; der „Animismus“, von dem bisher die Rede war, ist nach dem Verfasser nichts anderes als eine primitive profane Philosophie. Religiöse Bedeutung erlangen diese Seelen erst in und durch den Kultus, „und ein Kult findet nur da statt, wo diese Wesen von sich aus eine Offenbarung und Kundgebung von sich gegeben haben, die die Verbindung mit ihnen im Kult eröffnet“ (S. 70). Insofern nun der Komplex von naiven Begriffen, den man gewöhnlich „Animismus“ nennt, religiös gefärbt ist, ist er nach Prof. Nieuwenhuis ein reiner Naturdienst, der seinen Grund findet in einem fortwährend im primitiven Menschen vorhandenen (und wie ausführlich erörtert wird, auch durchaus begreiflichen) Gefühl der Schwäche und Hilflosigkeit gegenüber der erdrückenden Übermacht der ihn umringenden Natur. So werden also hier die eigentlichen „Wurzeln“ des religiösen „Animismus“ und der Religion im allgemeinen ungefähr dort gesucht, wo auch die alte, wohlbekanntete Theorie des „Naturismus“ diese zu finden glaubte; und in diesem Zusammenhang muß es auffallen, daß die Beschwerden, die von Durkheim (und anderen) gegen letztere Auffassungsweise angeführt wurden, hier gar nicht besprochen, noch viel weniger widerlegt

werden. — Da man nun gewissermaßen gezwungen war, sich die Naturerscheinungen nach dem Vorbild der eigenen Persönlichkeit als beseelte Wesen mit menschlichen Begierden und Empfindungen vorzustellen, mußte man dazu kommen, zu versuchen, dieselben günstig zu stimmen, und zwar durch dieselben Dinge, die man selbst schätzte. „Der Kult, der der Geister- und Götterwelt dieser Dajak zuteil wird, bildet ihren rein persönlichen und menschlichen Rettungsversuch gegenüber der wirklich überwältigenden Übermacht dieser natürlichen, äußerlichen Existenzbedingungen.“ Die von ihm beschriebenen Zeremonien des Kults der primitiven Stämme von Zentral-Borneo hält Prof. Nieuwenhuis — und dies charakterisiert vollkommen den von ihm eingenommenen Standpunkt — denn auch nur für „einen rationellen Versuch zur Erlangung von Befreiung und Schutz der zum Nachdenken veranlagten Köpfe der Urgesellschaft dieser Dajak“ (S. 78). — Von Seelenkult, insofern darunter die Seelen verstorbener Menschen verstanden werden, und von Ahnenkult soll bei den Bahau und den Kénja nicht die Rede sein. Zwar besteht neben dem Naturdienst ein sehr kompliziertes System von Trauergebräuchen und Totenversorgung, das seinen Höhepunkt in ausgedehnten Totenfesten erreicht, bei denen früher Kopfjagden stattfanden und Menschenopfer dargebracht wurden, jedoch glaubt Prof. Nieuwenhuis, daß man diesem keinen religiösen Charakter beimessen darf. Diese Gebräuche sollen nur als „eine Fortsetzung des innigen Verhältnisses, das bekanntlich unter niedrig stehenden Völkern zwischen Familien- oder Stammesmitgliedern so oft festgestellt werden konnte,“ anzusehen sein; „man hat es hier also mit ethischen, nicht mit religiösen Kulturercheinungen zu tun“ (S. 80). Wo, wie bei den Toradja, kein Zweifel an dem Bestehen eines wirklichen Ahnenkults möglich ist, betrachtet er diesen als eine „periphere religiöse Erscheinung“, die sich später neben den ursprünglichen Naturdienst stellte.

Kann man die Ausführungen des Prof. Nieuwenhuis als einen Versuch auffassen, die Idee „persönliche Seele“ wenigstens in gewissem Sinne beizubehalten als Basis für alle übrigen religiösen Begriffe, so wird eine ganz andere Auffassung mit viel Überzeugung von Mr. F. D. E. van Ossenbruggen vorgetragen in seinem interessanten Aufsatz *Het primitieve denken, zooals dit zich uit voornamelyk in pokken-gebruiken op Java; bijdrage tot de praeanimistische theorie.*¹ Er schließt sich dabei denen an, die der Ansicht sind, daß man im allgemeinen zu voreilig gewesen ist mit der Erklärung aller möglichen mehr oder weniger primitiven Gebräuche und Begriffe ledig-

¹ *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde van Ned. Indië*, Bd. 71 (1916), 1—370.

lich aus dem sogenannten Animismus heraus. Stark beeinflusst durch die Ideen, die Prof. K. Th. Preuß, *Der Ursprung der Religion und Kunst*, ausgeführt hat, setzt er auseinander, daß der Begriff „Seele“ viel komplizierter ist, als man geglaubt hat, und daß auch in Indonesien der dort überall verbreitete Animismus unmöglich eine primitive Gedankenäußerung sein kann, sondern sich erst allmählich aus älteren und viel einfacheren Begriffen entwickelt hat. Die gegenwärtigen animistischen Auffassungen trifft man immer an in starker Vermischung mit Ideen, die dazu in geradem Gegensatz stehen und die auf eine voranimistische Periode des menschlichen Denkens hindeuten sollen. Das geweihte Prinzip, an welches sich der Kultus richtet, wurde ursprünglich nicht in der Form individueller Seelen oder der Persönlichkeit besitzenden Geister gedacht; es war vielmehr eine unpersönliche, geistige Substanz, eine überall vorhandene, automatisch wirkende Kraft, wenn dieselbe auch (da der primitive Mensch bei all seinen Vorstellungen krampfhaft am sinnlich Wahrnehmbaren festhält) stets mehr oder weniger materialisiert und vorzugsweise an bestimmte Wesen und Gegenstände gebunden ist. — Es ist nicht wohl möglich, in einer kurzen Übersicht einen Begriff zu geben von dem Reichtum an interessanten Ausführungen und suggestiven Bemerkungen, die diese Schrift enthält. Der Verfasser nimmt an erster Stelle als Ausgangspunkt eine von Snouck Hurgronje in den Jahren 1889—91 hergestellte Sammlung von Tatsachen betreffs der Gebräuche bei Pockenkrankheit in West- und Mitteljava, jedoch beschränkt er sich nicht auf diesen Stoff. Er bespricht ferner eine große Menge Tatsachen jeder Art aus anderen Gebieten des Archipels, und so hat seine Schrift u. a. Wert als vorläufige Zusammenfassung der bisher festgestellten Äußerungen „voranimistischen“ Denkens bei den indonesischen Völkern. Man kann mit Sicherheit voraussagen, daß das Tatsachenmaterial in dieser Hinsicht noch stark anwachsen wird; der Einfluß der in van Ossenbruggens Schrift verteidigten Ansicht ist in der danach erschienenen holländischen ethnographischen Literatur bereits merkbar, und da nun einmal die Aufmerksamkeit auf diese Erscheinungen gelenkt ist, werden die Resultate nicht ausbleiben.

Dr. A. C. Kruyt — der bekanntlich bereits früher seine Meinung dahin äußerte, daß die animistische Theorie für die Erklärung vieler Erscheinungen im Malaiischen Archipel unzulänglich ist — ist durch die Veröffentlichung von van Ossenbruggens Schrift veranlaßt worden, neuerdings eine genaue Untersuchung anzustellen über die Bedeutung einer Reihe von Erscheinungen, die er bei den Bare'e-Toradja von Zentral-Celebes antraf, und die er unter dem allgemeinen Namen *measa* zusammenfaßt. Die Resultate dieser Untersuchung veröffentlicht er in einem ausführlichen Artikel *Measa, eene bijdrage tot het dyna-*

misme der Bare'e-sprekende Toradja's en enkele omwonende volken.¹ *Measa* nennt der Toradja jeden Vorfall und jede Tat, durch die eine geheimnisvolle Wirkung entwickelt werden kann, die für die Umgebung nachteilig ist. Wie Dr. Kruyt bemerkt, werden jetzt viele dieser Vorfälle als Omina angesehen, als Warnungen von Göttern und von den Geistern der Ahnen. Aber aus allerlei Umständen erhellt noch, daß man ursprünglich glaubte, es seien diese Vorfälle selbst, die das Unglück verursachten und die bösen Einflüsse entfesselten. An zahlreichen Beispielen erklärt Dr. Kruyt den Begriff *measa*. Das Zerbrechen eines irdenen Kochtopfes heißt *measa*; der menschliche Körper ist in allen seinen Teilen voll magischer Kräfte, die beim Sprechen, Lachen, Niesen, Weinen auf die Umgebung wirken; das Haar, die Nägel, die Zähne, Blut, Atem, Faeces, Urin gelten für mehr als gewöhnlich, nämlich als *measa*, und auch der Coitus läßt äußerst gefährliche Kräfte frei werden. Einige Tiere (Huhn, Biene, Schlange, Spinne, Schwein, Hund, Leguan) werden vorzugsweise für *measa* gehalten. Die Kräfte, um die es sich hier handelt, sind nicht individualisiert; die Wirkung geschieht nicht durch Vermittlung einer Seele oder eines Geistes, sondern ganz aus sich. — Mit Mr. van Ossenbruggen hält auch Dr. Kruyt diese Begriffe (die er früher mit dem Begriff „Seelenstoff“ in Zusammenhang brachte) für Äußerungen einer früheren Periode als derjenigen, in welcher die animistischen Begriffe entstanden sind. Er bemerkt, daß er einige der behandelten „dynamistischen“ Begriffe am deutlichsten gefunden hat bei Stämmen wie die To Onda'e und die To Lage, den ältesten Gruppen der Bare'e-Sprecher. Er erklärt dies dahin, daß hier die Ideen aus der präanimistischen Zeit noch am besten erhalten sind; bei den jüngeren Stämmen, die erst später durch Auszüge entstanden sind, sind sie zum großen Teil verschwunden, wahrscheinlich weil das Entstehen dieser Stämme aus einer Zeit datiert, in welcher der Animismus bereits vorherrschte. — Über die Frage übrigens, wie man sich das Verhältnis zwischen dem animistischen Seelenbegriff und dem präanimistischen Begriff der „unpersönlichen, magischen Kraft“ zu denken habe, äußert sich Dr. Kruyt auch hier nicht ausführlich und deutlich. Wenn man jedoch sieht, daß er jetzt den Ausdruck „Seelenstoff“ aufgibt, weil der Klang dieses Wortes fälschlich den Gedanken an irgendeinen Zusammenhang der hier gemeinten Erscheinungen mit der „Seele“ erwecken könnte, dann darf man wohl folgern, daß er (in Abweichung von van Ossenbruggen) der Ansicht ist, daß sie genetisch nicht miteinander im Zusammenhang stehen. — Dr. Kruyt bespricht in seiner Schrift nur die-

¹ *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde v. Ned. Indië*, Bd. 74 (1918), 233—260; Bd. 75 (1919), 36—133; Bd. 76 (1920), 1—116.

jenigen Erscheinungen, die in dem ganzen Gebiet, auf welches sich seine Untersuchungen erstreckten, als *measa* gelten. Vielleicht ist es von Interesse, darauf hinzuweisen, daß sich aus seinen Mitteilungen ergibt, daß mehrere Dinge in einem Stamm für *measa* gehalten werden, während man darin anderswo nichts Böses sieht. Eine derartige Differenzierung der religiösen Kräfte im Zusammenhang mit untereinander verwandten Bevölkerungsgruppen kann vielleicht dazu beitragen, die eigentliche Art und den Ursprung dieser Kräfte besser zu verstehen, vielleicht auch, um eine klarere Einsicht zu erlangen in die bisher noch nicht festgestellte, ursprüngliche Bedeutung dieser „Stämme“.

Wir denken hier an den Aufsatz von Mr. F. D. E. van Ossenbruggen, *De oorsprong van het Javaansche begrip montja-pat*, in verband met primitieve classificaties¹, auf welchen am besten an dieser Stelle hingewiesen werden kann. Denn obwohl es sich darin, genau genommen, nur handelt um die Erklärung eines alten javanischen Ausdrucks, und obwohl religiöse Vorstellungen nur beiläufig erwähnt werden, ist es doch unzweifelhaft, daß diese kleine Schrift für das Studium der Religion nicht nur Javas, sondern der Bewohner des ganzen Archipels von sehr großer Bedeutung ist. Die Erklärungen des Begriffes *montja-pat*, die bei den heutigen Javanern im Umlauf sind, weichen stark voneinander ab, jedoch insoweit stimmen sie überein, daß damit immer ein als Einheit gedachter Komplex gemeint ist, der aus vier in den Hauptrichtungen der Windrose um einen fünften Punkt gelegenen Niederlassungen besteht. Wörtlich bedeutet es „die verschiedenen Vier“, aber auch „Fünf-Vier“, d. h. fünf Punkte — vier Teile oder Richtungen; bildlich wird es vorgestellt durch ein Zentrum, umgeben von vier Punkten, die zusammen ein griechisches Kreuz bilden. Mr. van Ossenbruggen beweist ausführlich, welche große Bedeutung einst dieser Vier-Fünf-Begriff für das javanische und, allgemeiner, für das indonesische Leben gehabt hat; er weist Spuren dieses Begriffes nach in der Einrichtung der Verwaltung der javanischen Fürstenländer, im agrarischen System und in der Mystik. Am wichtigsten sind in dieser Hinsicht, wie zu erwarten war, die Divinationssysteme. Aus letzteren zeigt sich deutlich, daß verschiedene malaiisch-polynesische Völker sich einen festen Zusammenhang ausgedacht haben zwischen den vier Windrichtungen und ihren Göttern und Geistern, dem Guten und Bösen, der Zeitrechnung, Farben, Krankheiten usw. Diese indonesische Erscheinung beleuchtet nun Mr. van Ossenbruggen durch die Auseinandersetzungen von Durkheim und Mauß in ihrer schönen Schrift *De quelques formes primitives de classi-*

¹ *Verslagen en Mededeelingen der Kon. Akademie van Wetenschappen; afd. Letterkunde*, 5. Serie, 3. Teil, 1. Stück 1917.

fication¹, und er folgert daraus, daß auch die Indonesier ein kosmisches Ordnungssystem gehabt haben müssen, nach welchem alles Bestehende nach den vier Himmelsrichtungen eingeteilt war, ein System, welches, wie die beiden französischen Gelehrten bewiesen, schließlich zurückgeht auf eine primitive Stammteilung in exogame Phratrien und Gentes. — Mr. van Ossenbruggen gebraucht bei seinen Erörterungen nur einmal, und unter Vorbehalt, das Wort „Totemismus“; er macht jedoch bereits darauf aufmerksam, daß einige Erscheinungen die Folgerung rechtfertigen, daß im Malaiischen Archipel auch die Tiere nach den verschiedenen Clans eingeteilt waren und in der Klassifikation eine hervorragende Rolle spielten. Es ist augenfällig, wie sehr die schwachen und an sich nicht sehr deutlichen Spuren — oder wie man auch wohl sagt: „Analogien“ — von Totemismus, die man überall in Indonesien antrifft, an Bedeutung gewinnen würden, wenn man sie in einen Zusammenhang mit einer primitiven Einteilung der Stämme in Clans bringen könnte. Es ist wahrscheinlich, daß eine systematische Untersuchung in dieser Richtung in diesem ethnographischen Gebiet wichtige Resultate ergeben würde.

Eine einzige, bei fast allen indonesischen Völkern vorkommende religiöse Sitte bildet den Gegenstand einer, mit Mitarbeit vieler, von Dr. B. Schrieke herausgegebenen Schrift *Allerlei over de besnijdenis in den Indischen Archipel*², eigentlich eine Sammlung von teilweise sehr ausführlichen Beschreibungen der Beschneidung und von allem, was damit zusammenhängt, aus den Federn verschiedener in allen Teilen Indonesiens wohnender (auch inländischer) Berichterstatter. Der Nutzen einer solchen sich auf ein größeres ethnographisches Gebiet erstreckenden Spezialuntersuchung ist augenfällig. Wenn auch die hier gesammelten Beiträge von sehr ungleichem Umfang und Wert sind, so kann man sich doch nun jedenfalls mühelos ein Bild machen von der Bedeutung, die diese Zeremonie im Leben des heutigen Indonesiers hat, und man verfügt gleichzeitig über allerlei Tatsachen, die dazu beitragen können, die frühere Funktion dieses Brauchs zu untersuchen. Als Einleitung schickt Dr. Schrieke einen von ihm gehaltenen Vortrag (*Some remarks on circumcision in Dutch-India*) voraus, worin er bezweckt, die Motive anzugeben, die der Sitte der Beschneidung zugrunde liegen — nicht nur für Indonesien, sondern so allgemein wie möglich. Er hält es nämlich für so gut wie gewiß, daß diese fast universale Sitte überall in denselben Begriffen wurzelt, und daß zur Erklärung derselben zurückgegriffen werden muß auf dasjenige, was allen primitiven Völkern ohne Ausnahme gemein ist. In diesem Zusammen-

¹ *Année sociologique*, VI (1903).

² *Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap v. Kunsten en Wetensch.*, Bd. LX (1921), 373—578, Bd. LXI (1922), 1—94.

hang weist er dann (S. 379, 386) hin auf die überall uniforme Struktur des (wahrscheinlich ist hier gemeint: individuellen) menschlichen Geistes, der sich in diesem Entwicklungsstadium unterscheiden soll durch das Fehlen jeden Begriffs des Zusammenhanges von Ursache und Folge und das ausschließlich assoziative Verbinden der Erscheinungen. In einer oft allzu flüchtigen Auseinandersetzung kommt der Verfasser dann zu der Folgerung, daß man die Beschneidung überall anzusehen hat als eine der vielen Ritualhandlungen (*psychical technics*), durch die der primitive Mensch die gefährlichen Kräfte, die sich beim Eintritt der Pubertät zeigen, zu neutralisieren versucht (S. 398). In der weiteren Entwicklung ist dieses ursprüngliche Motiv oft von anderen verdeckt oder verdrängt worden, und so kommt es, daß andere Erklärungen, die von dem Entstehen dieser Sitte gegeben wurden — der Verfasser zählt eine lange Reihe auf —, s. E. wohl zutreffen für bestimmte Gebiete, jedoch anderswo im Stich lassen. Besonders weist Dr. Schrieke die Theorie von der Hand, die einen genetischen Zusammenhang mit „*totemism and forefathercult, a notion certainly existing in some more advanced races, but not applicable to the case of the primitive ones*“ (S. 379) annehmen. Wohl gibt er zu, daß die Beschneidung sich gerade bei vielen totemistischen Völkern besonders deutlich zeigt und dort einen Teil eines ausgedehnten Initiationszeremoniells bildet, jedoch ist er der Ansicht, daß dieser Zusammenhang zufällig und erst später entstanden ist. — Es konnte der Aufmerksamkeit des Verfassers nicht entgehen, daß die Beschneidung eine soziale Erscheinung ist. Er weist selbst darauf hin, daß sie in Indonesien ursprünglich gewiß nicht an erster Stelle das Individuum oder die Familie angeht; erst in einem verhältnismäßig späten Stadium beruht die Initiative zu der Zeremonie bei den individuellen Eltern, während dies früher eine Angelegenheit bestimmter, viel größerer Gruppen war. Aus der Schrift ergibt sich jedoch kein Versuch, die Art dieser Gruppen und im allgemeinen die Struktur der Gesellschaft, in der der Brauch anscheinend ursprünglich heimisch ist, festzustellen.

Malaiische Halbinsel.

Unter dem Titel *Studies in Religion, FolkLore, and Custom in British North Borneo and the Malay Peninsula*, bietet Ivor H. N. Evans, M. A.¹ teilweise Nachdrucke von bereits früher erschienenen losen Veröffentlichungen. Der Teil über die Bewohner der Malaiischen Halbinsel ist der bedeutendste geworden und ist, wie der Verfasser selbst bemerkt, als eine Ergänzung, vielfach auch Bestätigung der Mitteilungen von Skeat und Blagden in ihren *Pagan*

¹ Cambridge University Press, 1923.

Races of the Malay Peninsula anzusehen. In Übereinstimmung mit der von R. Martin eingeführten Einteilung dieses schwierigen ethnographischen Gebietes werden hintereinander die mit den Andamanesen und den philippinischen Aëta verwandten Sëmag, ferner die wellenhaarigen Sakai und schließlich die eigentlichen Malaien, die oberflächlich islamisierten, im Süden wohnenden Djakun behandelt. Der Verfasser weist jedoch nochmals darauf hin (S. 138), wie schwierig es jetzt ist, festzustellen, welche Vorstellungen für jede dieser Abteilungen charakteristisch sind und nicht auch anderswo angetroffen werden; seine Berührungen mit den verschiedenen Gruppen haben auf ihn den Eindruck gemacht, daß viel mehr eine große Übereinstimmung in religiösen Vorstellungen und Gebräuchen besteht, als daß in wichtigen Punkten charakteristische Unterschiede vorkommen. Er erachtet es als wahrscheinlich, daß der Unterschied, den Skeat festzustellen versucht hat, sich als zu scharf formuliert erweisen wird. — Was die Negrito anbelangt, ist Evans besonders betroffen durch Vorstellungen, die von ihrem Glauben an einen innigen Zusammenhang zwischen der menschlichen Seele und gewissen Tieren und Pflanzen zeugen. So meinen sie, daß das ungeborene Kind im Schoße einer schwangeren Frau erst durch die Seele eines Vogels zu einem lebenden Wesen gemacht wird. Von einem anderen Vogel, der nach seinem Ruf Til-tol-tapah genannt wird, glaubt man, daß er die Geburt eines Kindes voraussagt, und er gilt auch wohl als der „Schatten“ aller Negrito-Frauen. Die Cheka-Negrito erzählten dem Verfasser, ihre Seelen seien grüne Vögel von der Art *biau*; wenn eine Frau, die schwanger ist, den Ruf dieses Vogels hört, weiß sie, daß die Seele ihres Kindes angekommen ist (S. 169). Wo die Sëmag noch nicht viel mit den Malaien in Berührung gewesen sind, pflegen sie ihre Kinder nach der Strauch- oder Baumart zu nennen, unter der diese geboren werden; auch Teile von Pflanzen (wie Blatt, Kokosnuß) kommen vielfach als Namen vor. — In diesem Zusammenhang soll auch hingewiesen werden auf die Figuren, die in die Pfeilköcher geschnitten werden. Es hat sich dem Verfasser gezeigt (S. 182), daß diese Ornamente ausnahmslos konventionelle Vorstellungen von Pflanzen, Tieren oder Teilen derselben sind; bekannte Motivnamen sind: Affenzähne, Affenarme, Affen-Augen, Schildkrötenbrust, Reiskörner, Gurkenblätter, Gurkensamen. Und diese Zeichnungen haben unzweifelhaft religiöse Bedeutung: wären die Pfeilköcher nicht mit denselben verziert, so ließe sich das Wild nicht fangen. Es ist dem Verfasser nicht gelungen, über die Ornamente auf Frauenkämmen Auskunft zu erhalten. — Die Negrito kennen einige Götterfiguren (S. 147), und aus einer von ihm mitgeteilten Erzählung schließt der Verfasser (wahrscheinlich mit Recht), daß der wichtigste dieser Götter als ein mythischer Stammvater anzusehen ist; aus dem

Verhältnis, in welchem die Götter in dieser Erzählung zueinander stehen, könnte man vielleicht sogar folgern, daß diesem eine alte Stammeseinteilung zugrunde liegt. Über das Fortbestehen der Seele nach dem Tode sind die Begriffe verschwommen; beim Sterben verläßt die Seele den Körper durch die großen Zehen und begibt sich an den Strand der See, wo die Sonne untergeht, jedoch während sieben Tagen kann sie noch zurückkehren. Im Seelenlande soll den Geistern verschiedene Behandlung zuteil werden, je nachdem sie als Menschen auf Erden gut oder schlecht gewesen sind. — Es scheint, daß die Ehe zwischen Mitgliedern derselben Gruppe (Mal. *puwak*) verboten ist; es ist bedauerlich, daß es dem Verfasser nicht gelungen ist, genau festzustellen, was mit dieser "group or band" gemeint ist; er hält sie für nichts anderes als eine Gruppe von nahen Verwandten. Zwischen Schwiegervater und Schwiegertochter, Schwiegermutter und Schwiegersohn gelten soziale tabu-Bestimmungen.

Auch bei den Sakai fand Evans einen verschwommenen Glauben an ein höheres Wesen vor, und er glaubt Veranlassung zu haben, diese Götterfigur mit der Sonne zu identifizieren; man schwört wohl bei der Sonne. Ebenso wie die Negrito haben die Sakai große Furcht vor Donner und Blitz, und sehr verbreitet ist die Ansicht, daß diese Erscheinungen die Folge eines Vergehens gegen gewisse tabu-Vorschriften sind, und zwar, wie sich aus den Mitteilungen ergibt, besonders in Hinsicht auf Tiere und Pflanzen (S. 199).¹ Ein Sakai-Djakun, dem der Verfasser am Takafusse (Pahang) begegnete, erzählte ihm, das Gewitter würde von einem Geist verursacht, der *Nènk* (Ahn) genannt wird; dieser erzeugt den Donner, indem er seine Arme gegen den Körper schlägt, und den Blitz, indem er ein dünnes Brettchen, das am Ende einer Schnur festgebunden ist, herumschwenkt. Ist letzteres Instrument vielleicht ein *bull-roarer*? fragt der Verfasser (S. 207). — Es bestehen zahlreiche Speiseverbote, die teilweise nur für Frauen und Kinder gelten. Bei den Behrang Sönoi gibt es verschiedene Tiere (Hirsch, Affenarten, Bär, Wildschwein, Stachelschwein, Schildkröte usw.), deren Fleisch wohl gegessen wird, die man jedoch, während man sie ißt, nicht mit ihrem gewöhnlichen Namen nennen darf; man umschreibt dann gewöhnlich ihre Namen. — Ackerbau-Riten, die sich um die „Reisseele“ konzentrieren, haben hier ungefähr denselben Charakter wie überall bei den Malaien. Einige Stämme schneiden, bevor die eigentliche Ernte anfängt, sieben Ähren (die Reisseele) ab, spenden ihnen Weihrauch und verwahren sie gesondert; andere lassen gerade diese Ähren auf dem Felde bis zum Ende der Ernte. Die Körner dieser Ähren werden mit dem Saatreis der nächsten Saison vermischt.

¹ [Vgl. dazu oben S. 5 ff. den Aufsatz von P. Schebesta *Red.*]

Sumatra und Nachbar-Inseln.

Nias. Unsere Kenntnis der religiösen Begriffe der Bewohner dieser Insel wurde in ungewöhnlicher Weise bereichert durch das Erscheinen der großen, prachtvoll herausgegebenen Monographie von E. E. W. Gs. Schröder, Nias, Ethnographische, geographische en historische aanteekeningen en studiën¹, die in mancher Hinsicht als ein Standardwerk anzusehen ist. Es ist daher bedauerlich, daß der Verfasser bei der Zusammenstellung seines Werkes (besonders in dem über die Religion handelnden Teil) die objektive Beschreibung der zahlreichen von ihm gesammelten Tatsachen und die Vergleichung derselben mit von früheren Untersuchern mitgeteilten Tatsachen nicht schärfer getrennt gehalten hat von den theoretischen Erörterungen, die er daran knüpft. Das Bild wird dadurch wiederholt getrübt. Diese Erörterungen sind vielfach stark persönlich gefärbt und können nicht verfehlen, den Leser zur Kritik herauszufordern; und besonders die Art, wie der Verfasser wiederholt allerlei Erscheinungen aus ganz heterogenen Kulturen (Ägypter, Kelten u. a.) ohne weiteres zum Vergleich heranzieht, macht die Lektüre oft unnötig ermüdend. — Ohne Zweifel werden an erster Stelle die Erörterungen über das Pantheon der Niasser und über die Vorstellungen hinsichtlich der Erschaffung der Welt und des Ursprunges des Menschen (§§ 62, 1108—1224) Widerspruch hervorrufen. Der Verfasser behandelt ausführlich die von ihm (und anderen) gesammelten kosmogonischen Mythen und vergleicht dieselben mit anderen derartigen Erzählungen aus dem Archipel. In hohem Maße beeinflusst durch die Folgerungen, zu welchen P. W. Schmidt in seinen „Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der Austronesischen Völker“ kam, versucht er jetzt auch all diese niassischen Erzählungen nach dessen Methode rein naturmythologisch zu erklären; wie sehr die Fassungen, je nachdem sie aus verschiedenen Teilen der Insel stammen, auch voneinander abweichen, s. E. ist es doch immer dasselbe geistige Milieu, das sich besonders dadurch kennzeichnet, daß der Mond eine überwiegende Stellung einnimmt, und demgegenüber die Sonne von ziemlich geringer Bedeutung ist. So findet der Verfasser sowohl in den Erzählungen, die über das Entstehen des Kosmos berichten, als in den Mythen über den Ursprung des Menschengeschlechtes unveränderlich die Beschreibung der sich jeden Monat wiederholenden Regeneration des Mondes. In allerlei Einzelheiten, bis zu der Tatsache, daß die Götterbilder von Nias vielfach keine Arme und Füße haben, während die Köpfe zwei hornförmige Spitzen zeigen, spürt er den Einfluß dieser

¹ Leiden 1917. — 2 Teile: I Text, II Bilder und Karten.

Vorstellung. Nur in dieser Hinsicht weicht er von P. Schmidt ab, daß nämlich nach seiner Ansicht jedesmal in den betreffenden Erzählungen dem Teile, welcher mond-mythologisch aufzufassen ist, eine Mythologie des Windes vorangeht. Es heißt, daß der Mond, wie alles andere, aus dem Spiel der Winde geboren wurde; der Wind ist die Ur-Materie. — Nun wird niemand leugnen, daß der Mond in der Mythologie von Nias eine wichtige Rolle spielt, und insofern ist der Standpunkt des Verfassers gewiß zu rechtfertigen; als Ganzes ist jedoch seine Erklärung alles andere als befriedigend. Untersucht man die Erzählungen genauer, so bemerkt man bald, daß sie alle als Varianten eines im ganzen Archipel wohlbekannten Typus anzusehen sind, und daß eine ungezwungene Erklärung nur möglich ist, wenn man einsieht, daß die Mondphasen und andere in diesen Erzählungen auftretende Figuren in eine kosmische Klassifikation aufgenommen sind, die auf einer primitiven Einteilung des Stammes in exogame Gruppen basiert. Erst nach dieser Richtigstellung können verschiedene der Folgerungen des Verfassers bis zu einem gewissen Grade angenommen werden. Eine derartige Stammorganisation ist übrigens für Nias mehr als eine theoretische Konstruktion; die Reste derselben sind in der heutigen Gesellschaft noch lange nicht alle verschwunden (§ 721). Wichtig sind in diesem Zusammenhang die Mitteilungen des Verfassers über die vier mythischen Figuren, (an anderer Stelle wird von sieben gesprochen) die für die Väter der heutigen Niasser gelten, und von denen man glaubt, sie seien aus dem Himmel jeder auf einer besonderen Stelle der Insel herniedergestiegen. Es zeigt sich, daß diese Gruppen-Ahnen zugleich die Träger aller Kulturgüter sind. Von Hia wird erzählt, er sei noch ein kleines Kind gewesen, als er auf die Erde niederstieg; er habe ein seidenes Kleid getragen und auf einem dunkelgrünen Teller gelegen, auf dem sich auch ein Stückchen Gold befand; ferner habe er ein vollständiges Haus, Schweine, und die Maße und Gewichte mitgebracht. Der zweite Ahn, Daèli (über die Rangordnung herrscht jedoch keine Einstimmigkeit), ist der Bringer der *ubi*-Frucht, des Schleifsteines und des Feuers; der dritte Ahn ist Hulu, und dieser steht in engerer Verbindung mit der Landwirtschaft: aus seinem Kopf ist die Kokosnuß entstanden, und sein Blut ist der Ursprung des Grases und der verschiedenen Holzarten; von dem vierten dieser Kulturhelden erzählt man, er habe die Priestertrommel gebracht.

Die Ansichten über die menschliche Seele sind hier wie überall verschwommen und schwer in Worte zu kleiden; und man findet darin die gewöhnlichen Widersprüche. Nach Schröder (§ 1244) unterscheidet der Niasser in jedem normalen Menschen: a) den Körperstoff (*bòtò*), der aus einer Verdichtung der Urmaterie, des Windes, entstanden ist, und nach

dem Tode auch zu dieser zurückkehrt; nur das Skelett bleibt nach dem Tode als ein permanenterer Rest erhalten, und dieses ist daher von größerer Wichtigkeit als der Rest des Körpers; b) der Lebensstoff (*nòsò*: Atem), d. h. das treibende, aktive Prinzip in lebenden Körpern oder in Gegenständen, die der Niasser für lebende hält. So sind nach seiner Ansicht bestimmte hölzerne Bilder, die bei Krankheiten als Vermittler dienen, um mit den Geistern in Kontakt zu kommen, im Besitz von *nòsò*; die Pflanzenwelt erachtet man nicht im Besitz von *nòsò*. Der *nòsò* des Menschen nimmt allmählich mit seinem Leben ab, und er hat keine wahrnehmbare Gestalt; c) der *lumõ-lumõ*. Dies ist ein schwer zu übersetzendes Wort, das etwa „Schatten“, „Spiegelbild“ bedeutet, und womit ein sich frei bewegendes, unsichtbares, verkleinertes Ebenbild des lebenden Menschen angedeutet wird. Ein Mensch ist tot, wenn der *nòsò* den Körper verlassen hat; gleichzeitig verschwindet dann auch der *lumõ-lumõ*, doch wird er sofort ersetzt durch ein gleiches Ebenbild des toten Menschen, den *beghu*, das Gespenst. Man nimmt an, daß diese *beghu* sich in der Nähe der Gräber aufhalten; daneben gilt aber auch die Ansicht, daß sie sich an einen bestimmten Ort, in die Unterwelt, begeben. Dieses Totenland ist genau wie ein irdisches Reich eingerichtet, nur alle Verhältnisse sind umgekehrt; die Sprache, die dort gesprochen wird, ist die der gewöhnlichen Welt, nur haben die Worte die entgegengesetzte Bedeutung. Der Weg zur Totenwelt führt an den Flüssen der Insel entlang, und das soll der Grund sein, weshalb man den Särgen noch immer die Form von Booten gibt. Solange die Gespenster unterwegs sind, werden sie noch von Gefahren bedroht; und auch im Gespensterlande ist noch keine Beständigkeit: der *beghu* stirbt dort noch neunmal und dann geht er in das eine oder andere, auf der Erde lebende Tier über. Welches Tier das ist, hängt von verschiedenen Umständen ab: ob der *beghu* der Geist eines Menschen ist, der dem Häuptlingsstande angehört hat oder der eines gewöhnlichen Sterblichen, eines Jungesellen, eines Kindes usw.; auch die Todesart (ob er z. B. ermordet wurde oder ertrank) hat Einfluß. Wie es scheint, ist das Los der Gespenster von Häuptlingen überhaupt ein anderes als das gewöhnlicher Sterblicher. Offenbar sind auch hier die Seelen der Häuptlinge (*siulu*), die übrigens als direkte Nachkommen der großen Ahnen gelten, viel mehr individualisiert; sie genießen eine wirkliche Unsterblichkeit, und gehen nicht nach der Unterwelt, sondern in eine Stätte über der Erde, zu den Ahnen des Stammes. Bereits bei Lebzeiten ist denn auch in einem Gliede des *siulu*-Standes ein Element mehr anwesend als in einem gewöhnlichen Menschen: außer dem *nòsò* hat ein *siulu* noch *geheha*. Was mit dieser höheren Essenz gemeint ist, ist nicht leicht festzustellen, man kann sich jedoch einigermaßen einen Begriff davon

bilden, wenn man sieht, daß beim Sterben eines Häuptlings dessen ältester Sohn und Nachfolger mit dem letzten Atemzuge seinen *geheha* in sich aufnehmen muß (§ 806). Um eine Häuptlingsseele in die überirdische Welt zu bringen, muß eine Auferweckungszeremonie verrichtet werden (§ 1263): ungefähr ein Jahr nach dem Tode eines Häuptlings ruft der älteste Sohn alle Verwandten zusammen und gräbt in ihrer Gegenwart, unter dem Gesänge eines Priesters, das Gerippe auf; die Knochen werden auf eine irdene Schüssel gelegt, gereinigt und dann eine Zeitlang vor das neu angefertigte hölzerne Bild (*adu*), das den Verstorbenen vorstellt, hingelegt; dann werden sie von jemandem heimlich, um Mitternacht, an einem jedem andern unbekanntem Orte begraben. Früher war zu dieser Zeremonie ein erbeuteter Kopf erforderlich.

Der Behandlung der Frage, ob in den heutigen religiösen Vorstellungen der Niasser noch Spuren eines früheren Totemismus zu finden sind, widmet der Verfasser nur wenig Worte. Wohl äußert er die Meinung, daß, wenn man das Verhältnis in Betracht zieht, in welchem nach niassischen Begriffen der Mensch sowohl körperlich wie geistig zu der Pflanzenwelt steht, die Möglichkeit eines früheren Totemismus keineswegs ausgeschlossen ist (§ 1238). Im Verhältnis zur Tierwelt scheinen jedoch noch viel deutlichere Anweisungen zu liegen. Der Verfasser berichtet u. a. die Tatsache, daß eine Anzahl der „Stämme“ nach Tieren (Aal, Schlange, Krokodil, Hahn) benannt ist. Daß für bestimmte Familien (hier und da auch für die Geschlechter) gewisse Speiseverbote bestehen, was bereits früher (§ 12) mitgeteilt. In dieser Hinsicht ist es nicht ohne Interesse, zu erwähnen, daß allerlei Krisiszeremonien (Zahnfeilung, Beschneidung, Tätowierung) noch beobachtet werden, wenn auch einige bereits im Schwinden begriffen sind. Nach Mitteilungen, die der Verfasser nicht nachprüfen konnte, sollen unter den Tätowierungsfiguren Abbildungen von Schlangen, Eidechsen und dergl. vorkommen. Wichtiger jedoch ist die Tatsache, daß (speziell im südlichen Teil der Insel) noch immer die Ansicht herrscht, daß ein Mensch durch seine Geburt noch kein vollwertiges Glied der Gemeinschaft ist, sondern erst infolge eines bestimmten Rituals die volle Bürgerwürde erhält. Auch ein Abkömmling aus einem *siulu*-Geschlecht (hier gilt die Erblichkeit nur, wenn auch die Mutter aus diesem Stande ist) kann erst dadurch wirklich *siulu* werden. Dieses Initiationsritual besteht auf Nias hauptsächlich aus einigen von dem Kandidaten zu beköstigenden Festen; die ersten Feste sind für den *siulu* dieselben wie für den gewöhnlichen Mann, nach Abschluß dieser Reihe jedoch ist der angehende *siulu* noch zu einer Fortsetzung verpflichtet, und früher soll ein frisch erbeuteter Kopf dabei unentbehrlich gewesen sein. Bei einem dieser letzteren Feste wird aus Holz die Abbildung eines Hahnes verfertigt. Wer die für seinen Stand vorge-

schriebenen Feste gegeben hat — sei es ein Häuptling oder gewöhnlicher Bürger —, wird „fertig“ genannt. Auf der ganzen Insel nimmt man bei dieser Gelegenheit einen neuen Namen an, und zwar den eines mythischen Tieres oder eines der großen Ahnen (§§ 898, 1058).

Die Orte, wo die mythischen Stammeltern des Menschengeschlechtes auf die Erde herniedergestiegen sein sollen, nennt man *börö n'adu*; diesen Namen gibt man auch wohl allen Orten, an denen das Andenken an diese Ahnen bewahrt wird, und den Priestern, die mit der Sorge für diese Heiligtümer beauftragt sind. So trifft man in allen größeren Niederlassungen ein kleines Gebäude an (*balé* oder *osali*), das als Verbleib der großen Ahnen gilt. Alle sieben Jahre wird in diesen Dörfern ein großes Fest gefeiert, das ungefähr einen Monat dauert und zu dem alle Bewohner des Gebietes des betreffenden Ahnen geladen werden (§ 1296). Während dieser Zeit herrscht ein Gottesfriede. In vier verschiedenen Dörfern wird dann ein riesenhaftes Menschenbild und ein großes Bild eines Tigers angefertigt; am Morgen des Festtages bringt jedes Dorf dieses gewaltige Bild: man stellt es auf ein hohes Gerüst, erst den Tiger und dann die Menschenfigur. Nachdem ein Opfer dargebracht wurde, werden die Bilder Hals über Kopf in tiefes Wasser geworfen, wie es heißt „als Lösegeld für die Seelen der Menschen“. Bei dieser selben Gelegenheit schlachtet ein Priester ein heiliges Schwein; beim vorigen Feste — vor sieben Jahren — wurde dieses Schwein zum letzten Male feierlich mit Reis und Eiern gefüttert, worauf man es frei herumlaufen ließ; von diesem Augenblicke an durfte niemand es mehr füttern, jedoch es konnte überall frei sein Futter suchen, ohne daß jemand es schlagen oder wegzagen durfte. Der Priester verteilt das Fleisch dieses Tieres in soviel Stücke als Dörfer zu dem Gebiete dieses Ahnen gehören, und jeder Dorfhäuptling macht aus dem seinem Dorfe zuteil gewordenen Stück soviel Teile als Familien sind; jeder Vater schließlich „verteilt es unter seine Kinder zum Essen, die dadurch gut gedeihen sollen. Und ist auch das Stückchen mittlerweile nur bohngroß geworden, der Segen des *börö n'adu* ruht ja darauf!“ Am Ende der Zeremonie wird wieder ein Schwein losgelassen für das nächste Fest.

Mentawai-Inseln. Über die Bevölkerung dieser Inseln sollen hier zwei Veröffentlichungen genannt werden, nämlich: J. F. K. Hansen, *De groep Noord- en Zuid-Pageh van de Mentawai-eilanden* (Ethnographische beschrijving met kaart en illustraties¹ und Dr. A. C. Kruyt, *De Mentawaiers*². Diese Abhandlungen

¹ *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde v. Ned. Indië*; Bd. 70 (1915), 113—220.

² *Tijdschr. v. h. Bataviaasch Genootschap v. Kunsten en Wetenschappen*; Bd. LXII (1923), 1—188.

sind von mehr als gewöhnlicher Wichtigkeit: erstens weil wir von den Mentaweiern noch so wenig kennen, daß fast jede Mitteilung als eine Bereicherung unseres Wissens anzusehen ist; besonders jedoch, weil diese Inselbewohner (die, da sie sehr abgeschlossen leben, einen ziemlich hohen Grad der Primitivität bewahrt haben) eine der interessantesten Gruppen unter den Völkern des ganzen Archipels bilden. Prof. Maaß äußerte sich früher dahingehend, daß in ihnen ein zerstreutes Überbleibsel der Urbevölkerung Sumatras zu suchen sei; Hansen weist jetzt darauf hin, daß sie in Aussehen, Volksart, Sitten und Gebräuchen große Übereinstimmung zeigen mit den Sakai von Malaka; und Dr. Kruyts Urteil lautet dahin, daß sie eine „Ausnahmestellung“ unter den Völkern Indonesiens einnehmen. Wenn man sich nun Rechenschaft gibt, wieviel wissenschaftliches Material Dr. Kruyt hier während eines ziemlich kurzen Besuches gesammelt hat, dann muß man wohl bedauern, daß hier wahrscheinlich viele wertvolle Daten auf immer verlorengehen werden aus Mangel an einer längeren geduldigen Untersuchung, solange es dazu noch Zeit ist.

Die gesellschaftliche Einheit bei den Mentaweiern wird (oder wurde bis vor kurzem) durch die *uma* gebildet, d. h. (Hansen, 167) „eine Bevölkerungsgruppe, deren Mitglieder sich als zu einer Familie gehörend betrachten, nicht im Sinne der Blutsverwandtschaft, sondern zusammengehalten nach der Art von Gruppen, die den Totemismus kennen“. (Der Verfasser betont, daß er damit nicht behaupten will, daß die Mentaweier Totemisten sind oder waren; er fügt gleich hinzu, daß bei ihnen vom Verehren eines Totem nichts zu finden ist, weder in engerem Sinne bei der *uma*, noch bei dem Volke als Ganzes. Ungeachtet der Frage jedoch, ob die hier angedeutete Definition des Totemismus als „Totem-Verehrung“ annehmbar ist, ist zu bezweifeln, ob seine Beurteilung der betreffenden Tatsachen richtig ist.) Die *uma* ist also ursprünglich ein exogamer Clan, und denselben Namen führt auch wohl das Gemeinschaftshaus der Gruppe; zwar kommt jetzt auch die Ehe innerhalb der *uma* vor, aber Dr. Kruyt (28) weist auf zahlreiche Erscheinungen hin, die beweisen, daß die *uma*-Exogamie früher eine zwingende Vorschrift war. Die Verwandtschaft wird in der Linie des Vaters gerechnet. Kinder derselben Mutter und von verschiedenen Vätern, die nicht zu derselben Familie gehören, können nach dem allgemeinen Zeugnis auf Pagai einander heiraten; dagegen können Nachkommen in männlicher Linie von demselben Mann abstammend nie einander heiraten, „denn der Ahn, von dem sie abstammen, und der inzwischen ein *sanitu*, d. h. ein Geist geworden ist, würde so etwas nicht gestatten und die Übertreter dieses Verbots strafen“ (Kruyt, 7). Heiratet ein Mann außerhalb der *uma*, dann wird die Frau zeremoniell in die *uma* ihres Mannes aufgenommen.

Charakteristisch für die religiösen Begriffe und Gebräuche der Mentaweier ist vor allem die gewaltige Ausdehnung, die hier die Einrichtung des *tabu* erlangt hat; diese Ausbreitung überschreitet bei weitem die Grenzen des Normalen, oft wird für längere Zeit alle Arbeit für die Betreffenden dadurch unmöglich gemacht. Man unterscheidet *lia*, d. h. *tabu*-Bestimmungen, die einen mehr oder weniger privaten Charakter haben und gewöhnlich nur kurze Zeit beobachtet werden müssen, und daneben *punèn*, durch die die ganze *umu* oder die ganze Niederlassung unter *tabu* gestellt wird. Während dieser *punèn* dürfen Fremde die Dörfer weder besuchen, noch verlassen; an allen Zugangswegen werden Verbotsschilder aufgestellt, die aus langen Bambusstengeln bestehen, von denen mit Ausnahme der obersten Wedel alle Zweige und Blätter entfernt sind. Ein *punèn* findet statt nach einem Sterbefall, bei Epidemien, beim Vollenden des Baues eines Gemeinschaftshauses usw. Im voraus werden Lebensmittel und Brennholz in großer Menge zusammengebracht, denn das *punèn* ist eine Zeit des absoluten Nichtstuns; jede profane Arbeit ist verboten. Die Zeremonie, mit der eine derartige *tabu*-Zeit stets anfängt und schließt, ist das Waschen des Haupthaars im Flusse. — All diese beschränkenden Bestimmungen drücken nicht in gleicher Weise auf alle Glieder der Gruppe; mit voller Kraft gelten sie nur für die verheirateten Männer, in viel geringerem Maße für Frauen und Jungesellen. So hat auch ein Mann während der Schwangerschaft seiner Frau viel mehr Vorschriften zu befolgen als die Frau selbst; nach der Geburt eines Kindes darf der Vater sechs oder sieben Monate lang die Niederlassung nicht verlassen. Auch für diejenigen, die ein höheres Alter erreicht haben, werden die Bestimmungen in milderer Weise angewandt. Es ist wohl im Zusammenhang mit der ungleichen Anwendung dieser *tabu*-Vorschriften, daß man in der (stets monogamen) Ehe der Mentaweier zwei Perioden unterscheiden kann. In der ersten Periode besteht keine gesetzliche Eheschließung, Mann und Frau wohnen einfach zusammen; erst nach Verlauf einiger Zeit, wenn ein oder mehrere Kinder geboren sind, wird die Ehe mit allen Formalitäten (zu denen auch wieder ein *punèn* von drei Tagen gehört) geschlossen. Da dann erst der Ehemann verpflichtet ist, alle Bestimmungen zu befolgen, wird auf diese Weise erreicht, daß immer wenigstens ein Teil der Männer für die notwendigen Arbeiten zur Verfügung steht. Verheiratete Männer dürfen z. B. keine Begräbnisstätte betreten; alles, was mit der Bestattung zusammenhängt, wird von Jünglingen verrichtet. Auch das Essen von einzelnen Tieren (Eichhörnchen, Landschildkröte, schwarzer Affe) ist den Verheirateten verboten, und im allgemeinen dürfen sie, außer bei den großen rituellen Jagden, keine Tiere töten.

Diese Jagden gehören zu den festen Gebräuchen jeder *tabu*-Periode; sie werden von dem *rimata*, dem geistlichen Oberhaupt der *uma*, angeordnet. Man jagt dann Hirsche und Affen, und nach Beendigung wird die ganze Jagdbeute nach dem Gemeinschaftshause gebracht und vom *rimata* verteilt; jeder Familienvater bekommt ein Stückchen derselben. Die Verteilung geschieht mit viel Zeremoniell; die Geweihe und Schädel werden den Geistern geweiht und in der *uma* aufgehängt. Von jedem Hirsch bleiben eine Pfote und die Eingeweide unverteilt; sie werden im Clanhouse gekocht, und sobald man zu Hause seinen Anteil verzehrt hat, wird man durch Gong-Schläge nach der *uma* gerufen, um das dort Zubereitete gemeinschaftlich zu verzehren. Jeder, der es wagen sollte, etwas von der Jagdbeute für sich zu behalten, und im allgemeinen jeder, der in einer *puncn*-Zeit eine Vorschrift übertritt, wird, wie man fest glaubt, von dem Geist des Hirsches mit Krankheit gestraft werden.

Die Stelle, die der Hirsch in den religiösen Begriffen der Mentaweier einnimmt, lernt man vielleicht am besten aus einem Mythos kennen, der von beiden Untersuchern (am ausführlichsten von Hansen, S. 184) mitgeteilt wird. Diese Erzählung bezweckt nämlich, den Glauben an eine sehr innige Verwandtschaftsbeziehung zwischen den Menschen und zwei Tierarten zu motivieren: der männliche Ahn der Mentaweier metamorphosiert sich in ein Krokodil, die Ahnfrau nimmt die Gestalt eines Hirsches an. (In Abweichung von dieser Vorstellung vermeldet Dr. Kruyt S. 103, daß man im Norden von Sabirut dem Krokodil den Namen *kamcinan* gibt, d. h. „die wir zur Mutter haben.“) Vielleicht hängt damit auch die Form zusammen, die man auf Sabirut den Särgen gibt; wie Dr. Kruyt vernahm (S. 173), wird an einem Ende des Sarges ein Hirschkopf ausgeschnitten, und am anderen Ende der Schwanz.

Bei dem großen Feste, welches gefeiert wird, wenn der Bau einer neuen *uma* beendet ist, findet ein ausführliches und verwickeltes Zeremoniell statt, und dazu gehören auch verschiedene Tänze, in denen man die Bewegungen gewisser Tiere nachahmt. Der *rimata* führt dann erst selbst den „großen Fledermaustanz“ auf, und danach den „Seeadlertanz“. Dr. Kruyt bemerkt, daß der Seeadler nicht geschont wird und also nicht heilig genannt werden kann; das letztere ist jedoch zum mindesten zweifelhaft, denn, wie er selbst mitteilt, hängen in den meisten Stammhäusern Abbildungen dieses Vogels.

Früher war dieses Fest auch die einzige Gelegenheit, bei welcher die Mentaweier auf die Kopfjagd gingen; heute gehört dieser Brauch jedoch bereits längst der Vergangenheit an.kehrte man von einer solchen Jagd zurück, dann tätowierte man sich den Körper; dieser letztere Brauch wird noch stets geübt, jedoch bei den Frauen wird diese Behandlung nicht solange fortgesetzt wie bei den Männern. Die

Prozedur beginnt beim Anfange der Pubertät und endigt, wenn der Patient ganz erwachsen ist; unter den Tätowierungsfiguren ist eine, die deutlich einen Vogel vorstellt (Hansen, S. 155).

Der *rimata*, das religiöse Oberhaupt der *uma*, ist bei den Menta-weiern nicht zugleich der Zauberer. Ersterer wird von den Mitgliedern der Gruppe gewählt; gewöhnlich ist er ein Bruder oder Sohn des vorigen *rimata*. Er muß verheiratet sein und alle *tabu*-Vorschriften genau kennen; selbst ist er mehr als irgendeine andere Person derartigen Bestimmungen unterworfen. Der Zauberer (*sikerei*, d. h. der mit unsichtbarer Macht bekleidet ist) wird nicht gewählt; jeder, der eine spezielle Begabung dazu hat, kann es werden, — jedoch ausschließlich Männer. Man nimmt an, daß ihnen bei ihren Übungen u. a. von den *sabulungan* Beistand geleistet wird, d. h. von den Seelen derer, die nach dem Tode als Geister fortleben und auch schon im Leben sich durch besondere Eigenschaften (*kerei* = magische Kraft) auszeichneten. Die Seelen der gewöhnlichen Menschen haben nämlich auch nach dem Tode keine Bedeutung; sie verschwinden nach dem Seelenlande.

Süd-Sumatra. In einem kurzen Artikel Soempah-ngawak schreibt J. H. Juda¹ eine merkwürdige Zeremonie, der er in Mandi-angin in der Abteilung Manna (Bengkulu, Westküste von Sumatra) beiwohnte. Dieser Feier, die etwa alle hundert Jahre einmal vorkommt, wird von der ganzen Bevölkerung der Distrikte (*marga*) Padang-Gutji und Këlam große Bedeutung beigelegt. Der Zweck ist, eine allgemeine „Reinigung“ für alle Mitglieder dieser beiden Gruppen zu erlangen. Wer etwas verschuldet hat, muß seine Schuld bekennen, und die ganze Bevölkerung leistet einen Eid (*sumpah*), bei dem man die Geister bittet, alle Vergehen zu tilgen, die im Lande geschehen sein sollten. — Der Name *ngawak* bedeutet im allgemeinen einen heiligen Gegenstand; hier ist es eine kleine bronzene Kanone, die in rote Seide und andere Hüllen gewickelt ist und unter fortwährender Bewachung einer speziell dazu angestellten Person steht. Nach den Mitteilungen des Verfassers glaubt die Bevölkerung, daß dieser Gegenstand einmal ihren Ahnen gehört habe, ja selbst daß die Seele eines ihrer Ahnen darin wohne. — Der „feierliche Eid auf den *ngawak*“ fängt mit dem Schlachten eines Büffels an, der vorher von dem Wärter mit Wasser und Zitronensaft einge-rieben wurde, und um den die jungen Männer und jungen Mädchen einen Ritualtanz aufgeführt haben. Während man das Fleisch kocht, wird der Tanz fortgesetzt; darauf wird aus bestimmten Stücken dieses Fleisches eine Opferspeise bereitet, wobei es auffallend ist, daß von den

¹ *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde v. Ned. Indië*, Bd. 70 (1915), 650—657.

meisten Zutaten immer 9 Stück genommen werden. Dem Verfasser teilte man mit, daß dies geschähe, weil es 9 „Obergeister“ gibt, die sogenannten *Paroli-sëmbilan*, die über den gewöhnlichen Geistern stehen. In einem mit einem Vorhang abgeschlossenen Raum wird diese Opferpeise von dem Wächter des *ngawak* beweihraucht, und dann ruft dieser Priester unter dem Ausstreuen von gelbem Reis jeden einzelnen der neun Geister beim Namen und beschwört sie, alles, was schlecht ist, in Land und Volk zu tilgen. Ferner erklärt er, daß alle Einwohner einen Eid leisten werden, um, soviel sie können, daran mitzuwirken. — Dieser Eid wird nicht von allen Anwesenden persönlich geleistet, sondern von den Häuptlingen der Gruppen, aus denen diese beiden *marga* bestehen. Der Verfasser nennt diese Gruppen „Stämme“, jedoch werden es ursprünglich wohl *Clans* gewesen sein. Aus den Mitteilungen ergibt sich, daß 9 solcher Gruppen bestehen (5 von der *marga* Këlam, 4 von der *marga* Padang-Gutji), und dadurch wird zugleich die rituelle Bedeutung, die man bei der Bereitung der Opferspeise der Zahl 9 beilegt, deutlich.

In einem Teil der Abteilung Lëbong dieser selben Residentschaft wohnt das Volk der Rëdjanger, über die man einige Mitteilungen findet bei J. L. M. Swaab, *Beschryving der Onderafdeeling Rëdjang*.¹ Sie zerfallen in eine große Anzahl Gruppen, bei denen man jedoch noch sehr deutlich feststellen kann, daß sie ursprünglich auf 4 Hauptabteilungen (*marga*) zurückzuführen sind, die der Verfasser „verwandte, unabhängige Stämme“ oder „Stamm-Familien“ nennt. Tatsächlich sind (oder waren) dies einseitige Verwandten-Gruppen, deren exogamer Charakter noch in der Vorschrift fortlebt, daß Jünglinge und Mädchen aus derselben *marga* nicht miteinander tanzen dürfen (*adat mënari*). — Die gegenwärtige Religion ist der Islam, jedoch der alte Animismus hat noch wenig von seiner Bedeutung verloren. Über die Anzahl der Seelen des Menschen bestehen verschiedene Ansichten. Die verbreitetste Ansicht ist, daß jedes Individuum einen speziellen Schutzgeist (*akuan*) besitzt, und außerdem vier Seelen. Diese werden vom Verfasser folgendermaßen annähernd umschrieben: 1. die Lebensseele (*rechan*), die ihren Sitz im Körper hat und sich während des Lebens (z. B. im Traum) auf kurze Zeit daraus entfernen kann; nach dem Tode kehrt sie zu der Gottheit zurück, die sie ausgesandt hat; sie kann sich dann noch siebenmal inkarnieren und verschwindet schließlich auf immer; 2. die „Gefühlsseele“, die den Körper nach dem Tode verläßt und als Gespenst herumschwebt; 3. die *sëmangat*, die während des Lebens des Menschen, außerhalb des Körpers, in einem Tiere, einer Pflanze oder

¹ *Bijdragen tot de taal-, land en volkenkunde v. Ned. Indië*, Bd. 72 (1916), 460—552.

einem Gegenstande wohnt; 4. der „Seelenwurm“ (*gělong rajo*), ein Wurm oder eine Schlange, die im Körper wohnt und dort allerlei Krankheiten hervorbringen kann; stirbt er, so stirbt auch der Mensch. — Von einem, früher gewiß ausgedehnteren, Krisisritual bestehen noch Reste. Wenn ein Kind 10 bis 15 Tage alt ist, werden ihm die Haare abgeschoren, und um es gegen schlechte Einflüsse zu schützen, wird eine Schnur um seinen Kopf befestigt, an der Lappchen Baumwolle, Tigerzähne, verschiedene Blättersorten usw. hängen. Beschneidung kommt selten vor; bei Frauen überhaupt nicht. Den Knaben werden die Haare abgeschnitten, wenn sie das Alter von 12 Jahren erreicht haben; sie haben bei dieser Gelegenheit ihre besten Kleider an, und die zum Fest geladenen Gäste schneiden je ein Flöckchen Haare ab und bieten ein Geldgeschenk an. Zahn mutilation findet sowohl bei Knaben als bei Mädchen statt, wenn sie heiratsfähig geworden sind.

Batakländer. In einem Artikel *Verschillende verbodsbepalingen, eertyds by de heidensche Bataks der Tobasche landen van kracht*¹ gibt M. Joustra eine Übersetzung einer von inländischer Seite zusammengebrachten, bedeutenden Sammlung alter *tabu*-Vorschriften, mit Vermeldung der Motive, die diesen nach inländischer Ansicht zugrunde liegen. Man findet darin allerlei Omina und religiöse Vorschriften betreffs Brautwerbung, Eheleben, Umgang von Familienmitgliedern, Krankheiten, Sterbefälle, Dorfanlage, Hausbau usw.

Enggano. O. L. Helfrich, *Nadere bydrage tot de kennis van het Engganeesch*² teilt u. a. den Text einiger mythischen Erzählungen der (stark in Anzahl abnehmenden) Bewohner dieser Insel mit, nebst malaischer und holländischer Übersetzung.

Borneo.

Den religiösen Begriffen der Bevölkerung des Barito-Stromgebietes in der Unterabteilung Buntok (Abteilung Dusunländer, Residentschaft „Zuider- en Oosterafdeeling van Borneo“) ist ein ausführlicher Artikel gewidmet von P. Te Wechel, *Erinnerungen aus den Ost- und West-Dusunländern (Borneo), in besonderem Hinblick auf die animistische Lebensauffassung der Dajak*.³ Der Dajak-Teil dieser Bevölkerung (es sind dort auch Malaien, und zu diesen rechnet man auch wohl die Dajak, die den Islam angenommen

¹ *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde v. Ned. Indië*, Bd. 73 (1917), 311—343.

² *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde v. Ned. Indië*, Bd. 71 (1916), 472—555.

³ *Internat. Archiv für Ethnographie*, Bd. XXII (1915), 1—24; 43—58; 93—129.

haben) besteht aus verschiedenen Gruppen. Von diesen sind die Ulun-Maänjan für den Ethnographen die wichtigsten, da es heißt, daß sie sehr ursprünglich geblieben sind; auch der Stamm von Padju Empat (d. h. die „Abteilung der Vier“) hat viel primitive Züge bewahrt; während überall die Leichenverbrennung bereits verschwunden ist, hat sie sich hier noch erhalten.

Über diese selben Dajak, und zwar speziell über die Maänjan im Ost-Dusun-Gebiet, schreibt auch H. Sundermann, Religiöse Vorstellungen und darauf sich gründende Sitten und Gebräuche der heidnischen Dajak auf Borneo.¹ Beide Verfasser stützen ihre Würdigung der Religion dieser Stämme ausschließlich auf die Beschreibung von Vorstellungen und Gebräuchen streng religiöser Art; die Möglichkeit eines Zusammenhanges mit anderen Erscheinungen wird nicht erwähnt, und über Einzelheiten in der Gesellschaftsstruktur geben sie nirgends Auskunft. Wie zu erwarten ist, ergibt sich aus beiden Beschreibungen, wie stark animistisch hier die Vorstellungen gefärbt sind. Alles ist beseelt. Die Seele von Pflanzen und leblosen Gegenständen heißt *rôh* (nach Sundermann nennt man die Seele lebloser Gegenstände *dewa*); das damit übereinstimmende Prinzip in Menschen, Tieren und im Reis heißt *amiroé* oder *hamaruan*. Der *amiroé* durchdringt den ganzen Körper, jedoch einige Organe (Nägel, Haare, Speichel, Blut, Gehirn) gelten ganz besonders als Sitz oder Erscheinungsform dieses „persönlichen Seelenstoffes“. Der Teil des Menschen, der nach dem Tode eine Rolle spielt, heißt *adiau* (Geist) und wird als etwas vollkommen anderes als der *amiroé* angesehen.

Man nimmt allgemein das Bestehen eines Hauptgottes an, jedoch im gewöhnlichen Leben widmet man dieser Persönlichkeit wenig Aufmerksamkeit; Te Wechel ist daher (vermutlich zu Unrecht) der Ansicht, daß dies nicht eine echte Dajak-Vorstellung ist. Desto mehr interessiert man sich für das Heer der überall umherschwebenden Geister verschiedener Art. Man fürchtet sie sehr, besonders die *adiau* der Verstorbenen, für die noch kein Totenfest gefeiert wurde, und ebenso die Seelen (*rôli*) gewisser Tiere und Pflanzen; bei den letzteren ist es bemerkenswert, daß man nicht so sehr an bestimmte Exemplare denkt, als vielmehr an die ganze Gattung. Unter diesen Geistern gibt es jedoch auch solche, die bei Krankheitsfällen Hilfe bringen oder die wenigstens durch das Anbieten von Opfern veranlaßt werden können, ihre Macht zum Guten anzuwenden. Jede Familie, die die Kosten aufbringen kann, hat einen oder mehrere dieser Schutzgeister, die gewöhnlich die Gestalt von Tieren

¹ *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde v. Ned. Indië*, Bd. 76 (1920), 452—482.

haben; die Eingebung, welche Tiersorte man als Schutzgeist wählen muß, empfängt man im Traum oder man erkundigt sich beim Zauberer. Die betreffende Familie jagt dann diese Tiere nicht und ißt deren Fleisch nicht. Diese Schutzgeister haben ihr eigenes Häuschen in der Dajak-Wohnung auf einem Pfahl mitten im Raume.

Sehr oft wird in Krankheitsfällen dem Geiste, von dem man annimmt, daß er die Krankheit verursacht hat, eine aus Holz oder Teig verfertigte Puppe angeboten, die als Stellvertreter (*ganti diri*) des Patienten gilt. Man darf dazu nicht das Holz einer willkürlichen Baumart verwenden; vier Sorten sind förmlich vorgeschrieben. Diese Puppen werden vor dem Gebrauch mit dem Blut eines Opfertieres bestrichen oder bespuckt, um *amiroé* hineinzubringen. Es ist jedoch zweifelhaft, ob der einzige Zweck dieses Brauches ist, einen Stellvertreter für die Patienten zu verfertigen; denn die Puppen stellen nicht immer Menschen, oft auch Tiere vor, und diesen werden dann Opfer gebracht (Te Wechel S. 50). Ist eine Krankheit so schwer, daß sie nicht durch Opfer geheilt werden kann, so muß der Zauberer (*balian*) helfen; dieser verrichtet dann eine nächtliche Zeremonie, die aus zwei Teilen besteht. In der ersten Nacht versucht er unter ohrenbetäubender Trommelmusik, wobei er heftige Tanzbewegungen macht und allerlei Laute ausstößt, sich in einen ekstatischen Zustand zu bringen, d. h. die Geister in sich niedersteigen zu lassen. Sobald dies geschehen ist, fällt er bei dem Kranken auf die Knie und drückt seinen Mund auf dessen Körper; dann richtet er sich schnell wieder auf, läuft zur Tür hinaus und spuckt dort die Krankheit aus. In der nächsten Nacht kommt es darauf an, die eigene Seele des Kranken (für den man vorher einen *ganti diri* angefertigt hat) zurückzuholen. Dies geschieht in verschiedener Art, je nach der Beschaffenheit des Geistes, der die Seele geraubt hat: ist es ein Luftgeist, so gebraucht der *balian* als Instrument ein kleines hölzernes Schiffchen, das durch die Luft fährt; ist es ein Waldgeist, dann wird ein Brettchen gebraucht, auf das eine Schlange gemalt ist und das am Vorderende einen Schlangenkopf trägt; dieses Brett wird an zwei Schnüren an der Decke befestigt, und der *balian* wird darauf hin und her geschaukelt usw. — Bei den Biadju stellt sich der Priester beim Zurückholen der Seele des Kranken in Verbindung mit der Geisterwelt durch ein Brett, auf dem der Stab oder die Lanze abgebildet ist, die der Stammvater Tempon Telon gebraucht haben soll, als er noch als Mensch auf Erden wandelte. Diese Lanze hat die Gestalt eines Baumes, dessen Blätter schön gefärbte Tücher sind und die Früchte Diamanten; zu beiden Seiten befinden sich die Abbildungen des Mondes und der Sonne. Dieses Brett stellt der Priester in einen mit Reis gefüllten Gong, der den höchsten Berg der Erde vorstellt.

Im Zusammenhang mit der Krankheitsbehandlung in den Dusunländern teilt Te Wechsel mit (S. 24), daß dort bis vor kurzem noch ein Brauch vorkam, der an die Couvade erinnert. Der Mann legte sich, solange die Geburtswehen seiner Frau dauerten, auf die Erde und schrie und zappelte oft noch schlimmer als die Gebärende selbst; war das Kind einmal zur Welt gekommen, so hörte dieses Schauspiel auf. Einige Männer hatten in dieser Hinsicht einen gewissen Ruhm erworben, und Hausväter, die sich für diese Rolle nicht geeignet glaubten, mieteten sich auch wohl einen Wöchner.

Vor der Seele eines verstorbenen Verwandten, für den noch kein Totenfest gefeiert wurde, fürchtet man sich sehr; in der Zeit nämlich, welche zwischen der ersten Beerdigung und dem endgültigen Begräbnis verläuft, befindet sich die Seele in einem Übergangszustande. Das Ziel, welches jede Seele zu erreichen wünscht, ist das Seelenland, und ob sie dort hinkommt, hängt nicht von den mehr oder weniger guten Taten ab, die der Mensch auf Erden verrichtet hat (wenn auch diese Ansicht allmählich im Entstehen begriffen ist), sondern nur von der Frage, ob das Totenfest in der richtigen Form abgehalten wird. Für Kinder, die bei ihrem Tode noch keine Zähne hatten, ist diese Zeremonie nicht nötig; dagegen gelten die Leichen der im Wochenbette gestorbenen Frauen und der an ansteckenden Krankheiten Gestorbenen oder von einem Krokodil Getöteten für so unrein, daß das Totenfest ihnen nicht nützen kann. Das Fest zeigt große Übereinstimmung mit ähnlichen allgemeinen Zeremonien an anderen Orten des Archipels.¹ Es wird in einem speziell zu diesem Zweck errichteten Gebäude gefeiert, wohin eine lange, aus Rundhölzern verfertigte Brücke führt, die Abzweigungen nach allen Häusern hat, aus denen ein *adiau* an dem Totenfeste teilnimmt. In allen diesen Wohnungen werden Speisen bereitet, und diese werden von den Familienmitgliedern dem *adiau* über die Brücke nach dem Festgebäude getragen. Die Zeremonie dauert mehrere Tage, die verschiedene Namen tragen je nach den Arbeiten, die verrichtet werden: das Anfertigen der neuen Särge, in die (nach der Aufgrabung) die Gebeine gelegt werden; das Errichten des Scheiterhaufens; das Flechten der Verzierung des Festgebäudes; das Schlachten der Schweine und Büffel, und schließlich das Verbrennen der Särge. Das Töten der Opfertiere geschieht unter der größten Aufregung und erst nachdem der *bahau* einige entschuldigende Worte ausgesprochen hat. Sobald ein Büffel die tödliche Wunde erhalten hat, wird ein Zeichen nach dem Festgebäude gegeben, wo dann alle Gongs zugleich geschlagen werden.

¹ Für eine ausführliche Beschreibung siehe: F. Grabowsky, Der Tod, das Begräbnis, das Tiwah oder Totenfest, und Ideen über das Jenseits bei den Dajaken; in *Internat. Archiv f. Ethnogr.* Bd. II (1889), 177 ff.

So werden die Büffel wie Menschen ausgeläutet. Sundermann erzählt (S. 473), daß man den Büffel, sobald er tot ist, mit einer besonderen Art Kleidungsstoff bedeckt und ihn beweint wie einen gestorbenen Menschen; dann wird das Fleisch verteilt und gegessen. — Ungefähr einen Monat nach diesem großen Totenfeste (*idjambé*) findet eine neue Feier statt (*siwa*), bei der früher ein Menschenopfer gebracht sein soll. Vielleicht bestand ehemals dieser Brauch auch bei dem *idjambé*; Te Wechel sah wenigstens im Dorfe Bělawa neben dem Festhause eine kleine Hütte, in der ein Eingeborener eingesperrt war, der reichlich mit den feinsten Speisen versehen war; er saß lachend mitten in seinem Überfluß. Der Verfasser nimmt an, daß dieser Mann in dem Ritus auftrat als ein früherer *kawalik* (Menschenopfer); auch jetzt noch gilt das Erfüllen dieser Rolle als so wenig ehrenhaft, daß ein Dajak nicht so leicht für diese zu haben ist; nur irgendein hungriger Malaië gibt sich dazu her. — Bei den Tabujan-Dajak und auch bei den Lawangan findet bei dem Totenfeste keine Verbrennung statt; der Geist des Verstorbenen wohnt hier dem Feste bei in der Gestalt eines vor dem Sterbehause errichteten Bildes (*empatong*), dem während der Zeremonie täglich Opfer gebracht werden.¹ — Nach Beendigung des Festes kann die Seele sich nach dem Seelenlande begeben, und nachdem sie dort noch sieben Inkarnationen durchgemacht hat, kriecht sie in eine Frucht oder ein Schwein. Ißt eine schwangere Frau davon, so kehrt die Seele auf diese Art in einen Kinderkörper zurück. An anderen Orten glaubt man, daß der *adiau* nach sieben Inkarnationen sich in einen eßbaren Pilz verwandelt und auf diese Weise versucht, unter die Menschen zurückzukehren.

Das Buch von Carl Lumholtz, *Through Central Borneo, an account of two years' travel in the land of the head-hunters between the years 1913 and 1917*², ist an erster Stelle eine Reisebeschreibung, der Bericht über einige große Reisen durch die Süd- und Ostabteilung Borneos; was außerhalb dieser Reisebeschreibung liegt, ist oft ziemlich oberflächlich; über die religiösen Vorstellungen gibt es wenig. Nicht ohne Interesse ist die Beschreibung (Chapt. XXI) eines großen, alle drei Jahre gefeierten Festes, dem der Verfasser in Long Pahangei am Mahakamflusse beiwohnte, und an dem sich verschiedene „Stämme“ (Bukat, Punan, Saputan) beteiligten. Zweck des Festes ist, sich Glück zu sichern, — viele Kinder, gute Ernten usw. zu bekommen. — Von verschiedenen Dajakstämmen werden Tätowiermuster

¹ Siehe auch: W. G. ten Cate, *De doodenpalen in de onderafdeeling Melawi der afdeeling Sintang van de residentie Westerafdeeling van Borneo*; in *Tijdschr. v. h. Bat. Gen. v. Kunsten en Wetensch.*, Bd. LXI (1922), 201—222.

² New York 1920. 2 vol.

abgebildet und die Bedeutung dieser Figuren mitgeteilt; sie stellen ausnahmslos Tiere oder Pflanzen oder Teile derselben vor. — Bemerkenswert ist noch eine kleine Sammlung Mythen und Erzählungen, die in Übersetzung mitgeteilt werden.

Britisch Nord-Borneo. Owen Rutter widmet in seinem *British North Borneo, an account of its history, resources and native tribes*¹, einige Seiten (Chapt. XI) den „*native customs and folklore*“; ausführlicher werden die religiösen Begriffe behandelt in den beiden Büchern von Ivor H. N. Evans, *Among primitive peoples in Borneo*² und den oben bereits genannten *Studies in religion, folklore, and customs in British North Borneo and the Malay Peninsula*. Jedoch auch die beiden letzteren Werke sind nicht als die Resultate tieferer Untersuchungen anzusehen; viel Neues bringen sie nicht. Die Bedeutung des letztgenannten Werkes liegt zum nicht geringsten Teil in einer großen Sammlung Mythen, Legenden und Erzählungen — nur in Übersetzung.

Die inländische heidnische Bevölkerung von Britisch Nord-Borneo zerfällt in zwei Komplexe von Stämmen: die Murut, die das mittlere Berg- und Hügelland bewohnen, und eine viel zahlreichere Gruppe, die in der Ebene und nach der Küste zu wohnt und meistens mit dem (bei der Bevölkerung selbst nicht gebräuchlichen) Sammelnamen Dusun bezeichnet wird. Der Unterschied zwischen den beiden Gruppen ist wahrscheinlich nur ein kultureller; die Murut sind viel primitiver geblieben und haben z. B. noch die langen kommunalen Häuser, die bei den Dusun bereits lange verschwunden sind. Bei den letzteren besteht auch keine deutliche Stammorganisation mehr (wie diese bei den Murut ist, wird übrigens nicht mitgeteilt); wie die Verhältnisse früher waren, läßt sich im allgemeinen noch aus einigen Hochzeitsgebräuchen schließen. Wenn nämlich der Bräutigam am Hochzeitstage zum Hause der Braut zieht, wird er von ihren Verwandten erst zugelassen, nachdem ein zeremonielles Gefecht stattgefunden hat; nach der Hochzeit wohnt der Mann noch mindestens sechs Monate bei seinen Schwiegereltern.

Der bei den Dusun im Distrikt Tuaran augenfälligste Kult ist bekanntlich der der *gusi*, d. h. der als heilig angesehenen Töpfe von chinesischer Machart. Namentlich die größten Exemplare gelten als besonders mächtig und sind sehr kostbar; meistens sind diese denn auch nicht im Privatbesitz, sondern im Besitz einer Gruppe Verwandter oder Quasi-Verwandter. Man glaubt, diese *gusi* seien von Geistern der Ahnen bewohnt; einmal im Jahre oder so oft der Zustand der Gemeinschaft dies wünschenswert erscheinen läßt, finden mit diesen Töpfen gewisse Zere-

¹ London, Bombay, Sidney, 1922.

² London, 1922.

monien statt (*mengahau*). Dabei (und übrigens auch bei anderen religiösen Feiern) treten Priesterinnen als Offizianten auf; Männer sind nur als Trommel- und Gongspieler dabei beteiligt. Dieses Fest dauert sieben Tage, und der Topf wird bei dieser Gelegenheit mit kostbaren Gewändern bekleidet und mit allerlei Zieraten behängt; ein kleiner Knabe ist während dieser Zeit mit der speziellen Bewachung desselben betraut. Am sechsten Tage wird ein Büffel als Opfer für den Topf geschlachtet und die Priesterinnen sprechen dabei Gebete aus. — Zu gleicher Zeit, oder auch wohl gesondert, findet das sogenannte *mobog* statt, d. h. die jährliche Vertreibung der bösen Geister aus dem Dorf. In einem feierlichen Umzug bringen die Priesterinnen unter Tanz und Musik bei allen Häusern die bösen Geister zusammen; sie tragen dabei eine Art Knarre in der Hand, die aus zwei Metallscheiben besteht, welche an einen Handgriff von Schildpatt gebunden sind. Kein Mann darf diese Instrumente berühren. Schließlich läßt man die bösen Geister auf einem vorher zu rechtgemachten Floß den Fluß hinabtreiben.

Zahn mutilation ist bei den Männern allgemein; früher kannte man auch den Gebrauch der Tätowierung für diejenigen, die sich an der Kopfjagd beteiligt hatten. — Von einigen Familien sagt man, daß sie zu gewissen Tierarten in enger Beziehung stehen; diese letzteren werden daher auch nicht von den Mitgliedern dieser Geschlechter gegessen. Auch herrscht noch der Glaube, daß einige der großen Ahnen einmal Tiere waren oder wurden oder sich auch jetzt noch nach Belieben in Tiere verwandeln können.

Celebes.

Die To Sëko, ein Völkchen, welches seinen Wohnsitz in einer abgeschlossenen Landschaft der Abteilung Luwu, also im westlichen Teil von Mittel-Celebes hat, wurden im Jahre 1919 von den Herren Kruyt, Vater und Sohn, besucht. Dr. Alb. C. Kruyt erzählt von ihnen in einem allgemeine Auskunft gebenden Artikel De To Seko in Midden-Celebes¹; Herr J. Kruyt widmete seine Zeit einer Detailuntersuchung, deren Resultate er mitteilt in einer Abhandlung Het ma'boea en de tatouage in Sëko (Midden-Celebes).² Der eigentliche Zweck des letzteren war, die Bedeutung der Tätowierung festzustellen, ein Brauch, der hier im Aussterben begriffen ist. Es zeigte sich ihm jedoch bald, daß diese Sitte nicht selbständig untersucht werden konnte, da sie in enger Beziehung steht zu dem *ma'bu*a-Feste. Der Ver-

¹ *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde v. Ned. Indië*, Bd. 76 (1920), 398—430.

² Ebenda, 235—257.

fasser hat dieser Feier nicht selbst beigewohnt; das Fest wird nämlich jetzt nicht mehr gefeiert, da ein Menschenopfer dazu nötig ist; seine Mitteilungen wiederholen also nur, was ihm aus Auskünften bekannt geworden ist. Früher pflegte man seine Zuflucht zu dieser Ritualhandlung zu nehmen, wenn die Gemeinschaft von großen Plagen betroffen wurde: wenn der Reis einige Male hintereinander mißrieth und dgl. Die Zeit des Bestellens der Felder für die neue Aussaat ist zugleich der richtige Zeitpunkt für diese große Zeremonie. Die am meisten vorkommenden Hauptzüge sind die folgenden:

Einige Leute gehen „in ein fremdes Land“ außerhalb des Stammes, um mit einigen Büffeln als Zahlmittel einen Sklaven (Mann oder Frau) zu kaufen, der bei den bevorstehenden Feierlichkeiten als Opfer dienen soll. Bei ihrer Rückkehr werden sie festlich empfangen. Das Opfer muß bestimmt ein Fremdling sein und darf noch nie im Lande gewesen sein. Dann weist der *tobara'*, d. h. das Haupt der Niederlassung, drei unverheiratete junge Frauen aus seiner Familie an, die als *haliang* auftreten müssen. (Es bestehen drei Stände: die *tobara'* — die Edlen; die *todirenge* — die Freien; die *kaunan* — die Sklaven. Nur Frauen aus dem *tobara'*-Stand können als *haliang* auftreten; anderswo dürfen sie auch zum *todirenge*-Stand gehören.) Dann wird das Opfer (*tandasang*) zum Hause des *tobara'* (das hier auch Gemeinschaftshaus ist und Asylrecht hat) geführt, von den drei *haliang*-Mädchen auf dem Fuße gefolgt, die ihm freundlich zusprechen und ihn zu beruhigen versuchen. Diese Mädchen sind von diesem Augenblick an allerlei beschränkenden Vorschriften unterworfen: sie dürfen keine Geschlechtsgemeinschaft haben, müssen im Hause bleiben und sich soviel wie möglich vor Fremden verborgen halten; es ist ihnen verboten zu baden, und weder Regen noch Sonnenstrahlen dürfen sie berühren; auch müssen sie sich des Genusses gewisser Speisen enthalten. In dem Augenblick, wo der *tandasang* das Haus des *tobara'* besteigt, treibt man drei Büffel in einen abgeschlossenen Raum unter demselben. — Am nächsten Tage wird erst ein Opfer gebracht, und danach stimmen alle Männer und Frauen im Hofe vor dem Hause einen gemeinschaftlichen Gesang an, wobei vier oder fünf Frauen zusammen ein junges Palmenblatt festhalten. Dieses Blatt wird dann von einigen Offizianten ins Haus gebracht, mit Füßen getreten und zerrissen; Stücke desselben werden an verschiedenen Stellen des Hauses aufgehängt und das Dach wird damit verziert. — Am dritten Tage werden unter dem Hause die drei Büffel geschlachtet, nachdem erst ein Mann, der mit der Haut einer Beutelratte geschmückt ist, sie mit Reiskörnern bestreut hat; von dem Fleisch wird ein kleiner Teil in dem Gemeinschaftshause geopfert, der Rest wird von den Festgästen an Ort und Stelle verzehrt. — Inzwischen haben die *haliang*-Mädchen dauernd

im Hause gegessen, ohne sich an dem Fest zu beteiligen; nun am vierten Tage hat ihre Absonderungszeit ein Ende: sie werden aus dem Hause getragen und unten an der Treppe hingesezt; nachdem sie dann mit Wasser begossen sind, dürfen sie die Erde wieder berühren, und es sind auch die anderen Verbote aufgehoben. Jedoch entsteht für sie sofort die Pflicht, sich tätowieren zu lassen, und sobald diese Handlung bei den drei *haliang* beendet ist, erhalten auch andere, wenn sie es wünschen sollten, die Gelegenheit, sich dieser Bearbeitung zu unterziehen. — Während dieser ganzen Zeit wird der *tandasang* gut behandelt und reichlich gespeist; er braucht nur leichte Arbeit zu verrichten, und wenn kein Unglück geschieht, so kann diese Wartezeit bis zu drei Jahren dauern. Ist endlich die Zeit der Beendigung des *bua* gekommen, dann wird den Geistern erst ein Opfer gebracht, und schließlich bringt man eine möglichst große Anzahl Opferbüffel zusammen auf dem Hofe des *tobara'*. Drei Abende hintereinander werden dabei von Männern, die eine Mütze von Affenhaut oder geflochtenem Rotan tragen, an der zwei kupferne Hörner befestigt sind, Tänze aufgeführt. Einer der Offizianten, wieder mit einer Cuscushaut auf dem Rücken, bestreut die Büffel mit Reiskörnern; dann werden sie geschlachtet, und gleichzeitig wird der *tandasang* gebunden. Alle essen von dem Fleisch der Büffel, und auch der Opfersklave erhält zum letzten Male einen reichlichen Teil. Dann holt man ihn heraus und stößt ihn mit dem Kopf gegen das Baumrindenklopfbrett des *tobara'* und gegen die Reisblöcke und Klopfbretter der anderen Einwohner der Niederlassung. So wird er halbtot gemartert, und schließlich nach einigen entschuldigenden Worten des *tobara'* von den Männern mit vereinten Kräften totgeprügelt. Der Kopf wird abgeschnitten, die weichen Teile entfernt, und der Schädel wird zu den anderen im Hause aufgehängt. Inzwischen liefern die Männer im Hofe Spiegelgefechte mit Rohrstengeln.

Das Fest wird nicht überall in gleicher Weise gefeiert: in Wono z. B. dauert die Absonderung der *haliang* nicht drei Tage, sondern die ganze Zeit, bis der *bua* beendet ist. — Man ist nicht an ein bestimmtes Alter gebunden, um tätowiert zu werden; der Operateur ist immer ein Mann, und die Ausübung dieses Berufs ist in einer bestimmten Familie erblich. Ein Recht auf Tätowierung hatten nur die Edlen und die Freien, und unter den Figuren sind einige, die ausschließlich dem *tobara'* gebühren. — Der Verfasser behandelt noch kurz die Frage, ob Tätowierung und *ma'bua* auch wirklich genetisch zusammenhängen; aus den Legenden, die bei den Sëko über den Ursprung der beiden Gebräuche in Umlauf sind, könnte man folgern, daß das nicht der Fall ist, und daß sie erst später miteinander in Zusammenhang gebracht wurden.

Derselbe Forscher hat im folgenden Jahre sein Studium über die *bua*-Feier fortgesetzt, und die dabei gesammelten Tatsachen veröffentlicht er in einem Aufsatz *De boea' en eenige andere feesten der Toradja's van Rantepao en Makale*.¹ In Pangala (Rantepao) findet diese Zeremonie statt, wenn der Reis auf den Feldern ausgesät wird, und sie geschieht, „um den Reis gut gelingen zu lassen und den Menschen und Tieren Gesundheit zu geben“. Die Art, wie das Fest (das nur von Angesehenen gegeben werden darf) hier verläuft, weicht stark von der bei den Sêko gebräuchlichen ab; aus Kruyts ausführlicher Beschreibung, die wieder nur auf Berichten beruht, erhält man übrigens kein deutliches Bild dieses Ritus. Auch bei diesem Volke ist die *haliang* (hier *totumbang* genannt) eine unentbehrliche Persönlichkeit bei der Zeremonie, aber es ist nie mehr als eine. Die auf ihr lastenden Vorschriften sind hier viel leichter und beschränken sich auf einige Speiseverbote. Tätowierung wird nicht erwähnt. — In Ba'tan ist keine bestimmte Anzahl *totumbang* vorgeschrieben; sie sind auch hier unverheiratete oder wenigstens kinderlose Frauen, und die auf ihnen ruhenden Bestimmungen sind hier wieder viel schwerer: sie müssen ein Jahr lang oder noch länger zu Hause bleiben und dürfen nicht mit Trauernden in Berührung kommen.

In Sa'dan erhielt der Verfasser Auskunft über eine Zeremonie (*marauk*) ganz anderer Art, wobei kein *totumbang* auftritt. Mit der Landwirtschaft hat sie direkt nichts gemein; sie bezweckt mehr allgemein, sich Glück zu sichern. Dieses Fest fängt an mit allerlei Opfern an die Ahnen, wodurch die Möglichkeit geboten wird, in der folgenden Periode (die gewöhnlich einen Monat dauert) von Zeit zu Zeit einen Tanz aufzuführen, der unter gewöhnlichen Umständen verboten ist. Der Schluß der Zeremonie besteht in der Errichtung eines großen, länglichen Steines, den man zuvor dazu ausgewählt hat, auf dem Hofe des Festgebers. Will man nun später aus irgendeinem Grunde den Göttern ein Opfer bringen, so tut man das vorzugsweise bei diesem Stein.

Diesem *marauk* schließt sich ziemlich eng das *ma'lua* an, wie dies in der Landschaft Manipi (Makale) stattfindet, jedoch besteht hier wieder ein deutlicher Zusammenhang mit der Landwirtschaft, und der repräsentative Teil dieses Riten-Komplexes scheint hier mehr in den Vordergrund zu treten. Der Eröffnungsritus besteht wieder in dem Schlachten eines Schweines und eines Huhnes, mit deren Blut man die zu Felde stehenden Knollengewächse bestreicht. Dann kommt eine Periode des Abwartens. Gedeihen die Gewächse gut, so wagt man es, die in anderen

¹ *Tijdschr. v. h. Bataviaasch Gen. v. Kunsten en Wetensch.*, Bd. LX (1921), 45—77; 161—186.

Zeiten verbotenen Handlungen auszuführen. Drei Nächte hintereinander wird im Hause des Festgebers die Trommel geschlagen, und die Frauen singen dazu bestimmte Gesänge; die Männer beteiligen sich nicht daran und sitzen vor dem Hause mit einem Kopfbande, in das die Federn des *bawan*-Vogels gesteckt sind. In den zwei folgenden Monaten findet je drei Nächte lang dieselbe Zeremonie statt. Dann kommt der Schlußritus: nach einem ersten Abend von Reigengesängen erscheinen am zweiten Abend zwei Offizianten, die Büffelhörner auf dem Kopfe befestigt haben und gute Wünsche für den Festgeber und dessen Familie aussprechen. Der dritte Abend ist der Abend des *tangaran*. Das ist eine lange Bambusstange, an der man von oben bis unten einen langen Streifen weißen Baumwollstoff befestigt hat, derart, daß der Stoff die Stange ganz umschließt und ein übriges Stück frei im Winde wehen kann. Wenn es völlig dunkel geworden ist, wird ein Feuer angezündet, und dann erscheinen 10 bis 15 Personen, die mit Golddraht durchwebte Tücher bei sich haben und auch Büffelhörner auf dem Kopf tragen. Sie führen einen Tanz auf und haben zwei *tomaro* bei sich, d. h. Hanswurst, die sich wie Narren anstellen und die Menschen lachen machen. Am nächsten Morgen bringt man den *tangaran* auf eine offene Stelle außerhalb des Dorfes und schlachtet den Göttern noch einige Opfer. Nach Gebrauch wird dieser rituelle Gegenstand nicht vernichtet, sondern sorgfältig aufbewahrt; nur für den nächsten *bua* darf er wieder hervorgeholt werden.

Im Jahre 1920 haben die Herren Kruyt eine Reise nach dem oberen Stromgebiet des Sa'dan-Flusses im Westen von Mittel-Celebes gemacht und zugleich ein Stück von Südost-Celebes besucht, das bisher fast nur durch die Mitteilungen von P. und F. Sarasin (Reisen in Celebes I, 334) bekannt war. Dr. A. C. Kruyt verarbeitete die hier gesammelten Tatsachen in zwei Artikeln: *De Toradja's van de Sa'dan-, Masoepoe- en Mamasa-rivieren*¹ und *Een en ander over de To Laki van Mekongga (Zuidoost-Celebes)*.²

Die Sa'dan-Toradja-Gruppe sieht Dr. Kruyt nicht als eine Einheit an. Er nimmt an, daß von den drei „Ständen“ (*puang*, *to makaka* und *kaunan*) die beiden letztgenannten echte Toradja sind: die *To makaka* sind die Vornehmen, die *kaunan* das gewöhnliche Volk. Die *puang* dagegen, die Herren des Landes, die auf einige Dinge, wie Reis, Büffel und Gold, spezielle Rechte beanspruchen, seien als Nachkommen einer später ins Land gekommenen Rasse anzusehen. Sie sollen auch die streng durch-

¹ *Tijdschr. v. h. Bat. Genootsch. v. Kunsten en Wetensch.* Bd. LXIII (1923), 81—175; 259—356.

² *Ebenda* Bd. LXI (1922), 427—468. — Siehe auch den Reisebericht in *Tijdschr. v. h. Aardrijkskundig Genootschap*, 2e Reeks, Bd. 38, 689—704.

geführte Einteilung der Stände ins Leben gerufen haben und ferner sollen sie einen Sonnenkult mitgebracht haben. Nach den Erzählungen sind ihre Ahnen aus dem Himmel niedergestiegen, und man nimmt tatsächlich an, daß diese legendarischen Personen mit der Sonne in Verbindung stehen; eine die Sonne vorstellende Figur (*barreallo*, d. h. Sonnenaufgang) wird noch heute an den Häusern der *puang* angebracht und bei den Toten aus diesem Stande in Baumwolle und Goldpapier auf die Enden des Skelettpaketes genäht. — Es ist unmöglich, aus den in dieser Hinsicht noch vorläufigen Mitteilungen des Dr. Kruyt festzustellen, inwieweit sich seine Folgerungen als zutreffend erweisen werden; jedenfalls ist es jedoch wahrscheinlich, daß in dieser Einteilung der Stände und allem, was damit zusammenhängt, zugleich Reste einer Klassifikation fortleben, die auf eine alte Clan-Einteilung zurückgeht. Darauf weist auch der kosmogonische Mythos hin (S. 95f.) von „dem Hahn in der Luft“ und „dem aus dem Schaum gebildeten Mädchen“, die Geschwister sind und trotzdem einander heiraten. Dr. Kruyt stellt diese Erzählung mit Recht der in Indonesien allgemein vorkommenden Mythe der Ehe des Firmamentes mit der Erde zur Seite. — In den jetzt geltenden Heiratsbestimmungen ist, wie es scheint, von einer Gruppierung der Individuen in dieser Form nicht mehr viel zu erkennen; man darf überall im Lande eine Frau suchen, sowohl im „Stamme“, wie außerhalb desselben, unter der Bedingung, daß beide Parteien desselben Standes sind und der Grad der Blutsverwandtschaft nicht zu nahe ist. — Sowohl bei Knaben als bei Mädchen werden die Zähne gefeilt, und die Beschneidung findet beim Eintritt der Pubertät statt. Beide Zeremonien gehen inzwischen fast unbemerkt vorüber; bei der Beschneidung wird das Stückchen Holz, welches als Unterlage beim Spalten der Vorhaut gebraucht wird, von einer bestimmten Baumart genommen entsprechend dem Stand, dem der Patient angehört, und für Knaben aus dem *puang*-Geschlecht werden in diese Hölzchen traditionell vorgeschriebene Figuren geschnitzt.

Bezeichnend für diese Toradja ist die hohe Entwicklung ihres Totenkults; auch dabei denkt Dr. Kruyt wieder an äußere Einflüsse. Angehörige des *puang*-Standes werden nie in einem Sarge begraben, sondern in eine große Anzahl Tücher gewickelt. Im Leichenzuge wird ein großes Bild getragen, das man häufig auf ein ebenfalls aus Holz verfertigtes Pferd gesetzt hat, und das anscheinend den gestorbenen *puang* vorstellt. Früher gehörte der Tod eines angesehenen Mannes zu den Begebenheiten, die das Unternehmen einer Kopffagd (für die Beschreibung einer solchen siehe S. 260—274) erforderten.

Die Landwirtschaft bringt zahlreiche religiöse Bräuche mit sich; in verschiedenen Gegenden hat man einen Landbaupriester, der dabei als

Vorgänger auftritt; nur Angehörige bestimmter Familien haben ein Anrecht auf diese Würde. Östlich vom Masupu-Flusse steht in manchen Reisfeldern (meistens nur im Felde des Häuptlings) ein roher Stein in Phallus-Form; vier kleine Steine (seine „Kinder“) stehen um ihn herum. Wenn auf diesen Feldern der Reis reif ist, wird bei diesem Stein ein Opfer gebracht; man sagt, der Stein müsse machen, daß das Gewächs gedeiht. Bei der Ernte muß man stets das Gesicht dem Stein zuwenden. — In einigen Gegenden besteht auch hier ein Zusammenhang zwischen der Landwirtschaft und allerlei Spielen; namentlich dem Schaukelspiel scheint man Bedeutung beizumessen. Wenn die Reiskörner sich zu bilden anfangen, werden die Schaukeln aufgestellt, und besonders an schönen Abenden vergnügen sich Knaben und Mädchen mit diesem Spiel. Ausdrücklich wird dabei angeführt, daß das Spiel dazu geschieht, um die Körner in die Halme zu bringen; sobald die Ernte anfängt, hört dieses Spiel auf.

Die To Laki, über die der zweite der obengenannten Artikel handelt, gehören, wie Dr. Kruyt erfuhr, zu den To Mori; sie müssen also von Norden nach Süden ziehend in ihre jetzigen Wohnsitze gelangt sein. Der Besuch bei diesem Volke ist sehr kurz gewesen; die Angaben, die der Verfasser über die Gesellschaftsordnung sammeln konnte, sind daher auch, wie er selbst zugibt, unvollständig und müssen noch nachgeprüft werden. Es sind jedoch bereits genügend Anzeichen vorhanden, daß man folgern darf, daß sich der heutige Zustand aus einer alten Verteilung in matrilaterale Gruppen entwickelt hat. Auch jetzt bleibt ein junges Paar, nachdem der Brautschatz bezahlt ist, oft noch in einem Teil des elterlichen Hauses wohnen; der Mann ist wohl frei, ein eigenes Haus zu bauen, jedoch nur in dem Dorf, in dem die Frau zu Hause ist. Ist der Mann aus einem anderen Ort, und will er seine Frau dorthin bringen, so kann das nur geschehen, wenn die Frau selbst, ihre nächsten Verwandten und die Ältesten des Dorfes damit einverstanden sind. Erhält er diese Zustimmung nicht, so erfordert das Gewohnheitsrecht, daß die Familie in dem Wohnort der Frau bleibt. — Wie in einem derartigen Milieu zu erwarten ist, besteht eine große Inzest-Furcht; nach einer Heirat zwischen zwei Personen, die zu nahe miteinander verwandt sind, erwartet man allerlei Unfälle: große Trockenheit, schweren Regen, Krankheit usw. Man bringt dann gewöhnlich ein Opfer, welches aus einem weißen Büffel und einem Hund besteht. Dieses letztere Tier nimmt bei den rituellen Bräuchen dieser Bevölkerung eine merkwürdige und hervorragende Stellung ein, wenn auch — unter mohammedanischem Einfluß — an vielen Orten das Hundopfer abgeschafft wurde. Den Bewohnern des eigentlichen Mekongga-Gebietes ist das Töten des Hundes verboten; wenn nun ein Hundopfer gebracht werden muß, so wird

jemand aus La'iwui eingeladen (nördlich vom To Laki-Gebiet), und dieser wird dann zeremoniell mit Kopftuch und Jacke aus Baumrinde und einem kupfernen Halsring bekleidet. Die To Laki außerhalb des Mekongga-Gebietes töten dagegen wohl den Hund, und sie tun das bei verschiedenen Gelegenheiten. In Walatoma und weiter im Kendari-Gebiet tötet man u. a. einen Hund beim Pflanzen des Reises; man begräbt das Tier in einem vorher auf dem Felde gemachten Loch und macht an dieser Stelle vier oder fünf Pflanzlöcher, in die man Reiskörner legt. Die daraus entkeimenden Pflanzen tragen den Namen „Reisseele“; später, bei der Ernte, werden diese Ähren zuletzt geschnitten. Es kommt auch wohl vor, daß man einen toten Hund, auch wenn er nicht in einer rituellen Zeremonie gestorben ist, einigermaßen feierlich, in ein Stück weißen Baumwollstoff gewickelt, begräbt.

Zahnmuldation ist allgemeiner Brauch; ebenso die Tätowierung: Knaben und Mädchen verrichten diese Operation an einander, auf Armen und Beinen und auf der Brust. Religiöse Bedeutung hat dies jetzt nicht mehr, man tut es nur noch, „um sich hübsch zu machen“.

Ausführlicher und in mancher Hinsicht genauer unterrichtet sind wir über die mit den To Laki verwandte Bevölkerung des östlichen Teiles von Zentral-Celebes, oder besser gesagt, über einen kleinen Teil dieser Stämme, der in Tinompo wohnt. Der Missionar J. Kruyt, der mehrere Jahre unter dieser Bevölkerung arbeitete und ihre Sprache vollkommen beherrscht, veröffentlichte über dieselbe eine Abhandlung *De Moriërs van Tinompo*.¹ Selbstverständlich haben die unter solchen Umständen gesammelten Angaben höheren Wert als die anderswo bei einem kurzen Besuch erhaltenen Auskünfte. Vieles von dem, was Herr Kruyt beschreibt (wie das große und das kleine Totenfest z. B.) hat er selbst gesehen; andere Dinge weiß auch er nur vom Hörensagen (so war bei seiner Ankunft alles, was mit der Kopfjagd und der Kriegführung zusammenhing, bereits verschwunden; einen Tempel hat er nicht mehr vorgefunden, und die Priesterinnen hat er nicht mehr in Funktion gesehen), in letzterem Falle stammen seine Mitteilungen jedoch von Personen her, deren Urteilsfähigkeit und Verlässlichkeit er vorher hat untersuchen können. Die Abhandlung hat daher großen Wert, wahrscheinlich auch für ein größeres Gebiet als das, worauf sie sich, streng genommen, bezieht.

Die Morier sind keine Toradja; von diesen letzteren unterscheiden sie sich sowohl durch Sprache wie durch ihr Äußeres. Sie sind in zahlreiche Gruppen eingeteilt, deren Ursprung noch nicht festgestellt worden

¹ *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde v. Ned. Indië*, Bd. 80 (1924), 33—213.

ist und wahrscheinlich auch nicht zweifellos festzustellen ist; Herr Kruyt spricht einmal von „Stämmen“, ein anderes Mal von „Clans“; der letztere Name wird wohl der richtigere sein. Die Alternative Endogamie-Exogamie ist auf die heutigen Verhältnisse nicht anzuwenden; die Heiratsordnung wird hauptsächlich von den „Ständen“ beherrscht. Man heiratet gewöhnlich — doch durchaus nicht immer — in seinem eigenen Stande; als Blutschande wird nur die Heirat zwischen Bruder und Schwester und zwischen Cousin und Cousine angesehen. Wie dies auch bei den To Laki der Fall ist, wohnt der Mann anfänglich bei der Frau; er arbeitet mit und für die Schwiegereltern, erst nach einigen Jahren gründet er eine eigene Familie. Stammt der Mann aus einem anderen Dorf, so kommt es bisweilen nach Beratung mit der Familie der Frau und mit deren Einwilligung dazu, daß er mit Frau und Kindern in sein eigenes Dorf zurückkehrt. Die Eheschließung ist sehr einfach und besteht eigentlich nur darin, daß der Bräutigam zum Hause der Braut geführt und da hineingeleitet wird. Wenn nun der Zug des Bräutigams unterwegs ist, beeilt sich der jüngere Teil der Familie der Frau, mit einer Schnur, einer Bambusstange oder einem anderen Stock den Weg zu versperren. Der Bräutigam wird mit den Seinigen erst zugelassen, wenn er für seinen Durchzug bezahlt hat. Was und wieviel er gibt, ist nicht an feste Regeln gebunden; manchmal sind es Lappen Baumwollstoff, in der letzten Zeit meistens Geld.

Es bestehen zwei Stände: das gewöhnliche Volk (die Freien) und die Häuptlinge. Bei den letzteren unterscheidet man jedoch wieder verschiedene Kategorien, deren gegenseitiges Verhältnis nicht ganz deutlich ist. Zuerst sind da die *mokole*, die eigentlichen Fürsten. Die Stellung eines *mokole* ist sehr merkwürdig: theoretisch ist er der Herr des Landes, doch eigentlich steht er außerhalb der Gemeinschaft seiner Untertanen. Jeder „Stamm“ oder „Clan“ hat seinen eigenen Häuptling und seine Ältesten, die in ihrem eigenen Kreis, ohne Rücksicht auf den *mokole*, alle Angelegenheiten ordnen; sogar die Entscheidung über Krieg oder Frieden liegt in ihren Händen. Unter diesen niedrigeren Würdenträgern gelten die *karua* wieder als die vornehmsten; sie wurden jedoch überholt von einem jung auf gekommenen, sehr energischen Häuptlingsgeschlechte, den *bonto*, die sich scheinbar unter die *mokole* stellten, jedoch in Wirklichkeit diesen mehr und mehr zur Seite traten. — Ein *mokole* gilt essentiell für ein anderes Wesen als jeder andere Morier, und die auf diesen sich beziehenden Vorschriften weichen in mancher Hinsicht von den gebräuchlichen ab: bei der Heirat zahlt er z. B. keinen Brautscatz, und in seinem Geschlechte ist die Ehe zwischen Cousin und Cousine, wenigstens nach einem befreienden Ritus, erlaubt. Diese besondere Stellung wird dadurch motiviert, daß die *mokole* ursprünglich

aus dem Himmel gekommen sein sollen. Nach den Erzählungen ist nämlich der erste *mokole* nicht wie ein gewöhnlicher Mensch entstanden; er wird entweder in einer nicht näher erklärten geheimnisvollen Weise geboren, oder er kommt aus einem aus der Erde entsprossenden Bambuschößling, der immer dicker wird und schließlich platzt. — Aus allerlei Tatsachen, die der Verfasser über diesen Gegenstand sammelte, zeigt er (S. 56), daß man annehmen darf, daß in Mori von jeher zwei miteinander verwandte, nebeneinander stehende *mokole*-Geschlechter gewesen sind, von denen das von Wowontuko-Ngusambatu für älter gilt als das von Pa'antoule-Petasia. Bringt man nun hiermit einige höchst wichtige und sehr charakteristische Mythen in Zusammenhang, die der Verfasser ausführlich mitteilt (S. 41f., 112), so erhält man den Eindruck, daß es vorläufig keineswegs als unwahrscheinlich anzusehen ist, daß in diesen beiden, von alters her hochverehrten, doch tatsächlich ganz in den Hintergrund gedrängten Fürstengeschlechtern eine uralte Zweiteilung des Stammes gerade noch fortbesteht.

Mit dem Namen *mokole* werden nicht nur irdische Machthaber angedeutet; auch die Himmelbewohner (*lakumoa*) haben ihre *mokole*, vier an der Zahl; und diese sind eigentlich die einzigen Götterfiguren, die der Morier beim Namen kennt. Um mit den *lakumoa* in Kontakt zu kommen, bedarf man der Hilfe von Priestern, und besonders versteht es die Priesterin (*wurake*), zum Himmel aufzusteigen. Ihre Vermittlung wird hauptsächlich bei zwei Zeremonien in Anspruch genommen, nämlich beim *mekukumbu*, d. h. dem gewöhnlichen schamanistischen Brauch, um die geraubte Seele eines Kranken aus dem Himmel zurückzuholen, und bei dem viel interessanteren *mompokowurake*, das ganz den Charakter einer Mädchen-Initiation trägt und in mancher Hinsicht Übereinstimmung mit dem *ma'bu* von West-Zentralcebes zeigt. Diese Festlichkeit wird nur für Mädchen veranstaltet, nie für Knaben; die Veranlassung ist häufig die Krankheit eines Mädchens, jedoch auch für normale gesunde Mädchen wird sie wohl gegeben; der Zweck ist die Erhöhung der Lebenskraft der Mädchen, die Sicherung ihrer Gesundheit und eines langen Lebens. Die Kinder müssen während des Ritus eine besondere Kleidung tragen, die aus geklopfter Baumrinde verfertigt ist, und werden während der ganzen Zeit mit dem Namen *wurake* angedeutet, der gewöhnlich „Priesterin“ bedeutet; die officierende Priesterin, die die Zeremonie leitet, heißt *wurake pu'u*. Die Hauptmomente des Festes sind folgende: Eine Eröffnungsfeier, ungefähr gleich dem *makukumbu*, findet im Vorraum, hinter einem Vorhang von geklopfter Baumrinde statt. Inzwischen hat im Innern des Hauses ein alter Mann (für junge Männer ist diese Arbeit verboten) ein abgeschlossenes Zimmerchen gemacht, und nach einer neuen einleitenden Zeremonie (eine

schweigend genossene Mahlzeit, ausschließlich aus Reis bestehend) zieht sich die Priesterin mit den *wurake* darin zurück. Jedes Mädchen erhält bei dieser Gelegenheit ein sogenanntes *woka*, das ist ein schachtelähnlicher Gegenstand aus Baumrinde mit einer Quaste von herabhängenden Streifen. Die *wurake* bleiben nun vier Tage und vier Nächte ununterbrochen in diesem abgeschlossenen Raum; sie tun dort nichts, dürfen jedoch von keinem Manne gesehen werden. Nur die Priesterin und ihre Helferinnen haben freien Zutritt. Draußen wird — wiederum nur von alten Männern — unaufhörlich auf Trommeln und Gongs geschlagen, während die Frauen im Vorraum Tänze aufführen. Am Ende des vierten Tages wird das Fest mit einem Opfer von Schweinen beschlossen, jedoch vorher müssen die *wurake* noch zwei Zeremonien durchmachen. Auf dem Hof wird ein Apparat angefertigt (*matantaa*), der aus zwei Brettern besteht, die mit einem kleinen Zwischenraum nebeneinandergestellt werden. Zwischen diese Bretter legt man ein Schweinchen und klemmt ein Schwert in horizontaler Richtung so ein, daß die scharfe Seite nach oben gekehrt ist und ungefähr auf gleicher Höhe mit dem oberen Rande der Bretter ist. Die *wurake* steigen nun vom Hause in den Hof hinab (in Tinompo dürfen sie gehen, anderswo werden sie getragen) und begeben sich nach der *matantaa*, wo sie einen Tanz aufführen, an dem weiter niemand sich beteiligen darf. Sie streichen dabei mit den Füßen über den Rand der Bretter, so daß sie mit den Fußsohlen auch leicht die Schärfe des Schwertes berühren. Wird ein Mädchen dabei verwundet, so ist das für sie ein schlechtes Zeichen. Nach vier Umgängen wird das Schweinchen getötet; die Leiterin der Zeremonie darf es mit nach Hause nehmen, sie und auch andere ältere Frauen dürfen von dem Fleisch essen; junge Frauen würden krank davon werden, und für Männer ist es absolut verbotene Speise. — Darauf nehmen die *wurake* ein rituelles Bad im Flusse, und wenn sie von dort nach Hause gehen wollen, bekommen sie in eine Hand ein Bündel *Dracaena*-Blätter und in die andere einen breiten weißen Streifen geklopfte Baumrinde von ungefähr einem Meter Länge. Dann springen unerwartet einige Männer aus einem Versteck hervor und lassen sich von den Mädchen mit diesem Streifen tüchtig prügeln; zuletzt erhalten sie diese zum Geschenk und lassen daraus kleine Gebrauchsgegenstände anfertigen. Jedes Mädchen nimmt nun ihr *woka* mit nach Hause und hängt es dort auf; offenbar nimmt man ein sehr inniges religiöses Verhältnis zwischen einer Frau und ihrem *woka* an; sie verwahrt dieses ihr ganzes Leben lang, und bei Krankheiten opfert sie ihm. Wenn ein *woka* z. B. bei Brand verloren geht, dann wird man so schnell wie möglich für die Frau ein *wurake*-Fest veranstalten, um ihr ein neues *woka* zu besorgen.

Den Begriffen der Morier in bezug auf die „Seele“ fehlt jede genaue Umschreibung; verschiedene Benennungen werden angewandt, bei denen man vergeblich ein System sucht. Der Teil des Menschen, der nach dem Tode weiterlebt, heißt *onitu*; ist jedoch die Seele einmal im Seelenlande angekommen, dann heißt sie *tanuana*; jedoch auch Geister, die niemals Menschen waren, nennt man *onitu*. Bemerkenswert ist, daß die hohen Götter, die *lahumoa*, weder *onitu* noch *tanuana* genannt werden, sie sind anscheinend etwas Besonderes und nehmen eine eigene Stelle ein. Die menschliche Seele bleibt nach dem Tode nicht „ewig“ im Leben, sie stirbt neunmal und geht schließlich in Wolken über und verschwindet.

Alle Stände gebrauchen für die Leichenbestattung einen Sarg, ein „Fahrzeug für den Toten“, außer für Personen, die auf der Kopfjagd getötet wurden, Pockenranke und totgeborene Kinder. Die Särge für gewöhnliche Menschen werden auf ein Gerüst gestellt oder in Leichenhäuschen beigesetzt; Mitglieder des *mokole*-Geschlechtes werden dagegen stets begraben. Auch in anderer Hinsicht weicht die Leichenbestattung eines *mokole* von einer anderen ab: bevor das Begräbnis eines *mokole* stattfinden kann, müssen von bestimmten Bevölkerungsgruppen (deren Art und Bedeutung noch nicht festgestellt ist) feste, durch Überlieferung geregelte Beiträge geliefert werden; eine Gruppe gibt z. B. gestampften Reis, andere wieder Büffel, Hühner, geklopfte Baumrinde usw. Eine der Abteilungen hat die feste Aufgabe, eine lebensgroße hölzerne Puppe (*misa*) anzufertigen, die auf dem Grabe aufgestellt wird. Da diese Vorbereitungen einige Zeit (meistens verschiedene Monate) dauern, findet erst ein vorläufiges Begräbnis statt; wenn dann der Sarg ins Grab niedergelassen ist, wird dieses noch nicht mit Erde gefüllt, sondern man baut darüber ein Häuschen, in welchem zehn Sklaven des *mokole* (2 Frauen, 8 Männer) die Wache halten. Auch diese Wächter heißen *onitu*, und sie sind allerlei Bestimmungen unterworfen. Erst wenn alle Beiträge eingekommen sind, kann die Grube angefüllt werden. Wie früher diese Feier verlief, weiß man nicht mehr; jetzt bildet das Rezitieren von Koran-Sprüchen durch einen mohammedanischen Priester den Kern der Zeremonie. Die gelieferten Büffel werden geschlachtet, und jede der Gruppen, die Beiträge geliefert haben, erhält ihren festen Teil. Die Leichenwache wird aufgehoben, und an Stelle derselben wird nun die *misa* auf das Grab gestellt. — Bei Verstorbenen, die keine *mokole* sind, wird (soweit sich aus den nicht ganz deutlichen Mitteilungen ergibt) diese Begräbnisfeierlichkeit durch das sogenannte kleine Totenfest ersetzt, mit dem man bezweckt, die Seelen der Verstorbenen aus der Gemeinschaft der Lebenden loszumachen und ins Totenreich hinüberzubringen. Man nimmt die Gebeine aus dem Sarg, reinigt sie und bindet sie zu einem Bündelchen zusammen; nachdem man ein Speiseopfer ge-

bracht hat, führt man die Gebeine in einigen Etappen aus der Niederlassung heraus und legt sie in ein Kistchen, das unter einen überhängenden Stein oder in eine Felsspalte geschoben wird. Je nachdem einer im Leben eine höhere Stellung bekleidete, werden mehr Maßnahmen getroffen und geht es in langsamerem Tempo. Betrifft es eine sehr angesehene Person, dann wird das ganze Ritual sehr ausgedehnt; man macht dann aus den Gebeinen (indem man sie mit Geweben umwickelt) eine Puppe, die mit Zieraten behängt wird, und auf die man den mit einem weißen Tuch überzogenen Schädel stellt. — Durch das später folgende „große“ Totenfest (*woke*) werden die Lebenden und die Toten zeitweilig wieder miteinander in Verbindung gebracht; man erwartet davon für Menschen, Tiere und Pflanzen einen günstigen Einfluß, und speziell das Gelingen der Reisernte. Dieses Fest dauert mehrere Monate, erfordert eine lange Vorbereitung und verursacht dadurch große Kosten; nur ein Vornehmer kann es veranstalten. Wieder werden die Gebeine hervorgeholt, und wie beim kleinen Totenfest macht man Puppen daraus; bei einigen Gruppen nimmt man nur den Schädel und macht den Rumpf von Holz. Die Gebeine von Mitgliedern der *mokole*-Geschlechter werden nicht ausgegraben; diese beteiligen sich an dem Ritus durch das Holzbild, das auf dem Grabe aufgestellt ist. Nach Beendigung des *woke* werden die Gebeine wieder in die Kistchen gelegt. Selbstverständlich kann dieses Fest für einen und denselben Toten mehrere Male gefeiert werden.

Kleine Sunda-Inseln.

Bali. Bei den indonesischen Völkern, die mehr oder weniger den Einfluß fremder Religionen erfahren haben — und das ist fast überall der Fall — ist das Trennen eigener und fremder Elemente in den religiösen Begriffen und Gebräuchen ein Problem für sich, das meist schwer, oft überhaupt nicht zu lösen ist. Das Studium einer Besonderheit in den auf Bali herrschenden Begriffen lieferte Dr. H. H. Juynboll das Material zu einer kurzen Abhandlung: Die Hölle und die Höllenstrafen nach dem Volksglauben auf Bali.¹ Er gibt darin eine Auseinandersetzung des Volksglaubens betreffs der Hölle, wie sich dieser in der balinesischen Literatur äußert, und nachdem er diesen mit den hinduistischen und buddhistischen Begriffen in Britisch-Indien, Tibet und China verglichen hat, weist er darauf hin, daß im Gegensatz zu den Hindu die Balier nur eine einzige Hölle zu kennen scheinen, wenn dieselbe auch in verschiedene Abteilungen getrennt ist, und daß die Klassifikation sowohl der Missetaten, als auch der Strafen stark abweicht von

¹ *Baeßler-Archiv*, Bd. IV (1914), 78—86.

den diesbezüglichen vorderindischen Vorstellungen. Jedes Vergehen wird von einem bestimmten Ungeheuer gestraft, welches fest damit beauftragt ist, und diese Dämonen tragen rein balinesische, nicht indische Namen.

Flores. Der westliche Teil dieser Insel gehört noch immer zu den ethnographisch am wenigsten bekannten Teilen des Archipels. Über das Volk der Manggerai, das hier im zentralen Berglande wohnt und in Bezug auf seine materielle Kultur noch sehr primitiv ist, sammelte H. B. Stapel einige Angaben, die von ihm in einem Artikel *Het Manggeraische Volk (West-Flores)*¹ verarbeitet wurden. Betreffs Struktur der Gesellschaft wird darin wenig mitgeteilt, jedoch scheint es, daß die soziale Einheit hier identisch ist mit der Niederlassung; und aus der Tatsache, daß ein Knabe ein „bleibender Mensch“ und ein Mädchen ein „ausgehender Mensch“ genannt wird (womit man auf den Umstand hinweist, daß ein Mädchen bei der Heirat das Dorf verläßt, während der junge Mann in seiner Niederlassung bleibt und mit seiner Frau einen Raum in der elterlichen Wohnung bezieht), darf man wohl schließen, daß das Dorf eine exogame Gruppe bildet mit wahrscheinlich vaterseitiger Verwandtschaft. — Die Seelen der Verstorbenen genießen eine gewisse Verehrung, jedoch kennt man auch ein höheres Wesen (Muri Kraëng genannt), das man sich als Zweieinheit denkt; es besteht aus zwei Wesen, die im Eheverhältnis zueinander stehen: die männliche Hälfte heißt *langit* (Himmel), die weibliche *alang* (Erde). Durch die eheliche Verbindung dieser Wesen entsteht Regen und wird die Erde befruchtet, wodurch sie Kinder (die Feldfrüchte und Obstbäume) hervorbringt. — Einige Niederlassungen haben Verbotsbestimmungen bezüglich des Genusses des Fleisches von Büffeln und Stachelschweinen; nach den Legenden, mit denen man diese Vorschriften motiviert, nimmt man an, daß diese Tiere entweder selbst die Ahnen dieser Gruppen sind oder diesen Ahnen wichtige Dienste geleistet haben.

Auch über die östlich von den Manggeraiern wohnenden Ngadanesen ist noch wenig bekannt; ein Artikel von J. A. van Staveren, *De Rokka's van Midden-Flores*² gibt jetzt einige Auskunft. Dieser Stamm besteht aus 12 Abteilungen (*isi*), die wiederum in 141 Unterabteilungen (*woi*) zerfallen. Den *woi* bezeichnet der Verfasser als Verwandtengruppe, er hat keine lokalen Grenzen; gewöhnlich wohnen in jeder Niederlassung Mitglieder verschiedener *woi* durcheinander. Bemerkenswert ist, daß bei diesen Ngadanesen, die sehr isoliert wohnen und auf einer niedrigen Kulturstufe stehen geblieben sind, von Exogamie nicht mehr die Rede

¹ *Tijdschr. v. h. Bat. Genootschap. v. Kunsten en Wetensch.*, Bd. LVI (1914), 149—187.

² *Ebenda*, Bd. LVII (1916), 117—175.

zu sein scheint. Die Heirat ist jetzt sowohl im als außerhalb des *woi* gestattet; heiratet man außerhalb des *woi*, so tritt die Frau zur Gruppe des Mannes über und auch die Kinder gehören dazu. — Die individuelle Seele heißt *mai*, und das ist gleichzeitig der allgemeine Name für „Geist“. Man unterscheidet zwischen den Seelen der kürzlich Verstorbenen und der Ahnen. Die ersteren werden im Hause von der Familie verehrt; der Kult der *mai* der Ahnen ist eine Angelegenheit der *woi*, und erfordert die Errichtung eines *nadu* und eines *baka*. Der *nadu* ist ein schwerer, oft kunstvoll bearbeiteter Pfahl, der oben in einer Gabel endet; er trägt ein kegelförmiges Dach von Schilfgras, auf dem sich oft ein roh aus Stroh verfertigtes Bild eines bewaffneten Mannes befindet; am Fuße des Pfahles sind flache Steine aufgehäuft. In einiger Entfernung, doch auch noch mitten in der Niederlassung, steht der *baka*, d. h. ein kleines Häuschen von gewöhnlicher Form, dessen Bretter oft mit schöner Schnitzarbeit verziert sind. Der *nadu* ist der Ahnherr der Gruppe; er wird benutzt zum Festbinden der Büffel, die von den *woi*-Genossen geopfert werden; ein Teil des Blutes dieser Tiere wird immer an den Pfahl gestrichen. Andere Tiere als Büffel dürfen nicht bei diesem Pfahl geopfert werden. Der *baka* ist der Ort, wo die Ahnfrau verehrt wird, und das geschieht durch Opfer von Schweine- und Hühnerfleisch. Einen Rest des alten Solidaritätsgefühls der verschiedenen *woi* findet man in dem Brauch, daß jemand, der ein Fest gibt, sobald er dem *nadu* und *baku* seines eigenen *woi* geopfert hat, all den anderen *nadu* und *baka* in der Niederlassung eine Gabe sendet. — Beschneidung war früher allgemein, besteht jedoch jetzt nicht mehr; die Handlung geschah in verhältnismäßig spätem Alter (etwa 18 Jahre) und zwar zu gleicher Zeit für alle Jünglinge einer Niederlassung, an einem entlegenen Ort, wo sie solange blieben, bis sie ungefähr geheilt waren. — Zahnmitilation und Schwarzfärbung der Zähne ist noch in Gebrauch; sie geschieht gleich nach der Heirat, und bei Frauen ist die Bearbeitung viel ernsterer Art als bei Männern.

Bei dem Stamme der *Nageh* heißt der Pfahl, der das Symbol des männlichen Ahnen des *woi* ist: *peo*, und der *baka* wird hier *sao hēda* genannt. In einem kurzen Aufsatz: *Een offerfeest by den Nagehstam op Flores*¹ beschreibt Freiherr B. C. M. M. van Suchtelen die Zeremonien bei der Errichtung eines neuen *peo* in der Niederlassung Rindu, denen er beiwohnte. Den Höhepunkt dieses Festes bildeten Stiergefechte, für welche von den *woi*-Genossen 183 Büffel zusammengebracht waren. Der Mittelpunkt des Dorfes, wo sich der *peo* und der *sao hēda*

¹ *Tijdschr. v. h. Batav. Genootsch. v. Kunsten en Wetensch.* Bd. LIX (1919 bis 1921), 191—201.

befanden, war umzäunt, und es waren ringsherum für die Zuschauer Tribünen aufgebaut. Einer nach dem andern, auch wohl 2, 3 oder 4 Stück zugleich, wurden die Büffel von ihren Eigentümern auf den Kampfplatz geführt, an dem *peo* festgebunden und den Ahnen durch Bestreuen mit Reiskörnern und einem Ei als Opfer geweiht. Dann wurden die Tiere losgelassen, gereizt und von jedem männlichen Festgänger, der Lust dazu hatte, bekämpft und schließlich getötet. Die Leichen müssen auf dem Kampfplatz am Zaun liegen bleiben, bis alle Tiere getötet sind; es ist nämlich streng *tabu*, das Fleisch dieser Tiere zu genießen, bevor das Fest ganz beendet ist. Auch die Eigentümer der Tiere haben bestimmte Verpflichtungen: sie dürfen z. B. nicht schlafen, bevor die ihnen gehörenden Tiere getötet sind. In den Häusern um den Kampfplatz herum darf kein Feuer brennen; man ißt in dieser Zeit nur kalte Speisen. Nur auf dem offenen Kampfplatz brennen große Feuer. Gewöhnlich dauert das Fest drei Tage; jeden Mittag gegen 5 Uhr hört das Gefecht auf, und dann fangen mitten zwischen den Tierleichen die reich geschmückten Männer und Frauen an, unter Führung des Priesters teils ernste, teils komische Tänze aufzuführen.

Der Bevölkerung des Mittelteiles dieser Insel hat derselbe Verfasser eine ausgedehnte Untersuchung gewidmet, deren Resultate er mitteilt in einer Publikation Endeher (Flores).¹ Auch hier besteht die Gesellschaft aus einer bestimmten Anzahl exogamer Gruppen, die sich anscheinend in einem Übergangsstadium von rein genealogischen zu lokalen Abteilungen befinden; das genealogische Element ist jedoch noch vorherrschend. Die Verwandtschaftstitulatur ist noch stark klassifizierend; Heirat in der Gruppe gilt als Inzest. Durch ihre Heirat tritt die Frau aus dem Verband ihrer genealogischen Gruppe aus; die Kinder gehören zur Abteilung des Vaters. Trotzdem besteht ein Heiratsverbot zwischen Schwesterkindern.

In ihren religiösen Begriffen sind die Endeher, wenn auch an der Küste Islam-Einfluß merkbar ist, noch völlig Animisten geblieben. Neben dem Kult der gestorbenen Familienmitglieder, der in täglichen Gebräuchen von jeder Familie gesondert geübt wird, besteht für jede der obengenannten Gruppen eine kollektive Verehrung des mythischen Ahnenpaares. In Ost-Endeher haben diese als Götter angesehenen Figuren einen festen Wohnsitz, wo man ihnen opfert, den sogenannten *sao hēda*, das Geisterhaus. Dieser *sao hēda* ist nicht, wie z. B. bei den Nageh, ausschließlich der Verbleib der Ahnfrau, sondern beider Ahnen. Ein Gegenstand wie der obengenannte *peo* oder *nadu* besteht nicht. In dem

¹ *Mededeelingen van het Bureau voor de bestuurszaken der buitengewesten, bewerkt door het Encyclopaedisch Bureau; Lief. XXVI (1921).*

sao hëda stehen zwei Holzbilder, ein männliches und ein weibliches; man glaubt, daß die Geister der beiden Ahnen des Stammes hier immerfort zeitweise niedersteigen. — Zwischen gewissen Familien und bestimmten Pflanzen und Tiersorten besteht ein sehr inniges Verhältnis, das sich in bestimmten Verbotsbestimmungen äußert; Mitglieder dieser Familien dürfen z. B. den Namen dieser Pflanzen und Tiere nicht aussprechen und sie nicht als Speise genießen; auch kommt es wohl vor, daß sie mit diesen Gewächsen bestellte Felder nicht betreten dürfen. In diesem Zusammenhang ist es vielleicht interessant, darauf hinzuweisen, daß die sogenannten *sao hëda*, die speziell dem Dienste dieser Ahnen gewidmet sind, mit allerlei Abbildungen von Tieren, wie Krokodile, Eidechsen, Schlangen, Vögel, Frösche, Seepferdchen usw. verziert sind. — Inzwischen scheint es mit dem Kult der Ahnen in den *sao hëda* allmählich abwärts zu gehen; an manchen Orten befinden sich die „Geisterhäuser“ in vernachlässigtem Zustande. Immer mehr ändert (oder richtiger spezialisiert) sich dieser Ahnendienst in eine Verehrung von Sonne und Mond. Dem *Wura-Rëra*, d. h. Mond-Sonne, werden auf dazu bestimmten Pfählchen Opfer gebracht, um Kindersegen zu erlangen, und bei Landwirtschaftsfeiern.

Tätowierung kommt wenig vor. Zahnfeilung und Beschneidung sind allgemein; diese letztere Behandlung wird bei der nichtmoslemischen Bevölkerung nur bei Knaben angewandt. Die Zahnfeilung hat ihren ursprünglichen Charakter einer Krisis-Zeremonie hier noch sehr deutlich bewahrt; sie hat noch voll und ganz die Bedeutung einer Einführung in einen heiratsfähigen Stand. Bei einem Mädchen findet sie sofort nach den ersten menses statt, und der Behandelnde ist verpflichtet, zuerst die Frage an sie zu richten: „Willst du bald einen Mann bekommen?“ Erst nach einer Bejahung kann mit dem Feilen angefangen werden. — Die gewöhnliche Leichenbestattung ist diese, daß man die Leichen in Tücher wickelt und dann begräbt. Man kann jedoch auch einen *leda* daraus machen. Dabei wird die Leiche in gestreckter Haltung kunstvoll in eine Zusammensetzung von Geweben und Palmblättern eingepackt, die fast keinen Geruch durchläßt; solch ein *leda* wird dann in einen Baum gehängt oder in einen Sarg (dem man mehr oder weniger die Gestalt eines Bootes oder eines Pferdes gegeben hat) gelegt und in der Niederlassung aufgestellt. — Der Verfasser teilt schließlich (S. 155 f.) einige von ihm gesammelte Mythen und Legenden mit, unter denen auch kosmogonische Erzählungen sind. Sie sind gleicher Art wie überall im ganzen Archipel und verraten noch deutlich eine primitive Klassifikation; bei manchen ist die totemistische Färbung unverkennbar.

Sumba. Im Jahre 1920 hat Dr. A. C. Kruyt eine Reise durch den Timor-Archipel unternommen, bei welcher er Material für einige Publi-

kationen über die Bewohner dieser Inselwelt gesammelt hat. Der Besuch auf Sumba ist nur ein flüchtiger gewesen und hat sich auf den westlichen und den zentralen Teil dieser Insel beschränkt, aber trotzdem ist er, dank der Hilfe des seit langer Zeit dort verweilenden Missionars D. K. Wielenga, imstande gewesen, in seiner ausgedehnten Abhandlung *De Soembaneezen*¹ wichtiges mitzuteilen. Westsumba weicht insofern von dem Rest der Insel ab, als hier die ursprüngliche demokratische Gesellschaftsordnung am besten erhalten ist, während in den verschiedenen Landschaften von Mittel- und Ostsumba sich eine Fürstentum entwickelt hat. In den letzteren kleinen Reichen hat man gewöhnlich zwei Machthaber, nämlich ein geistliches Oberhaupt, den sogenannten Behüter der *marapu* (d. h. allerlei alte Gegenstände, die als Reliquien des Ahnen angesehen werden), und daneben einen weltlichen Machthaber. Der erstere gilt für den ältesten und vornehmsten, der andere ist der jüngere. Pastor Wielenga und Dr. Kruyt sind der Ansicht, daß diese letztere Auffassung tatsächlich nur als ein Nachklang historischer Ereignisse anzusehen ist: in dem geistlichen Oberhaupte sehen sie den ursprünglichen Besetzer und also auch Besitzer des Bodens; der andere soll erst später gekommen sein und mit Genehmigung des älteren Oberhauptes einen Teil des Landes zum Wohnsitz erhalten, oder sich diesen erobert haben. Es ist schwer zu beurteilen, welche Bedeutung man äußeren Einflüssen auf die Zustände in Ostsumba beimessen darf, doch ist es jedenfalls kaum zweifelhaft, daß das Nebeneinanderbestehen der beiden Machthaber und der in dieser Hinsicht geltende Würdigungsunterschied nicht ohne weiteres vorausgesetzten ausländischen Faktoren zuzuschreiben ist. Zahlreiche Erscheinungen weisen darauf hin, daß eine Zweiteilung in ganz Sumba heimisch gewesen ist; wie Dr. Kruyt selbst mitteilt, bestehen auch in Westsumba alle Landschaften aus zwei Teilen. Dr. Kruyt will jedoch in dieser letzteren Einteilung etwas ganz anderes sehen als in der Ostsumbas; die Zweiteilung von Westsumba ist, wie er bemerkt, nur eine „Stammesunterscheidung“ (womit er wahrscheinlich eine Einteilung in zwei Stammhälften meint), und er ist — doch wohl ohne Grund — der Ansicht, daß hierzu die Prädikate „jünger“ und „älter“ nicht passen würden, und daß sie keinen Einfluß haben kann auf das größere oder geringere Ansehen der Oberhäupter beider Teile.

Die religiöse Verehrung richtet sich auf Sumba an die *marapu*, mit welchem Namen der Sumbanese alle unsichtbaren geistigen Mächte andeutet und zugleich die Mittel, durch die er mit ihnen in Verbindung tritt. Von einem höheren Wesen, das alles geschaffen hat und erhält,

¹ *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde v. Ned. Indië*, Bd. 78 (1922), 466—608.

hat man nur einen verschwommenen Begriff, und im gewöhnlichen Leben spielt diese Figur keine Rolle. Dr. Kruyts Versuche, hierüber etwas näheres zu erfahren, sind erfolglos geblieben; aus dem in Westsumba gebräuchlichen Namen (*Ina Kalada - Ama Kalada* = Großvater-Großmutter) zeigt sich jedoch, daß man sich auch hier dieses Wesen als eine Zweieinheit vorstellt. — Man unterscheidet zwei Sorten *marapu*. Zuerst die *marapu* der Familie im engeren und weiteren Sinne, d. h. die Geister der verstorbenen Verwandten; das Mittel, um mit diesen zu verkehren, befindet sich in jeder Wohnung, nämlich ein kleines Körbchen, das jeder selbst anfertigt, wenn er sein Haus baut, und das oberhalb des Herdes (*marapu* = „die über dem Herd wohnen“) auf einem Boden beim First des Hauses verwahrt wird; bei vielen Gelegenheiten opfert man diesem für sich und seine Familie. Diese Familien-*marapu* nennt man auch wohl die „toten“ *marapu*, und sie stehen an Bedeutung weit hinter den anderen: den *marapu* der *kabisu*, oder wie man auch wohl sagt, den „lebenden“ *marapu*. Die Seelen der verstorbenen Familienmitglieder sind eigentlich nur die Zwischenpersonen, um zu diesen höchsten Geistern, die niemals Menschen waren, zu gelangen. Der Verfasser übersetzt irrtümlicherweise *kabisu* mit „Stamm“; aus seinen weiteren Mitteilungen ergibt sich deutlich, daß mit diesem Worte nicht ein Stamm angedeutet wird, sondern ein Clan, eine einseitig-genealogische Gruppe, die den *woi* der Ngadanesen vollkommen gleichzustellen ist, mit dem Unterschiede, daß der sumbanesische *kabisu* seinen exogamen Charakter fast unberührt bewahrt hat. Jetzt sind die *kabisu* (vielfach) lokal begrenzt; Dorf und *kabisu* sind gleichbedeutend. Alle Bewohner einer Niederlassung führen ihre Abstammung auf denselben Ahnen zurück. In der Landschaft Kodi hat der *kabisu* (der hier *wëla* oder *wala* heißt) noch keine festen Grenzen, und hier rechnet man die Verwandtschaft in weiblicher Linie. Jede Dorfgemeinschaft nun hat ihre eigenen „lebenden“ *marapu*, die in einem kleinen unscheinbaren Häuschen verehrt werden, welches mitten in der Niederlassung steht, oder auch wohl in einem dazu angewiesenen größeren Hause, das von einer Familie bewohnt wird. Die Bewachung der auf dem Oberboden untergebrachten heiligen Gegenstände ist eine in dieser Familie erbliche Würde. Ein solches *marapu*-Haus (man nennt es auch „das Haus der Küchlein“, nach den hölzernen Hähnen, die auf den First gesteckt sind) hat in der Regel Asylrecht, und es dient als Opferstätte bei allen Gelegenheiten, die die ganze Gruppe angehen: vor der Ernte, bei einer Reise des Oberhauptes, beim Richten einer Ehebruchsache oder eines Falles von Blutschande usw.

Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß diese im Geisterhause verehrten „lebenden“ *marapu* nichts anderes als die Ahnen sind, entweder des Clan oder des Stammes. Im östlichen Teil der Insel pflegt man vor

den *marapu*-Häusern (sofern diese in ursprünglichen Niederlassungen stehen, nicht in später entstandenen Dörfern) zwei hölzerne Pfähle (*andung*) zu errichten und darunter Steine aufzuhäufen. Diese beiden Embleme nun sind das vollkommene Ebenbild des *nadu* und des *baka* der Ngadanesen. Sie müssen von bestimmten, verschiedenen Holzarten sein; der eine Pfahl ist oben gegabelt und heißt der *männliche andung*, der andere, der *weibliche*, ist ganz gerade. In Westsumba kennt man diese *andung* nicht; da hat man an deren Stelle auf einem kleinen Platz einen länglichen, aufrecht stehenden Stein (*katoda*) und an seinem Fuß einen flachen Stein. Man sagt, daß dieser *katoda* die Niederlassung bewacht.

Das hauptsächlichste Opfertier — obwohl keineswegs das kostbarste — ist der Hund; man bietet dieses Tier den *marapu* bei jeder Gelegenheit an. Im täglichen Leben wird das Fleisch des Hundes vielfach gegessen, jedoch mit wichtigen Beschränkungen: in Tarung in Lauhi ist ein *kabisu*, deren Mitglieder kein Hundefleisch essen dürfen, „weil ihr *marapu* (Ahn) ein Hund war“, und im Hauptorte von Lamboja essen ebenfalls drei von den vier Geschlechtern kein Hundefleisch. — Auch der Python und der Aal sind für die Sumbanesen, oder wenigstens für einen Teil derselben, mehr als gewöhnliche Tiere. Hier und da dürfen bestimmte Bevölkerungsgruppen das Fleisch des Python essen, während es anderen verboten ist. In Wajewa, Laura und Lewa sieht man in diesem Tier einen Ahn; wenn man ihm begegnet, wirft man ihm *sirih-pinang* zu und man spricht es mit *umbu*, d. h. Herr, Großvater, an. Nur wenn ein Python stiehlt, entschließt man sich, ihn zu töten, und auch dann wird man erst noch seine Entschuldigungen anbieten. Für die Einwohner von Kambara ist der Python ein *ratu maramba*, d. h. Priester, Fürst.

Der Glaube an eine substantielle Identität von Menschen, Tieren und Pflanzen äußert sich auch in den auf Sumba allgemein herrschenden Ansichten über die Seele und die Konzeption. Wenn nämlich beim Tode eines Menschen seine Seele sich vom Körper befreit, geht sie nach dem Himmel und stirbt da nach gewisser Zeit nochmals. Dann reibt Ina Kalada-Ama Kalada sie zwischen den Händen zu Staub und streut diesen auf die Erde; überall wo er hinfällt, wird er zu Gemüse, Reis, Mais, Pferden, Büffeln. Wenn die Verwandten gut für das Begräbnis gesorgt haben, wird dieser Staub bei ihnen niederfallen, und dann werden sie reich, d. h. diese Gewächse und Tiere werden bei ihnen zahlreich werden. Ißt nun eine Frau aus solcher Familie davon, so wird sie schwanger und bekommt ein Kind. Auf diese Weise kehrt der Verstorbene wieder auf die Erde zurück.

Zahn mutilation, der sich sowohl Knaben als Mädchen zur Zeit der Pubertät unterwerfen müssen, soll nach Ansicht des Verfassers ein-

geführt worden sein. Die Beschneidung, die nur auf Knaben angewandt wird, hält er für einen einheimischen Brauch; sie geschieht, wenn die Knaben an Heirat zu denken anfangen, und zwar an einer in der Nähe des Wassers gelegenen Stelle unter einem *pinang*-Baume. Meistens wird die Operation an mehreren Knaben zugleich verrichtet; sie müssen dann außerhalb des Dorfes in einer Hütte auf dem Reisfelde bleiben, bis die Wunde geheilt ist und dürfen nur kalte Speisen genießen; Frauen und Mädchen ist es verboten, sie dort aufzusuchen. Ein eigentümlicher Brauch dabei ist, daß die Knaben während ihres Verbleibs in der Hütte ein Tier stehlen, um dessen Fleisch für sich zu bereiten. Sie nehmen dabei gewöhnlich Hühner weg, doch auch wohl einmal ein Schwein, und wenn Söhne von Vornehmen dabei sind, stehlen sie auch wohl einmal einen Büffel. Der Eigentümer des Tieres darf sich dem nicht widersetzen. Sobald die Knaben das Fleisch des gestohlenen Tieres gegessen haben, kehren sie wieder ins Dorf zurück.

Rote. Dr. Kruyt hat auf seiner Reise diese Insel nicht besuchen können; was er über dieses Volk in seiner Abhandlung *De Roteneezen*¹ mitteilt, stützt sich ausschließlich auf Mitteilungen, die er auf benachbarten Inseln erhalten hat. — Die Gesellschaftsstruktur zeigt hier eine Einteilung in vaterseitige Gruppen (*leo*, *bobongi*); alle Mitglieder jeder dieser Gruppen führen ihren Ursprung zurück auf denselben Stammvater (*ba'i*) und sollen nach Dr. Kruyt früher zusammengewohnt haben. Die Zerteilung ist sehr weit durchgeführt; oft findet man in einem Bezirk bis zu 30 dieser Gruppen. Jeder Rotenese ist sich lebhaft bewußt, zu welchem *leo* er gehört, denn er darf niemals ein Mädchen aus seiner eigenen Gruppe heiraten, auch wenn der Verwandtschaftsgrad nicht mehr zu berechnen ist. Die Verwandtschaftsnamen sind im Zusammenhang damit natürlich rein klassifikatorisch; und bei der Heirat ist der Brautschatz, den der Bräutigam aufbringt, nicht für die Familie der Braut in engerem Sinne bestimmt, sondern er wird nach festen Regeln über eine viel größere Verwandtschaftsgruppe verteilt. Jeder *leo* hat noch sein eigenes Gemeindehaus (*uma lasi*), das von den Mitgliedern der Gruppe gemeinschaftlich errichtet und unterhalten wird, und darin werden die Reliquien des mythischen Clan-Ahnen aufbewahrt. Wie das auch bei den *marapu*-Häusern in einigen Teilen von Sumba der Fall ist, wird solch ein Haus wohl von einer Familie bewohnt; stirbt der Vater einer solchen Familie, so folgt ihm sein Sohn als Wächter des geweihten Clan-Besitztums.

Die höheren Wesen, die im Ritus angerufen werden, sind auch hier in zwei Kategorien verteilt, die *nitu uma*, die „Seelen im Hause“, das

¹ *Tijdschr. v. h. Batav. Genootsch. v. Kunsten en Wetensch.*, Bd. LX (1921), 266—344.

sind die Geister der vor kurzem Verstorbenen, die von jeder Familie in engerem Sinne verehrt werden, und die *nitu dea*, die „Seelen außer dem Hause“. Dr. Kruyt weiß nicht ganz sicher, ob mit diesen *nitu dea* (sie werden auch *nitu mula* genannt) die Seelen derer gemeint sind, die vor längerer Zeit gestorben sind und „inzwischen schon eine Art Götter geworden sind“, oder ob man darunter die Ahnen des *leo* zu verstehen hat. Die letztere Auffassung wird wohl die richtigere sein, jedoch ist hier keine scharfe Scheidung zu machen. Alle Mitglieder der Gruppe gelten nämlich für Erscheinungsformen eines Ahnen: wenn eine Entbindung schwer ist, pflegt man wohl zur Beschleunigung derselben die Namen bekannter Ahnen zu nennen, denn man glaubt, daß diese in Kindern wiedergeboren werden. (Ausführlicher berichtet darüber F. H. van de Wetering in *De naamgeving op Rote*.¹) Der höchste Gott, den man kennt — eine Figur, die wahrscheinlich ursprünglich nicht so wichtig für die einzelnen Clans, wie für den ganzen Stamm war —, ist die Zweieinheit *Ledo no Bulan*, d. h. Sonne und Mond, immer zusammen genannt. Alle anderen Geister und Götter, die lokal verehrt werden, werden als Kinder dieses höchsten Gottes angesehen. In diesem Zusammenhang sind die (leider nicht genügend ausführlichen) Mitteilungen Dr. Kruyts über ein großes jährliches Fest von Interesse (im Osten der Insel heißt es *hus*, im Westen *lipa* oder *laiha*), das durch ganz Rote gefeiert wird, und wobei man „*Lakamola*“ ein Opfer bringt. Man sagt, dieser Kulturheld sei aus dem Himmel niedergestiegen als ein Sohn des Mondes, und er soll den Rotenesen den Reis, den Mais und andere Gewächse gebracht haben. Dieses Fest wird beim Öffnen der Äcker, in der Zeit des wachsenden Mondes, ungefähr vom ersten Viertel bis zum Vollmond gefeiert, und man kommt zu diesem Zwecke gruppenweise in dem *uma lasi* zusammen. Die Zeremonien fangen mit einem Opfer an, welches ein Priester dem *Lakamola* bei dem einen oder anderen Baume bringt, um den herum man Steine aufgehäuft hat; auf diesen Steinhaufen stellt man einen länglichen glatten Stein (*batu ba'i*, das ist Stein-Großvater), der mit Öl bestrichen wird. Man stellt sich vor, daß in der nächsten Nacht der Geist die Opfertgaben holt, und darum müssen die Festgänger die Nacht wachend zubringen. Am folgenden Tage finden allerlei Feste statt: Wettrennen zu Pferde, Tänze, Schaukelspiel, Faustgefechte usw., wobei Dorf gegen Dorf spielt. An den Orten, wo noch Reliquien von *Lakamola* im Clanhouse aufbewahrt werden, baut man während des Festes ein kleines Häuschen bei der Opferstätte, und dahin werden die Reliquien (Lendentuch, Hackmesser, Speer usw.) gebracht.

¹ *Tijdschr. v. h. Batav. Genootsch. v. Kunsten en Wetensch.*, Bd. LXIII (1923) 402—419.

Das Ende der Feierlichkeiten wird von Dr. Kruyt folgendermaßen beschrieben (S. 312): Der Wächter von Lakamolas Reliquien windet sich das Lendentuch dieses großen Ahnen um die Hüften und die Enden breitet er weit aus. Mit dem alten Speer in der einen und dem Hackmesser in der anderen Hand tanzt er. Er erbittet dabei den Segen des Mondes. Die Mädchen und Frauen halten einander bei den Händen und tanzen sieben- oder neunmal über den Festplatz auf und ab. Auf diesem Platze hat man auch einen Pfahl errichtet, der *ai sele*, d. h. „aufgefischter Pfahl“ heißt, und zu dem alle Holzarten gebraucht werden dürfen; auf den Pfahl ist eine junge Kokosnuß gesteckt. Dann kommt ein Mann im Tanzschritt angelaufen, mit dem Hackmesser in der Hand, und wenn er beim *ai sele* angekommen ist, nennt er den Namen einer vornehmen Person aus einem anderen Distrikt, wobei er gleichzeitig den Pfahl durchhackt. Ein anderer tut dasselbe bei einem neu errichteten Pfahl, und diese Handlung wird so oft wiederholt, als Clans oder Geschlechter, die dieses Fest feiern, in diesem Bezirk sind. Man sagt, daß man dies tut, damit das Gepflanzte gut gedeiht.

Betreffs Zahnfeilung und Beschneidung gilt hier ungefähr dasselbe wie auf Sumba. Tätowierung war früher allgemein, geschieht jetzt jedoch viel weniger. Sie findet hauptsächlich auf Armen und Beinen statt; man glaubt, daß nach dem Tode die Seelen im Geisterlande mit diesen Tätowierungsfiguren ihr Essen kaufen. Näheres über diesen Gegenstand findet man in: F. H. van de Wetering, *Het tatoueren op Rote*.¹

Timor. Im holländischen Teil von Timor, über den Dr. Kruyt schreibt in seiner Publikation *De Timoreezen*², ist das Tätowieren sehr allgemein. Die Frauen haben meistens eine Zeichnung mitten über Kinn, Hals und Brust bis zum Nabel, und ferner auf den Schenkeln, Waden, Ober- und Unterarmen; die Männer haben nur Figuren auf Armen und Beinen. Einige Geschlechter dürfen sich jedoch nicht tätowieren lassen; wenn ein Mitglied einer solchen Familie dies täte, würde sein ganzer Körper anschwellen. Man tätowiert sich jetzt nur noch aus Schönheitsrücksichten; religiöse Bedeutung wird den Zeichnungen nicht mehr beimessen. Mit einer Figur — einem in allerlei Variationen vorkommenden Kreuz auf dem Arm — ist das jedoch anders: man ist allgemein der Meinung, daß die Seele damit im anderen Leben Feuer kaufen kann. Nach Ansicht des Verfassers wird dieses Zeichen seinem Ursprunge nach wohl indonesisch sein, jedoch in der ungewöhnlichen Bedeutung, die es für die Timoresen erlangt hat, sieht er zugleich einen Einfluß des christ-

¹ *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde v. Ned. Indië*, Bd. 80 (1924), 23—32.

² *Ebenda*, Bd. 79 (1923), 347—490.

lichen Kreuzzeichens, welches mit dem Fegefeuer in Zusammenhang gebracht worden ist. — In allen Landschaften besteht der Brauch, einem Säugling, wenn er 4 bis 6 Monate alt geworden ist, die Haare abzuschneiden; meistens geschieht dies zugleich mit dem feierlichen Löschen des Herdfeuers, an dem die Wöchnerin sich gewärmt hat. Das abgeschnittene Haar wird aufbewahrt. — Betreffs Zahnfeilung und Beschneidung bestehen ungefähr dieselben Bestimmungen wie überall auf diesen Inseln.

In Patain und in Lotas in der Landschaft Annas fand der Verfasser, wie er sagt, keine einzige beschränkende Bestimmung hinsichtlich der Heirat. Hier sollen Brüder und Schwestern miteinander heiraten dürfen, und im ersteren Orte war sogar die Rede von ein paar Fällen, in denen der Vater seine Tochter geheiratet hatte. Übrigens haben die Timoresen eine einseitige vaterrechtliche Gruppierung, mit (wie Dr. Kruyt bemerkt) einigen Zügen, die damit nicht gut in Einklang zu bringen sind, und die vielleicht auf ein älteres matrilaterales System hinweisen. Bei seiner ausführlichen Beschreibung der Leichenbestattungs-Feierlichkeiten (S. 387 bis 412) in den verschiedenen Landschaften weist Dr. Kruyt auf die merkwürdige, sehr wichtige Stellung hin, die der Muttersbruder des Verstorbenen dabei einnimmt; u. a. muß mit dem Begräbnis auf seine Ankunft gewartet werden. — Allgemein besteht auf Timor der Brauch, nach dem Begräbnis ein Steinchen vom Grabe mitzunehmen; man nennt es die „Seele“ des Verstorbenen und betrachtet es als seinen Stellvertreter. In manchen Gegenden sieht man dann weiter nicht mehr danach hin, jedoch an anderen Stellen wird es sorgfältig aufbewahrt, und man tut es erst beim großen Totenfeste weg, das nach kürzerer oder längerer Zeit gefeiert wird.

Molukken.

Halmahera. Die ausführliche Monographie von A. Hueting, *De Tobeloreezen in hundenkenendoen*¹, deren Erscheinen bereits mehrere Jahre angekündigt war, ist von Interesse auch für unsere Einsicht in die Religionen der indonesischen Naturvölker im allgemeinen. Wahrscheinlich zeigen sich manche Erscheinungen in ihrem Zusammenhange hier deutlicher als anderswo; jedenfalls macht die von Hueting gelieferte Beschreibung der religiösen Begriffe und Gebräuche dieser Bevölkerung — nach Daten, die er während eines langen Aufenthaltes als Missionar im Bezirk Tobelo an der Ostküste von Nord-Halmahera zusammengebracht hat — viel mehr den Eindruck eines geschlossenen Ganzen. — Nach den von ihnen bewohnten Gebieten zerfallen die To-

¹ *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde v. Ned. Indië*, Bd. 77 (1921), 217—357. Bd. 78 (1922), 137—340.

beloresen in drei Gruppen: a) die eigentlichen Tobeloresen, d. h. die Bewohner des Bezirks Tobelo; b) die Bewohner des Bezirks Kau; c) die Bevölkerung von Dodinga. Huetings Mitteilungen betreffen hauptsächlich die ersteren.

Nach den unter diesen Menschen herrschenden Begriffen besteht der lebende Mensch aus drei Teilen: 1. *roëhe*, d. h. der Körper, die äußerliche Erscheinung; 2. *gikiri* oder *njava*, d. h. der Teil des Menschen, der beim Tode nicht vernichtet wird, — die Seele, der individuelle Geist; 3. *gurumini*. Für dieses letzte Wort ist schwer ein vollkommenes Äquivalent zu finden; der Verfasser nennt es „Lebensfluidum“, „die Kraft, durch die die individuelle Seele die Fähigkeit erhält, sich zu offenbaren“. Es ist eine universelle, alles durchdringende Energie, die an keinen einzigen materiellen Gegenstand gebunden ist; sowohl Pflanzen und Tiere als die Menschen haben *gurumini*. Kurz, es scheint ein Begriff zu sein, der dem melanesischen *mana* entspricht. — Ein Kind wird geboren mit *gikiri* oder *njava*, der *gurumini* jedoch kommt erst kurz nachher, wächst mit dem Kinde, ist in allen Körperteilen vorhanden (jedoch nicht überall in gleichem Maße) und wird beim Erreichen eines hohen Alters auch allmählich verbraucht. Demzufolge ist die größere oder kleinere Menge *gurumini* nicht nur entscheidend für den Wert des Lebenden Menschen, sie bestimmt auch den Wert und die Stellung der Gestorbenen. Diese letzteren (*gomanga*, d. h. die Geister) zerfallen nämlich in zwei Gruppen: 1. die „starken“ *gomanga* oder *dilikini*, d. h. die Geister derer, die keines natürlichen Todes gestorben sind, an erster Stelle der im Kriege Gefallenen; sie zeichnen sich dadurch aus, daß sie im Augenblicke ihres Todes die ihnen zugeteilte Menge *gurumini* noch nicht verbraucht hatten; 2. die „schwachen“ *gomanga* oder *heneora*, d. h. die durch Krankheit oder Altersschwäche Gestorbenen, deren Seelen ohne *gurumini* im Jenseits ankommen. Diese letzteren sind bedauernswerte Wesen, die keine eigentliche Verehrung genießen; man bringt ihnen wohl Speiseopfer dar, jedoch diese haben nur den Zweck, sie auf künstliche Weise mit *gurumini* zu versehen; unterließe man das, dann würden sie zu bösen Geistern (*tokata*) werden. Die *dilikini* dagegen stehen in hohem Ansehen als Schutzgeister; auch diesen bringt man Opfer dar, jedoch unbedingt nötig ist das nicht; sie gehören eigentlich nicht zu den Toten, — sie leben.

In die Art dieser *dilikini*, und im allgemeinen des Begriffes *gurumini* erhält man noch eine bessere Einsicht, wenn man der sozialen Struktur dieser Bevölkerung seine Aufmerksamkeit widmet. Die Tobeloresen von Tobelo zerfallen in vier Gruppen (*hoana*), genannt: Lina, Huboto, Molumati, Gura; die letztere Gruppe hat sich fast ganz in eine frühere Unterabteilung derselben, Hibua-lamo, d. h. „der große Tempel“, auf-

gelöst. Es ist bedauerlich, daß der Verfasser keine genügenden Daten hat sammeln können, um die Art dieser Abteilungen (früher sollen es lokale Gruppen gewesen sein, jede mit einem eigenen Häuptling) mit absoluter Sicherheit festzustellen; vielleicht war dies auch nicht mehr möglich. Er spricht einmal von „Stämmen“, ein anderes Mal von „Clans“, jedoch der letztere Name wird wohl der richtige sein. Jetzt sind die Gruppen zwar nicht exogam; man heiratet sowohl im wie außerhalb des *hoana*, ohne irgendeine Beschränkung. Wie der Zustand früher war, darf man bis zu einem gewissen Grade aus der Tatsache schließen, daß es auch jetzt noch bei jeder Heirat zu den zeremoniellen Pflichten der Braut gehört, Widerstand zu bieten: wenn nach Beendigung des Hochzeitsfestes der Ehemann sich mit seiner jungen Frau nach Hause begibt, müssen zwei Frauen aus der Familie des Mannes die Braut an der Hand mitziehen, und diese muß weinen und klagen und widerstreben. Auch bei anderen Feiern muß sich im Betragen von Mann und Frau zueinander zeigen, daß sie „Fremde“ für einander sind. Man kann das schließen aus der Mitteilung des Verfassers, daß, während bei allen Sterbefällen alle Familienmitglieder verpflichtet sind, ein rituelles Wehklagen anzustimmen und unablässig zu unterhalten, Mann und Frau dies nicht für einander tun, obwohl zweifellos häufig wirkliche Trauer empfunden wird. Bei der Leichenbestattung zeigt sich dieselbe Erscheinung; während des Begräbnisses der Frau muß der Mann tun, als ob es ihn nichts angehe, und die Frau muß dasselbe tun hinsichtlich ihres Mannes.

Unter den *hoana* gilt Lina für die vornehmste und tapferste Gruppe, und die Mitglieder derselben genießen auch gewisse Vorrechte: sie dürfen sich in einer besonderen Weise kleiden, und wenn bei Feiern die vier *hoana* zusammenkommen, hat Lina die Leitung; der „Stammgeist“ (*wongemi*) von Lina wird dann zuerst angerufen. Auf Lina folgt als größte Gura, und zwischen diesen beiden hat immer Rivalität bestanden. Die *hoana* haben je ihren eigenen Tempel oder Clanhaus (*halu*), einen offenen Schuppen, dessen Pfähle mit allerlei Emblemen verziert sind, die Schlangen, Eidechsen, Krokodile, verschiedene Blätter, Frauenbrüste usw. vorstellen; nur Lina scheint nie einen *halu* besessen zu haben. In diesen Gebäuden, die unter gewöhnlichen Umständen nicht mit großer Ehrfurcht behandelt werden, kommen von Zeit zu Zeit die Mitglieder der verschiedenen Gruppen zusammen, um zeremonielle Handlungen zu verrichten oder sich mit ihrem *wongemi* zu beraten. Bei den Tobeloresen im Bezirk Kau hat eine weitere Unterverteilung der vier primären *hoana* stattgefunden; man hat dort eine große Anzahl kleinerer Gruppen, die mit den Dörfern zusammenfallen und jede ihren eigenen *wongemi* haben; dort hat also der *halu* den Charakter eines Dorftempels bekommen.

Welche Vorstellung macht man sich nun von dem *wongemi*? Aus dem, was der Verfasser hierüber vernahm, zeigte sich ihm, daß der *wongemi* eine mythische Figur ist, etwa der Ahn der Gruppe. Er wird jedoch gleichzeitig immer angedeutet als der „älteste“ oder „erste“ der *dilikini*, d. h. der mit *gurumini* versehenen Geister; der Verfasser nennt ihn den „Hauptvertreter der *dilikini* der Gruppe“. Es ist darum deutlich, daß der *wongemi* nichts anderes ist als der personifizierte, nach der sozialen Gruppierung spezialisierte *gurumini*. Ebenso wie die lebenden Menschen, sind auch die *dilikini* nach den *hoana* eingeteilt; der Kult der *dilikini* ist Sache der *hoana*; die Kraft und Bedeutung einer Gruppe liegt fast ausschließlich in der Zahl ihrer *dilikini*. Diese „starken“ Geister halten sich in der Nähe des *halu* auf, wo sie ununterbrochen Kriegszüge aufführen; man zieht nicht zu Felde oder unternimmt keine anderen wichtigen Sachen, ohne erst die *dilikini* und ihr Oberhaupt, den *wongemi*, um Rat gefragt zu haben. Eine fortwährende Verehrung genießt der *wongemi* jedoch nicht, und der *halu* gilt auch nicht als sein fester Wohnort; sein eigentlicher Wohnort ist der Wald.

Vielleicht ist bei keinem indonesischen Volke der Schamanismus so stark entwickelt, als bei den Tobeloresen. Sowohl Männer wie Frauen können Schamanen (*gomatere*) werden; man muß jedoch dazu veranlagt sein und ferner eine Lehrzeit bei einem älteren Schamanen und einen vollständigen Initiationsritus durchmachen. Sie treten als Ärzte und Wahrsager auf, und man sagt, daß sie von einem speziellen Geist, ihrem *djini*, besessen sind. Der Genuß von Schweinefleisch ist ihnen verboten, und der ganze *djini*-Dienst kennzeichnet sich durch eine gewisse Abneigung gegen das Schwein; der Verfasser neigt darum zu der Ansicht hin — wahrscheinlich zu unrecht —, daß der ganze Brauch mohammedanischen Ursprunges ist und über Ternate zu den Tobeloresen gelangt sein soll. — Zu den hauptsächlichsten Funktionen des *gomatere* gehört seine Tätigkeit bei Sterbefällen. Sobald nämlich jemand gestorben ist, ruft man den Zauberer; dieser bringt sich in magnetischen Schlaf, fängt die Seele des Toten auf und bringt sie vorläufig bei den *dilikini* der Familie in Sicherheit, damit sie nicht in die Hände böser Geister falle. Jedoch kann die Seele dort nicht bleiben, und durch eine zeremonielle Handlung — dieses „Aufrufen des Verstorbenen“ muß eigentlich innerhalb 14 Tagen stattfinden, wird jedoch wegen der hohen Kosten oft monatelang hinausgeschoben — wird der *djini* vom *gomatere* ermächtigt, die Seele nach einem festen Wohnort zu bringen, wo sie dann weiter für die Lebenden ungefährlich ist.

Die Leichen werden in einen Sarg gelegt, nachdem sie erst in zahlreiche rote oder weiße (niemals blaue oder schwarze) Gewebe gewickelt sind; gewöhnlich werden sie nicht begraben, sondern in Erwartung des

großen Totenfestes auf ein Gerüst in der Nähe des Hauses gestellt. Man trägt eine Leiche nicht zur Tür hinaus, sondern entfernt die Vorderwand des Hauses. Sobald die Leiche draußen ist, wirft man ihr Asche und Ruß nach, und sogleich beginnt das *ho odorou*, d. h. „alles schlecht machen“; man wirft einander mit Asche, Faeces und Ruß, man trinkt große Mengen berauschender Getränke, und es wird ein Schauspiel der größten Erregung. Ist diese Trauerfeier zu Ende, so nehmen alle Teilnehmer ein Bad. — Zugleich mit dem oben erwähnten „Aufrufen des Verstorbenen“, doch auch wohl gesondert, feiert man ein Fest, welches „Kochen für die Geister“ heißt. Dabei werden sowohl den *dilikini* als den *heneora* Speiseopfer gebracht, obwohl das eigentlich für die ersteren nicht nötig ist; diese Speisen werden jeder der Geistergruppen gesondert angeboten, und die für die *dilikini* bestimmten sind mit einer roten Hibiscus-Blume bezeichnet. Dieses „Kochen für die Geister“ ist eine Angelegenheit der Familie im engeren Sinne, nicht des Dorfes oder der Gruppe. Anders ist es mit dem *hukara*, dem großen, allgemeinen Totenfest, das ursprünglich einmal in fünf Jahren gefeiert wurde. Dazu werden die Leichen aller seit dem vorigen *hukara* Verstorbenen wieder aus den Särgen genommen; die Gebeine werden, soweit das noch nötig ist, von den weichen Teilen gesäubert, in Seewasser rein gewaschen und dann mit dem Kopfhaar zu einem Bündelchen zusammengebunden. Diese Bündelchen werden mit Kokosöl bestrichen, in ein Totenkleid von weißer Baumrinde und in Gewebe gewickelt, wieder in einen Sarg gelegt und nach dem zu dieser Feier geschmückten *halu* gebracht. Dort finden vier Nächte lang rituelle Tänze statt, zu denen Weihgesänge gesungen werden. Am vierten Tage werden die Säрге im Festzuge um den *halu* getragen, auf Gerüste gesetzt und mit Fähnchen verziert. Im Clanhause ruft der als Priester auftretende Älteste der Gruppe alle *dilikini* an, indem er mit dem wichtigsten, dem *wongemi*, anfängt. Ist diese Feier beendet, so bekümmert man sich weiter nicht um diese Toten; man läßt die Säрге einfach stehen, bis sie verfault sind. Nur die Gebeine derjenigen Verstorbenen, von denen man annimmt, daß sie *dilikini* geworden sind, werden als geweihte Schätze aufbewahrt. — Neben Reliquien, die persönliches Eigentum sind, bestehen auch solche, die einer Familie, ja sogar einem *hoana* gehören. Besonders die letzteren werden hoch geschätzt, da sie die ganze Gruppe beschützen. Sie werden sogar auf Reisen und in den Krieg mitgenommen und dabei in einem gesonderten Boot transportiert, welches von den ältesten Reisegenossen gesteuert wird.

Begreiflicherweise hat der Verfasser sich bemüht zu untersuchen, ob auch bestimmte Tierarten eine gewisse Verehrung genießen oder wenigstens in ungewöhnlicher Weise behandelt werden; und ganz ohne

Erfolg ist seine Untersuchung nicht gewesen. Unter den Tobeloresen gibt es Leute, die das Krokodil verehren, und als Motiv angeben, daß dieses Tier der Ahn ihres Geschlechtes sei; auch erzählen sie wohl, daß ihr ältester Ahn auf dem Rücken eines Krokodils auf die Insel gekommen sei, und daß sie daher dem Krokodilgeschlechte Dank schulden. So ist in dem *hoana* Huboto eine Niederlassung Gosoma (d. h. Krokodil), deren Einwohner nicht das Recht haben, ein Krokodil zu töten, da dieses ihr Ahn (*dodadi*) ist; sie sehen es wohl gern, daß andere sie von diesen lästigen Tieren befreien, jedoch selbst wagen sie es nicht. Der Verfasser spricht sogar von einem *hoana* (welche Gruppe dies ist, und wo er seine Auskünfte erhielt, meldet er nicht), der das Krokodil nicht tötet, weil es das *berera ma ngale*, d. h. das „Waffentier“ dieser Gruppe ist. — In dieser Hinsicht muß auch auf den merkwürdigen Zusammenhang der vier *hoana* mit gewissen Pflanzenarten hingewiesen werden, der sich deutlich bei einer Feier zeigt, die offenbar für die ganze Gemeinschaft wichtig ist. Wenn man von einem Kriegszuge zurückkehrte, dann mußten die Leute, die Feinde besiegt hatten, und auch die *wongemi* und *dilikini* (die natürlich mit in den Kampf gezogen waren), gereinigt werden, und zu diesem Zweck mußten alle Teilnehmer an dem Zuge in feierlicher Weise ein Bad nehmen. Bei diesem Baden tritt der *hoana* Lina wieder als Zeremonienmeister auf, und der Älteste dieser Gruppe besitzt das Geheimnis der Zusammensetzung des kräftig wirkenden Reinigungsmittels, mit dem die Badenden bestrichen werden. Es gelang Herrn Hueting, zu erfahren, daß in das hierzu bestimmte Wasser u. a. Teile von vier Pflanzenarten gemischt wurden, und zwar: für Lina dunkelrote Hibiscus-Blumen, für Huboto rote Ricinusblätter, für Momulati rote Dracaenablätter, für Hibua lamo rote Blätter eines Crotonstrauches. Der Verfasser fügt hinzu (S. 209): „Vielleicht sind sie früher das *ma ngale*, das Waffenzeichen, der Abteilung gewesen, aber jetzt weiß man das nicht mehr . . ., jedoch ist es merkwürdig, daß man die ganze Zeremonie nicht echt findet, wenn nicht gerade diese Blätter gebraucht werden.“

Was der Missionar M. J. van Baarda in seinem Artikel *Een apologie voor de dooden*¹ über den Totenkult und speziell über das große Totenfest bei dem nördlich von den Tobeloresen wohnenden Volk der Galelaresen erzählt, stimmt hauptsächlich mit den von Hueting mitgeteilten Tatsachen überein. Hier zeigt sich noch deutlicher, daß es ein fester Brauch ist, daß die für ein Totenfest erforderlichen Sachen zum Teil in benachbarten Dörfern geraubt werden. Van Baardas Vermutung, daß damit das frühere ruhmvolle Handwerk des galelaresischen

¹ *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde v. Ned. Indië*, Bd. 69 (1914), 52—89.

Mannes (nämlich Seeraub) symbolisiert wird, ist bereits aus dem Grunde nicht zutreffend, daß dieses „Rauben“ durchaus nicht ausschließlich für verstorbene Männer stattfindet. Wahrscheinlich muß man einen fernen Zusammenhang annehmen zwischen diesem Brauch und einer primitiven Zweiteilung des Stammes und der Klassifikation, die sich danach gebildet hat.

Bei zwei, ebenfalls auf Nord-Halmahera, im Bezirk Kau, ansässigen kleinen Stämmen sammelte der Missionar G. J. Ellen einige Erzählungen und Fabeln, die von ihm in Text und Übersetzung veröffentlicht wurden (Verhalen en fabelen in het Pagoe¹, Verhalen en fabelen in het Modòle²).

Seran. Über die Bevölkerung von Seran müssen drei Veröffentlichungen genannt werden: O. D. Tauern, Patasiwa und Patalima³; Lieferung XXIX (Seran) der Mededeelingen van het Bureau voor de bestuurszaken, bewerkt door het Encyclopaedisch Bureau⁴, und Dr. E. Stresemann, Religiöse Gebräuche auf Seran.⁵ Jedoch auch jetzt noch sind allerlei Fragen betreffs der Religion dieser Bevölkerung und speziell betreffs des Kakihan-Verbandes ungelöst.

In den Mededeelingen van het Encycl. Bureau (S. 33) werden — abgesehen von der sehr gemischten Küstenbevölkerung — die Seraner eine anthropologische Einheit genannt; Tauern (S. 27) dagegen führt triftige Gründe für die Folgerung an, daß die Bevölkerung dieser Insel von sehr heterogener Zusammensetzung ist. Den reinsten Typus des ursprünglichen Seraners sucht er im äußersten Osten, bei dem Stamme der Bonfia, der auf einer sehr niedrigen Kulturstufe steht und mit Völkern wie die Toala, Sakai und Wedda verwandt sein soll. Je weiter man nach Westen kommt, desto größer soll der melanesische Einfluß werden, und in den Gruppen, die das Stromgebiet des Talafusses bewohnen, sieht er eigentlich reine Melanesier; diese letzteren sollen denn auch den Kakihan-Verband mitgebracht haben. Politisch sind die folgenden Hauptgruppen zu unterscheiden: 1. die Ostseraner, die ganz abgeschieden von ihren Nachbarn leben; 2. die Patalima („die Leute von fünf“); 3. die Patasiwa („die Leute von neun“). Eine allgemein angenommene Erklärung für diese letzteren Namen (ursprünglich sollen sie gelautet haben: Ulilima, Ulisiwa), hat man, wie Tauern bemerkt, noch

¹ Ebenda, Bd. 72 (1916), 141—195.

² Ebenda, Bd. 72 (1916), 197—232.

³ Leipzig, 1918.

⁴ Weltevreden, 1922. — Nach Angaben von F. J. P. Sachse, und nach dessen Buch *Het eiland Seran en zyne bewoners* (1907).

⁵ *Tijdschr. v. h. Batav. Gen. v. Kunsten en Wetensch.*, Bd. LXII (1923), 305—424.

nicht gefunden. Dr. Stresemann sieht in der Unterscheidung von Patasiwa und Patalima eine rein politische Einteilung; jedoch steht es nahezu fest, daß diese beiden Gruppen uns wieder eine alte Zweiteilung des Stammes erkennen lassen, und daß die Zahlen 5 und 9 sich auf eine Untereinteilung dieser Stammhälften beziehen. Die Patasiwa teilen sich noch weiter in *Patasiwa hitam* (schwarze Patasiwa) und *Patasiwa putih* (weiße Patasiwa), welche Namen mit der Tätowierung zusammenhängen; nur die ersteren nämlich kennen diese Sitte, da sie Mitglieder des Kakihan-Verbandes sind.

Die soziale Einheit in der Seraner Gesellschaft war (und ist in einem großen Teil der Insel noch immer) der *soa*, d. h. eine Gruppe von Leuten, die miteinander verwandt sind oder doch sich als Verwandte ansehen. Der exogame Charakter dieser Gruppe ist im Westen teilweise verloren gegangen; hier ist die Familie im engeren Sinne mehr in den Vordergrund getreten, und hier hat man daher auch Einfamilienwohnungen, während das alte Seraner Haus eine Gruppenwohnung für mehrere Familien ist. Im Zentrum und im Osten der Insel ist die *soa*-Exogamie noch ungeschwächt; die Verwandtschaft wird in männlicher Linie gerechnet, und der *soa* ist daher eine lokale Gruppe; während Heiraten zwischen nahen Verwandten im allgemeinen verboten sind, gilt es für erlaubt, daß jemand seine Tochter den Sohn seiner Schwester heiraten läßt. Der Brautschatz wird nicht ausschließlich von dem Bräutigam und seiner Familie aufgebracht, sondern der ganze *soa* trägt dazu bei, und er wird auch nach festen Regeln über den ganzen *soa* der Braut verteilt. Wenn jemand ganz unbemittelt ist, so kann er doch heiraten, jedoch muß er dann zum *soa* seiner Frau übertreten, oder jedenfalls werden die Kinder, die aus dieser Ehe geboren werden, zu diesem *soa* gezählt.

Wie dies ja auch in anderen Teilen des Archipels der Fall ist, hat man hier neben einer Verehrung der *nitu* (Geister, Seelen der Verstorbenen) auch einen — hier allmählich verschwindenden — Kult der großen kosmischen Kräfte. Man schwört wohl bei Sonne, Mond, Erde, Sternen usw. Als höchster Gott und Schöpfer der Welt gilt *upu lanite*, d. h. „Herr Himmel“, jedoch viel mehr tritt die Vorstellung in den Vordergrund, daß alles Bestehende sein Dasein der Ehe der Sonne mit der Erde oder dem Mond zu danken hat; man denkt sich dabei die Sonne als männlich, Erde und Mond als weiblich. Daß wir auch hier wieder eine primitive Klassifikation vor uns haben, und daß sich mit den Figuren der Sonne und der Erde (des Mondes) die Gedanken an die Ahnen der beiden Stammhälften verknüpfen, zeigt sich noch deutlich aus einem semi-rituellen Spiel *hela rotan*, bei dem diese Ehe symbolisch vorgestellt wird. — Jetzt wendet sich der Kult mehr und mehr an die Geister,

wobei es wieder auffällt, daß den Seelen gewöhnlicher Sterblicher keine große Bedeutung beigemessen wird; unsterblich sind sie eigentlich nicht, man glaubt, daß sie auf die Dauer in der Luft verschwinden. Die Verehrung gilt hauptsächlich den Seelen derer, die bereits im Leben für mächtig und außerordentlich begabt galten; und die höchste Stelle bleibt immer den mythischen Ahnen des *soa* und des Stammes zugewiesen. Mit den *nitu* der Familie kann jeder Hausvater selbst in Verbindung treten, jedoch nicht mit den höheren Geistern. Für die Verehrung des *soa*-Ahnen z. B. bedarf man der Mithilfe des Gruppenhüptlings. Bei den Westseranern gilt als wichtigstes Mittel im Verkehr mit den höheren *nitu* ein in fast keinem Dorfe fehlender Opferstein; dies ist ein roher abgeplatteter Stein, der bei Ortsänderungen einer Niederlassung immer von den Einwohnern mitgenommen wird. Er wird als Wohnsitz dieser Geister angesehen, ja sogar selbst als Gottheit. In der Zeit, worin er nicht für geweihte Handlungen gebraucht wird, wird er häufig mit einem Verbotzeichen versehen und darf dann nicht berührt werden. Bemerkenswert ist, daß um diesen Stein herum immer Croton gepflanzt werden muß, wie man übrigens im allgemeinen auf Seran Croton antrifft bei allem, was einen geweihten Charakter trägt (Tauern, 142; Stresemann, 382). Zieht man in den Krieg oder geht man auf die Kopfjagd, dann werden auf diesem Stein die Schwerter geschärft. — Auch gewisse Bäume werden oft als geeignete Stellen für die Verehrung der Ahnen-Geister angesehen; derartige Bäume dürfen dann nicht mit dem Hackmesser berührt werden, sogar darf man kein Blatt abpflücken. Der bedeutendste ist der große *waringin Nunusaku*, der sich, wie die Berichte lauten, tief im Binnenlande von Westseran befindet, doch noch nie von einem Europäer gesehen wurde; er ist das zentrale Heiligtum der ganzen Gruppe der *Patasawa hitam* und gilt für den Wohnort ihres höchsten Geistes. Auch sagt man wohl, daß die ersten Ahnen aller Westseraner aus diesem Baume hervorgegangen sind. Der Glaube an eine gewisse Identität von Menschen und Pflanzen (und Tieren) ist übrigens sehr allgemein: man sagt, die Menschen seien aus Sträuchern, Bäumen und Früchten entstanden; einige Familien glauben, sie stammten von der einen oder anderen Tierart ab und dürften darum das Fleisch dieser Tiere nicht essen. — Alten Schüsseln aus Ton und Porzellan, meist von chinesischer Herkunft, werden ebenfalls außergewöhnliche geistige Kräfte zugeschrieben, und auch diese gebraucht man im Verkehr mit der Geisterwelt; bei vielen Zeremonien ersetzen sie die besonders früher viel gebrauchten Schädel von erbeuteten Köpfen und von verstorbenen Verwandten. Das höchste Ansehen endlich genießen in dieser Hinsicht gewisse rohe, blaue Armbänder aus Glas (*mamakur*) von vorderindischer Herkunft.

Bekanntlich haben die religiösen Erscheinungen und die gesellschaftlichen Verhältnisse in Westseran einen eigenen Charakter durch den dort bestehenden Kakihan-Verband. Dieser Bund, dessen Übereinstimmung mit den melanesischen Männerklubs sofort auffällt, umfaßt alle *Patasiva hitam*-Gruppen; fast ausnahmslos werden alle männlichen Einwohner von Westseran Mitglieder, sobald sie das Pubertätsalter erreicht haben. Heutzutage wird er allmählich zu einem profanen politischen Verein: nicht nur die heidnischen Seraner sind Mitglieder, sondern auch wohl Mohammedaner und die an der Küste wohnenden Christen. Organisatorisch besteht der Bund aus drei Abteilungen, die die Namen der drei durch das Gebiet strömenden Flüsse tragen: Eti, Tala und Sapalewa. An der Spitze jeder Abteilung steht ein Rat unter einem Vorsitzenden, der den Titel *ina-ama*, d. h. „Mutter-Vater“ führt. Die eigentliche treibende Kraft in dem Verbands sind jedoch die Priester (*mauwini*), von denen sich je einer oder mehrere in jeder Niederlassung befinden. — Jeder *soa* der *Patasiva hitam* muß eigentlich sein *baileo*, d. h. Clanhaus, besitzen, in dem sich die Stimmen der Ahnen vernehmen lassen, und das oft mit einigen Schnitzarbeiten (männliches Glied, Frauenbrüste, Krokodile) geschmückt ist. An den meisten Orten bestehen diese Gebäude jedoch nicht mehr oder sind baufällig; sie wurden für die Beratungen der Priester benutzt und als Aufbewahrungsort für die Paraphernalien der Initiationszeremonien. Diese letzteren feiert man in einem speziell zu diesem Zweck errichteten Hause an einer einsamen Stelle im Walde. Wenn solch ein Kakihan-Haus ganz baufällig geworden ist, so daß ein neues gebaut werden muß, dann wird der Hauptpfahl dafür mit großer Feierlichkeit gefällt und — sorgfältig in Blätter verpackt, denn die Frauen dürfen ihn nicht sehen — in die Niederlassung gebracht. Dann bringt man den Pfahl wieder zurück und fängt mit dem Bauen an, das immerfort von Festen unterbrochen wird und daher sehr lange dauert. Jeden Abend kommen die Männer ins Dorf zurück, und sie müssen dann wie Betrunkene gehen und sich sonderbar anstellen, weil sie mit den Geistern der Ahnen verkehrt haben. Wenn das Kakihan-Haus fertig ist, sendet man Einladungen an die Niederlassungen in der Kakihan-Abteilung, zu der man gehört und auch wohl an andere Abteilungen. Die Jünglinge, die man für die Aufnahme in den Bund geeignet hält, werden dann von allen Seiten herbeigeführt; sie verabschieden sich von ihren Verwandten unter großer Aufregung — denn es heißt, daß sie von dem großen Geiste im Kakihan-Hause getötet werden sollen — und bleiben dann einige Tage im Hause des Priesters, wo sie täglich mit Kurkuma eingerieben und in einem heiligen Strome gebadet werden. Wenn dieses vorbereitende Ritual vorüber ist, begeben die Novizen sich gegen Abend in feierlichem Zuge nach dem Initiations-

hause; ihr Gesicht ist mit einem Tuche bedeckt und jeder von ihnen wird von zwei älteren Männern geführt, die während der ganzen Zeremonie als ihre Patrone auftreten. Einige Tage lang müssen dann die Kandidaten im Kakihan-Hause allerlei Quälereien und Entbehrungen ertragen und horchen auf die Auseinandersetzung der Lehre der geheimen Genossenschaft und der Verpflichtungen, die die Mitgliedschaft auferlegt. Nach Beendigung werden die Novizen herausgeführt und von ihren Begleitern auf der Brust tätowiert. (Tauern teilt mit, daß diese „Vormünder“ selbst auch wieder tätowiert werden, und zwar mit demselben Zeichen wie ihr Novize). Auch werden ihnen einige Haare abgeschnitten. Dann dürfen sie in ihr Dorf zurückkehren, doch müssen sie sich dort wie neugeboren anstellen, wie Leute, die die ersten Lebensverrichtungen wieder lernen müssen; sie laufen auf sonderbare Weise und tun, als ob sie ihre Verwandten nicht mehr kennen. Viele bekommen bei ihrer Aufnahme ein Stöckchen in die Hand, an das man allerlei Gegenstände gebunden hat; soweit diese Dinge dem Tier- oder Pflanzenreiche angehören, ist ihnen der Genuß oder der Gebrauch dieser Tiere oder Pflanzen verboten. Nach einigen Tagen sind die Jünglinge wieder normal, jedoch noch lange Zeit werden sie regelmäßig mit in den Wald genommen, um dort in verschiedenen Dingen, die den Kakihan-Verband betreffen, unterrichtet zu werden, wobei ihnen immer wieder die Pflicht der Geheimhaltung eingeschärft wird. — Jetzt tätowiert man sich auch aus Eitelkeit, und auch Frauen dürfen es tun. Männer müssen jedoch stets die ersten Tätowierungsfiguren als Initiandi im Kakihan-Hause erhalten.

Kei-Inseln. Die beiden großen Westseraner Gruppen der Pata-siwa (Ulisiwa) und der Patalima (Ulilima) trifft man auch bei den Bewohnern der Kei-Inseln an. Hier ist die ganze Gesellschaft aufgebaut aus den zwei großen „Bundesgenossenschaften“ der *Ursiwa* und der *Lurlima*, die jede einen eigenen Schutzgeist haben; und man kann hier mit viel größerer Wahrscheinlichkeit feststellen, daß wir es dabei mit einer primitiven Zweiteilung des Stammes zu tun haben. Der Missionar H. Geurtjens, M. S. C., der in seinem Buche *Uit een vreemde wereld, of het leven en streven der inlanders op de Keieilanden*¹, in unterhaltender Weise von seinem siebzehnjährigen Umgang mit dieser Bevölkerung erzählt, teilt mit, daß *Ursiwa* bedeutet „die neun Volksstämme“, und daß nach der Legende der Kern dieser Gruppe durch einen „Bund“ gebildet sein soll, der den Namen trug: *Karbaw-siw*, d. h. „die Neun des Rindes“; *Lurlima* übersetzt er mit „die Fünf des Pottfisches“. Eine stark hervortretende Funktion erfüllen

¹ 's-Hertogenbosch, 1921.

übrigens, nach den Berichten zu urteilen, diese „Bundesgenossenschaften“ jetzt nicht mehr; sie bilden einfach die größten Gruppen, zu denen jeder nach seiner Abstammung gehört. Doch ist ihre soziale Bedeutung noch nicht ganz verschwunden; hat sich z. B. jemand schwer gegen das Wohnheitsrecht vergangen, dann ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß in letzter Instanz die ganze „Bundesgenossenschaft“, zu der der Übertreter gehört, dafür verantwortlich gemacht wird. Im täglichen Leben erstreckt sich jedoch das Gefühl der Zusammengehörigkeit des Keiesen nicht soweit, ja oft nicht einmal bis auf alle Bewohner eines selben Dorfes; es beschränkt sich auf eine, auch hier *sowa* genannte, Verwandtengruppe, an deren Spitze der *kapalla sowa* steht. Der *sowa* ist die soziale Einheit; der Keiese als Individuum und als Familienmitglied bedeutet wenig oder gar nichts; er kommt nur als Glied seines Familienverbandes in Betracht (S. 289). Die Heirat einer Person ist eine Angelegenheit des ganzen *sowa*; das Oberhaupt der Gruppe sorgt für das Zusammenbringen der Kaufsumme oder des Brautschatzes der Frau, und alle Mitglieder müssen dazu ihre Beiträge liefern. Die Kinder gehören daher auch weniger den Eltern als vielmehr dem Oberhaupte der Gruppe des Vaters. Ein *sowa* ist jedoch bei der Wahl der Frauen für seine Mitglieder nicht ganz frei, sondern ist auf eine beschränkte Anzahl genau bestimmter Familiengruppen angewiesen; und es ist merkwürdig, daß Auswechselung von Bräuten zwischen diesen Geschlechtern durchaus ausgeschlossen ist. Denn die Gruppe, die Frauen liefert an eine andere, bekommt dadurch einen gewissen Vorrang vor dieser; empfinde sie nun auch Frauen aus dieser Familie, dann würde diese wieder denselben Vorrang vor ihr erhalten, und man kann nicht zugleich Herr und Untergebener sein.

Die alte Zweiteilung des Stammes lebt auch hier unverkennbar noch fort in der Vorstellung, die man sich von dem höchsten Wesen macht. Man denkt sich diese Figur wohl als Einheit, doch sie besteht trotzdem aus zwei Teilen, wie sich aus der festen Benennung „Herr Sonne-Mond“ ergibt; die Sonne ist in dieser Kombination das männliche Element, der Mond das weibliche. Von diesem Wesen hat man jedoch nur einen verschwommenen Begriff; man achtet viel mehr auf die niederen Götter Ngabal und Lar-Wul. Ngabal ist der spezielle Schutzgeist der „Bundesgenossenschaft“ der Ursiwa, Lar-wul ist besonders der Gott der Lurlima. Lar-Wul bedeutet „rote Sonne“, und es ist folglich wahrscheinlich, daß das männliche Prinzip, die Sonne, in der Klassifikation der Gruppe der Lurlima zugeteilt war. — Ferner besteht eine wohl unbeschränkte Zahl niederer Geister, sowohl guter wie böser. Jeder *sowa* hat seinen eigenen Schutzgeist, der symbolisch durch ein spezielles *tabu*-Zeichen vorgestellt wird und Übertretungen in seiner eigenen Weise bestraft.

Auf diesen Inseln besteht wohl kaum eine Familie, deren Mitgliedern nicht der Genuß irgendeiner tierischen oder pflanzlichen Speise wegen einer vermeintlichen engen Beziehung der Ahnen dieser Familie zu dieser Pflanzen- oder Tierart untersagt ist. Unter den Tieren treten dabei besonders hervor: Opossum, Pottfisch, Papagei, eine kleine Entenart. Bemerkenswert ist, daß bei den versöhnenden Beschwörungen, die bei einer Entbindung von einer sachverständigen Frau an das höchste Wesen gerichtet werden, immer wieder die Rede vom Opossum ist. Eine dieser Beschwörungen fängt folgendermaßen an (S. 354): „Mein höchster Herr, vielleicht haben diese Leute (d. h. die zukünftigen Eltern) einem Opossum oder den Schutzgeistern, den Teufeln oder bösen Geistern Böses getan . . .“ In anderen derartigen Formeln ist wieder die Rede von der Schlange, dem Leguan, dem Frosch, einer Heuschreckenart. Die Bewohner des Dorfes Duroa verwahren als Mittel, um sich Unverwundbarkeit im Kriege zu sichern, die Leber eines Pottfisches, „der einstmals mit ihren Ahnen einen Bund schloß“. Das kostbare Erbstück wird sorgfältig bewacht; der Träger eines ganz kleinen Teiles dieser Leber gilt für unverwundbar durch die Waffen der Feinde. — Individuelle Knabennamen entnimmt man gewöhnlich dem Tierreiche; die meisten Mädchen werden nach Pflanzen, besonders nach Blumen, benannt.

Sowohl Männer als Frauen können sich der Tätowierung und der Zahnfeilung unterwerfen; sie sind jedoch nicht dazu verpflichtet. Entschließt jemand sich hierzu, so muß es vor der Heirat geschehen, danach ist es verboten.

Wichtig ist noch die ausführliche Beschreibung (S. 144—173) der Zeremonien, die stattfinden, wenn eine Gruppe Keiesen auf längere Zeit die Insel verläßt (meistens, um neu angefertigte Boote auswärts zu verkaufen), und die alle den Zweck haben, den Reisenden Glück auf ihrer Reise zu sichern und die Verbindung mit ihnen ununterbrochen aufrecht zu erhalten. In einigen Zügen zeigt sie eine gewisse Ähnlichkeit mit Bartons Beschreibung (in Seligmanns *Melanesians of Br. New Guinea*) der jährlichen Handelsreise der Motu. — Vor der Abreise errichtet der Priester den *belrin*, d. h. einen jungen Baum, der so weit in die See hinaus gepflanzt wird, als man bei niedrigem Wasserstande waten kann; jeder *sowa* hat seinen besonderen Baum, der bei diesen Gelegenheiten als *belrin* benutzt wird. Ferner werden drei „Kapitäne“ ernannt: 1. der „Seekapitän“, d. h. eines der Familienmitglieder, das gute Seemannskennntnisse besitzt; 2. der „kleine Kapitän“, d. h. ein kleiner Knabe, der die Reise mitmacht und an Bord die Amulette aufbewahren muß; 3. der „Landkapitän“, d. h. eine alte Frau, die dieses Reisezeremoniell genau kennt, und die — während sie selbst an Land bleibt — den Bemannungen eine gute Reise sichert, indem sie sich allerlei be-

schränkenden Bestimmungen unterwirft; sie hat dabei die Hilfe von drei oder vier jungen Mädchen (*wat mul*). Am Vorabend der Abreise zündet der „Landkapitän“ in einem dazu angewiesenen Hause (*rahan mul*) das heilige Feuer an, das bis zur Rückkehr der Reisenden brennen muß. Zu den wichtigsten Pflichten der *wat mul* gehört das Unterhalten dieses Feuers, da es eine Abbildung des Lebens der Reisenden ist. — Auch unter anderen Symbolen bleiben die Reisenden im *rahan mul* zugegen: nach der Abschiedsmahlzeit nimmt der Landkapitännämlich so viele Sago-kuchen als Reisende sind, und jeder Reisende beißt von einem der Kuchen eine Ecke ab und gibt diesen dem Landkapitän zurück; dieser bewahrt die Kuchen auf, und ebenso von jedem Reisenden eine Zigarette, an der derselbe vor der Abreise einige Augenblicke geraucht hat. — Von den zwei heiligen Steinen von verschiedener Form, die in jeder Niederlassung vorhanden sind, nimmt der kleine Kapitän den „männlichen“ Stein (der länglich und schwarz ist) mit auf die Reise; der „weibliche“ Stein, der rund und bräunlich ist, wird vom Landkapitän aufbewahrt. So lange die Reise dauert, sind die *wat mul* sehr strengen beschränkenden Bestimmungen unterworfen; erst wenn man aus guten Gründen annehmen kann, daß das Ziel der Reise erreicht ist, werden sie in ihren Bewegungen etwas freier.

III. Mitteilungen und Hinweise.

Kleine Beiträge zur Volkskunde und Religionswissenschaft.

1. Zur Vorstellung vom Neide der Götter.

In meiner Jugend hörte ich oft, wenn jemandem durch Ungeschicklichkeit ein Glas zerbrach, von einem gerade Anwesenden zum Troste sagen: „Das bringt Glück!“ Ob dieser Glaube nur in jüdischen Kreisen oder auch sonst in Breslau herrschte, weiß ich nicht¹; aber Wuttke³ 338 belegt aus verschiedenen Gegenden Deutschlands (nicht Schlesien) die Sitte, daß bei der Rückkehr von der Trauung das Brautpaar aus einem Glase trinkt und die Braut oder ein Hochzeitsgast dann dieses über den Kopf wirft; wenn es zerbricht, so wird die Ehe glücklich², man zerbricht es daher auch oft absichtlich, mit Gewalt (565). Bei jüdischen Hochzeiten wurde früher allgemein und wird auch noch heute, unmittelbar nach der Trauung, ein Glas zertrümmert, worauf die Anwesenden den Glückwunsch *mazzāl tōb!* rufen. Ich möchte annehmen, daß hier ursprünglich eine Anschauung zugrunde liegt ähnlich derjenigen in der Erzählung vom Ringe des Polykrates (Herodot III 40. 41), nur in jüdischem Sinne religiös-ethisch umgebogen. Im Talmud (*Bērākōt* 30b) wird erzählt, daß ein Rabbi einem anderen, als er diesen sehr heiter sah, das Psalmwort (2, 11) zurief: („Dienet dem Herrn in Furcht) und frohlocket mit Zittern!“), worauf aber der Angeredete erwiderte: „Ich habe die *tēfillin* (*φουλακτήρια*) angelegt“. Nach Anführung eines ähnlichen Wechselgesprächs zwischen zwei anderen Rabbinen wird dann berichtet (31a): Mar bar Rabina richtete seinem Sohne die Hochzeit aus, da sah er, daß die Rabbinen gar sehr heiter waren: er brachte einen kostbaren Becher im Werte von 400 *zūz* und zerbrach ihn vor ihnen, das betrübte sie. In einem ganz gleichen Falle brachte R. Aši (gestorben 427) einen Becher von weißem Glase und zerbrach ihn mit derselben Wirkung. Bei der Hochzeit des ersterwähnten Vaters selbst wurde ein Rabbi aufgefordert, etwas zu singen, und er trug vor: „Wehe,

¹ Es herrscht, wie ich 1927 hörte, noch jetzt in Oberschlesien bei Deutschen und Polen, bei Juden und Christen (Korrekturnote).

² Anderswo allerdings sei es umgekehrt (Franken).

daß wir sterben müssen! Wehe, daß wir sterben müssen!“¹ Die beiden Väter lebten um 400, der babylonische Talmud wurde erst um 500 abgeschlossen. In den *Tosāfōt*, einer Sammlung von Scholien zum Talmud, die aus dem 13. Jahrh., und zwar fast ausschließlich von französischen Rabbinen stammen, wird bemerkt, daß der Brauch, bei der Trauung ein Glas zu zerbrechen, auf das im Talmud Berichtete zurückgehe. Aber der Bräutigam selbst zertritt ja das Glas noch unter dem Trauhimmel, und übrigens wird der Brauch in Süddeutschland nicht bei der Trauung, sondern bei der Verlobung nach Niederschrift des herkömmlichen Ehevertrages geübt (hier mit einer Tasse). S. Fränkel, *Mitteil. Schles. Ges. f. Volksk.* X, 28, erwähnt den nach dem Geographen Mokaddasi in Bajār bestehenden Verlobungsbrauch, daß nach der Niederschrift des Ehekontrakts alle ihre Flaschen mit Rosenwasser an die Wand werfen, und deutet dies richtig als Abwehrzauber; ähnlich sei im heutigen Ägypten das Zerbrechen eines Kruges vor einer am Hochzeitshause sich versammelnden Menge. Aber dieser Brauch ist doch etwas anderes: nach Seligmann, *Der böse Blick* II 40, wird er geübt, wenn der vor dem Bräutigamshause in der Straße aufgehängte Leuchter durch besondere Schönheit eine Menschensammlung hervorrufft, damit die Aufmerksamkeit abgelenkt werde und nicht ein neidisches Auge den Leuchter zu Fall bringen könne.² Dagegen ist es unzutreffend, wenn Hermann, *Ztschr. d. V. f. Volksk.* 1904 S. 383, das im Koburger Lande am Polterabend übliche Zerbrechen von Töpfen als einen Tribut an die bösen Geister (ähnlich wie den Ring des Polykrates) auffaßt: hier liegt das Wesentliche in dem Poltern, das ja in vielen Gegenden an diesem Abend mit altem und schadhaftem Geschirr bewirkt wird und die bösen Geister verscheuchen soll.

Der Aberglaube des bösen Blickes hat bei den Juden dazu geführt, daß Eltern nicht zwei Kinder an demselben Tage verheiraten und daß zur Toravorlesung (nach *’Orah ha-jjīm* Kap. 141 § 6) nicht zwei Brüder unmittelbar nacheinander und nicht ein Sohn unmittelbar nach seinem Vater aufgerufen wird. Ich besitze zwei gleiche Metallvasen aus dem Bazar von Damaskus, deren jede ringsherum in hebräischer Sprache den Bibelvers aus dem Segen Jakobs (1 Mos. 49, 22) trägt: „Ein fruchtbarer Zweig ist Josef, ein fruchtbarer Zweig an der Quelle.“ Den Schlüssel zur Erklärung fand ich im Talmud *Bērakōt* 55b, wo jemand sagt: Wer in eine Stadt hineingeht und sich vor dem bösen Blick fürchtet, der nehme den rechten Daumen in die linke und den linken in die rechte Hand³ und spreche: „Ich N. N., Sohn des N. N., gehöre zu den Nach-

¹ Dagegen wurde nach Herodot II 78 bei ägyptischen Gastmählern ein hölzernes Totenbild in einem Sarg herumgetragen (Osiris als König der Toten) und jedem Gast gezeigt mit den Worten: „Betrachte diesen und dann trink und sei fröhlich! denn wenn du tot bist, wirst du sein wie dieser.“

² Seligmann denkt auch an die Möglichkeit, daß dadurch übermäßige Freude gedämpft werden solle wie in der talmudischen Erzählung. Aber das würde hier nicht zu der Situation passen. Vgl. noch M. Grünbaum *Ges. Aufs.* 111.

³ Also zweimal *far la fica!*

kommen Josefs, über die der böse Blick keine Gewalt hat nach dem Verse (wie angeführt).“ Man sollte nämlich — Ähnliches findet sich häufig im Talmud — statt קַרְיָי קַרְיָי *‘āle ‘ājin* „an der Quelle“ lesen קַרְיָי קַרְיָי *‘ole ‘ājin* „der das (böse) Auge übersteigt“.

Mit Bezug auf das Epigramm des Straton, Anthol. Palat. XII 229: $\text{Ὠς ἀγαθὴ θεὸς ἔστι, δι' ἣν ὑπὸ κόλπον, Ἀλεξί, | πτύομεν, ὕστερόπουν ἄξο-}$
 $\text{μενοι Νέμεσιν. | ἣν σὺ μετερχομένην οὐκ ἔβλεπες, ἀλλ' ἐνόμιζες | ἔξειν τὸ}$
 $\text{φθονερὸν κάλλος ἀειχρόνιον. | νῦν δὲ τὸ μὲν διόλωλεν' ἐλήλυθε δ' ἡ τριχάλεπτος |}$
 $\text{δαίμων' χοὶ θέραιες νῦν σε παρερχόμεθα.}$ ¹ bemerkt B. Schmidt, N. Jahrb. XXXI (1913) S. 593, daß die alte Anschauung noch heute in Griechenland herrsche; sie präge sich namentlich in dem Brauche aus, daß die Trägerin eines neuen Anzugs auf der weißen Leinwand absichtlich einen Flecken anbringt, um durch solche Demütigung die Gefahren der dem Stolze drohenden Vergeltung oder des Neides abzuwenden.² — Die im 3. christlichen Jahrhundert abgefaßte Tosefta (*Sōtā* XV 12 ff.) enthält eine Anordnung der Weisen in folgender Form: „Man darf sein Haus mit Kalk anstreichen, soll aber eine kleine Stelle freilassen zum Andenken an Jerusalem; man bereitet alles zum Mahle Gehörige vor, läßt aber eine Kleinigkeit fort zum Andenken an Jerusalem; eine Frau mag all ihren Schmuck anlegen³, sie soll aber eine Kleinigkeit fortlassen zum Andenken an Jerusalem, wie es heißt (Ps. 137, 5): „Vergäß' ich dich, Jerusalem, dann soll meine Rechte versagen!“ Im babylonischen Talmud (*Baba batra* 60b) wird als Lehre der Rabbinen angeführt, das Haus nicht mit Kalk anzustreichen, sofern nicht dieser mit etwas vermischt ist, was die weiße Farbe weniger grell erscheinen läßt. Ob nicht hier im Hintergrunde auch, freilich unbewußt, der Gedanke waltet, daß der Mensch mit jedem Prunken Unheil auf sich herabrufen könnte? Allerdings wird an dieser Talmudstelle berichtet, daß bald nach der Tempelzerstörung ein namhafter Gesetzeslehrer gegen die von vielen geübte Enthaltung von Fleisch und Wein aufgetreten sei und nur eine maßvolle Trauer empfohlen habe. Ein späterer deutete die Fortsetzung des angeführten Psalmverses (137, 6): „. . . so ich nicht erhebe Jerusalem auf den Gipfel meiner Freude“, da das Wort für „Gipfel“ auch „Haupt“ bedeutet, auf das Bestreichen der Stirn des

¹ Vgl. Theokr. VI 39: $\text{ὡς μὴ βασκανθῶ δέ, τοῖς σὺς ἐμὸν ἔπτουσα κόλπον.}$
Luk. *Πλοῖον* 15: $\text{ὕπερμαζῆς γὰρ, ὃ ἄδειμαντε, καὶ ἐς τὸν κόλπον οὐ πτύεις.}$
Tibull I 2, 26: *despuit in molles et sibi quisque sinus.* Plin. *NH.* 28, 4: *veniam a diis spei alicuius audacioris petimus in sinum spuendo.*

² Nach Posnansky *Nemesis u. Adrasteia* S. 50, wird Alexis nicht bestraft, weil er sich mit seiner Schönheit gebrüstet hat — das entspräche dem ursprünglichen Wesen der Nemesis besser — sondern weil seine körperlichen Reize den Neid der Nemesis erregten (*τὸ φθονερὸν κάλλος*). — Über Bestreichen mit Schmutz bei Griechen und Römern als Vorbeugungsmittel gegen Hexerei und bösen Blick vgl. Seligmann *Der böse Blick* II 39f.

³ An der sogleich zu erwähnenden Talmudstelle wird dies von der Benutzung kosmetischer Mittel verstanden (Goldschmidt: Kalk, um die Haut geschmeidig zu machen und Haare zu entfernen).

Bräutigams mit Asche, eine Sitte, die noch heute bei den Juden in Polen und sogar — wie anderes Rabbinische — bei der antirabbinischen Sekte der Karäer beobachtet wird.¹

2. Ein Abwehrbrauch.

Bei der rituellen abendlichen Passahfeier im jüdischen Hause (*Seder*) wird auch verlesen: „Folgendes sind die zehn Plagen, die der Herr über die Ägypter kommen ließ: Blut, Frösche usw.“ Bei der Nennung jeder Plage taucht nach altem Brauche, der wohl noch von vielen geübt wird, jeder Tischgenosse die Spitze des kleinen Fingers in seinen Becher mit Wein und spritzt sogleich den daran haftenden Tropfen zu Boden. Der Sinn dieses jetzt nicht mehr verstandenen Brauches kann m. E. nur der sein, daß eine durch das Aussprechen der Plage dem Sprechenden drohende Gefahr — solche Besorgnis vor der Wirkung eines schlimmen Wortes ist ja bekannt — abgewehrt, eigentlich fortgeschleudert, werden soll. Wir hätten damit eine Entsprechung zu dem von Plinius (Naturg. XXVIII 5, 4) erwähnten römischen Gebrauch, Wasser unter den Tisch zu gießen, wenn einer der Gäste das Wort „Feuersbrunst“ ausgesprochen hatte, wobei allerdings der Gedanke an das Löschen mitwirken mochte. Bei Petronius (sat. 74) wird, weil der Hahn zur Unzeit kräht, Wein unter den Tisch gegossen und die Lampe damit besprengt: das Krähen kündigt entweder den Ausbruch eines Feuers an oder einen Todesfall in der Nachbarschaft. Wenn Eitrem, Opferritus u. Voropf. 112f., in diesen römischen Bräuchen einen Zusammenhang mit dem Totenkult findet (das Wasser sei ursprünglich Seelentrunk, wie die vom Tisch abgefallenen Brosamen Seelenspeise), so vermag ich ihm, bei aller Würdigung seines lehrreichen Buches, nicht unbedingt zu folgen. Zweifellos muß man ja an Abwehr dämonischer Mächte denken, aber es handelt sich doch wohl mehr um ein Verscheuchen als um ein Versöhnen.

3. Zwei Bräuche byzantinischer Juden.

Fr. Cumont hat in den Wiener Studien XXIV (1902) S. 462 den Text einer griechischen Abschwörungsformel, die von der orthodoxen Kirche den Juden vor der Zulassung zur Taufe auferlegt wurde, neu in verbesserter Gestalt und mit wertvollen Anmerkungen veröffentlicht. Die Redaktion des Stückes setzte er hier ins 10. Jahrhundert, nachträglich aber (Rev. de l'Instr. publ. en Belg. XLVI, 1903, S. 8ff.) in die Zeit um 870; entstanden sei es viel früher. Da diese Formel, soviel ich weiß, bisher nicht die gebührende Beachtung gefunden hat, so hebe ich zwei merkwürdige Bräuche daraus hervor.

1. In § 5 verflucht der Täufling diejenigen, welche am jüdischen Neujahrsfeste um die (im Kultus zum Blasen gebrauchten) Hörner

¹ Meinen Aufsatz habe ich am 2. 1. 1926 eingesandt. Erst viel später kam zu meiner Kenntnis die Arbeit von J. Z. Lauterbach *The ceremony of breaking a glass at weddings* (Union College Annual, Bd. II, Cincinnati 1925).

βάμματα Σηρικά (die Wiener Handschrift hat σηρικά) — nach Cumont gefärbte Stückchen Wolle oder Seide — in verschiedenen Farben binden und dazu dann gewisse Zauberformeln (ἐρωδάς) sprechen behufs Abwehr von Fieberschauer (δίγυος) und jeder anderen Krankheit. Daß dieser Brauch sonst nicht erwähnt wird, bemerkt schon Cumont richtig, der für die magische Verwendung solcher bunten Fäden und Knoten Belege anführt. Ich verweise noch auf G. Hock, Griech. Weihegebr. S. 11 A. 2; S. 97 f.; S. 118, sowie Abt, Die Apologie des Apuleius 74 ff. Und Scheffelowitz, Die altpers. Relig. u. d. Judent. 80, bringt Stellen aus dem Talmud, die zeigen, daß auch unter Juden knotenartige Schnüre als Schutz gegen dämonische Einflüsse verwendet wurden. Die Stelle der Tosefta *Sabbāt* VII 1 habe ich schon Ztschr. d. V. f. Volksk. 1893 S. 24 u. 26 erwähnt. Des am Neujahrsfeste zu blasenden Widderhorns (*šōfār*) wird von der Bibel nirgends in mystischem Sinne gedacht. Aber im Talmud schreibt ihm ein Lehrer die Bestimmung zu, an diesem Gerichtstage den Ankläger (*šāʿān*) zu verwirren; ein späterer bediente sich dieses Instruments, um einen Dämon zu bannen. Unter den Juden in slavischen Ländern besteht der Glaube, daß man durch Schofarblasen eine schwere Geburt erleichtern, einen Toten, der umgeht, bannen und einen Besessenen von seinem Dämon befreien könne (Scheffelowitz, d. Archiv XVIII, 1915, S. 486 f.). Es ist also verständlich, wenn die byzantinischen Juden die von ihnen angenommene Wirkung des Blasens auf solche Weise verstärken wollten.

2. In § 10 verflucht der Täufling unter anderen „üblen Lehrern“ der Juden aus neuerer Zeit auch einen sonst unbekanntem Lazarus, der das ungesetzliche Fest (τὴν ἄθεσμον ἑορτήν) erfunden habe, das von ihm *Μονοποδᾶγλα* genannt werde. Cumont bezeichnet die Erklärung des alten Cotelier (1672): „*Fortē quod uno pede saltarent vel a mensis monopodiis*“ mit Recht als unbefriedigend¹ (E. A. Sophocles, Greek Lexicon, bietet zweifelnd: „*a standing on one leg*“ als ketzerische jüdische Zeremonie) und denkt an die Änderung in *γυμνοποδᾶγλας* mit Bezug auf die Rede des Erzbischofs Johannes Chrysostomos (354—407) *Contra Iud.* I p. 590 B (= I, 717 der Ausg. v. 1835): „Damals fasteten sie für richterliche Entscheidungen und Schlachten, jetzt aber für Ausgelassenheiten und für die äußerste Zuchtlosigkeit, indem sie barfuß auf dem Markte tanzen.“ Vgl. p. 593 A: „Du fastest mit den Juden? Also lege auch die Schuhe mit den Juden ab und schreite barfuß auf dem Markte und beteilige dich an ihrer Unschicklichkeit und dem Gelächter!“ Nach p. 588 A wohnten nämlich in Antiochia viele Christen jüdi-

¹ Ich bemerke, daß solche Tischchen (*monopodia*) nach Livius XXXIX 6, 7 mit anderem Luxus aus Asien in Rom Eingang fanden (*πράπεξαν μονόπων* nennt Pollux X 69) und daß nach dem Berichte Herodots (VI 129) ein athenischer Bewerber um die Tochter des Tyrannen Kleisthenes von Sikyon an dessen Hofe auf einem Tische tanzte, sodann sich mit dem Kopf auf den Tisch stellte und mit den Beinen schlenkerte; durch sein Tanzen und seine Schamlosigkeit verscherzte er sich die Braut.

schen Festen bei. — Gegen die Änderung des überlieferten *μονοποδαρίας* habe ich methodische Bedenken.¹ Zur Erklärung verhilft vielleicht die Angabe des Etymol. Magn., daß *πυδαρίζειν* „springen“ (Aristoph., Ritter 697: *ἀπεπυδαρίσα μύθωνα* vom Abtanzen eines plumpen und unanständigen Tanzes) soviel wie *ποδαρίζειν* sei, und die Erinnerung an *μονομαχέω*, *μονομαχία* „Einzelkampf“ (d. h. Zweikampf). Dann wäre *μονοποδαρία* ein Einzeltanz, der wohl Anstoß erregte.

Der von Johannes Chrysostomos so hart getadelte Tanz der Juden, den sie barfuß auf dem Markte ausführten, und zwar offenbar an einem Fasttage, erinnert an den Bericht der Mischna (abgeschlossen um 200 n. Chr.) *Ta'anit* IV 8, daß nach R. Simon ben Gamaliel² der Versöhnungstag — für den das Verbot der Sandalen gilt — in früherer Zeit eines der fröhlichsten Feste bei den Israeliten war (die Gemara dazu, 30b, findet das berechtigt wegen der an diesem Tage erfolgenden Sühnung und Vergebung): die Mädchen Jerusalems zogen in weißen Kleidern, die selbst die reichsten geborgt hatten, um die armen nicht zu beschämen, in die Weinberge und tanzten da, indem sie den gegenüberstehenden jungen Männern zuriefen: „Jüngling, erhebe deine Augen und schaue, wen du dir wählst! Sieh nicht auf Schönheit, sieh auf Familie!“ Sowohl Franz Delitzsch, *Iris* S. 150f., wie v. Orelli, *Realencykl. f. prot. Theol.*³ XX 580, sind der Ansicht, daß diese Lustbarkeit erst nach Beendigung des Feiertages, am Abend, stattgefunden habe. Es erscheint mir aber bei den strengen Anschauungen über den Verkehr der Geschlechter ausgeschlossen, daß sie nach Einbruch der Nacht geduldet worden wäre, und ich glaube daher nicht, daß man berechtigt ist, ohne jede Stütze im Wortlaut des Talmud, diese Zeit anzunehmen. Möglicherweise ist nun diese alte Sitte im 4. christlichen Jahrhundert an einem Orte außerhalb Palästinas in veränderter Form wieder aufgenommen worden; jedenfalls kann Unsittliches auf offenem Markte dabei nicht vorgekommen sein.

Daß die Sitte, wie die Mischna sie schildert, in sehr alte Zeit zurückgeht, schließe ich nicht nur daraus, daß derselbe Brauch auch für den 15. Ab (Hochsommer) berichtet wird und für seine Einführung an diesem Tage die verschiedensten Gründe angeführt werden, der wahre Grund also unbekannt war, sondern auch aus der Angabe, daß alle Mädchen in geliehenen Kleidern tanzten. Wellhausen, *Reste arab. Heident.*³ S. 110 (vgl. S. 55f. u. 196), teilt mit, daß die auswärtigen Besucher der *Ka'ba* sich Zeug von den Hums leihen mußten; wenn sie das nicht konnten, mußten sie den Umlauf nackt machen, ihr eigenes Zeug durften sie auf keinen Fall anbehalten. Wenn hier das Wechseln der Kleider und das Leihen der Wechselkleider zweifellos auf primitive

¹ Daher ziehe ich auch nicht das spartanische Fest *Γυμνοπαίδιαι* heran, bei dem Ephebenchöre auf dem Markte tanzten und sangen.

² Der Sohn Gamaliels I. lebte zur Zeit des Jüdischen Krieges, der Sohn Gamaliels II. im 2. Jahrh.

Anschauungen zurückgeht, so ist dann bei den Israeliten das Motiv umgebogen, ins Ethische gewendet worden.

4. Ein kirchliches Speiseverbot.

G. Grupp, Kulturgesch. d. Mittelalt.² III 52, sagt: „Im Anschluß an alte Ordnungen verbot die Kirche frisches Fleisch, worin noch Blut steckte, die Vermischung von Fleisch und Fisch, ferner das Fleisch erstickter Tiere, indem sie auf einen eigentümlichen Zusammenhang mit heidnischen Götterspeisen hinwies, und den Blutgenuß.“ Das kirchliche Verbot des Blutes und des Erstickten geht bekanntlich auf das Alte Testament zurück (vgl. Apostelgesch. XV 29); für das Verbot der Vermischung von Fleisch und Fisch gibt Grupp keine Quelle an, sondern bringt nur eine Erzählung, daß einst Mohammed auf wunderbare Weise gewarnt wurde, von einem Kalbe zu essen, das einen Fisch verschluckt hatte, und daß sein Genosse, der schon davon gegessen hatte, an dem Bissen starb. Bei Wasserscheben, die Bußordnungen der abendländlichen Kirche, findet sich dieses Vermischungsverbot nicht erwähnt. Böckenhoff, Speisesatzungen mosaischer Art in mittelalterlichen Kirchenrechtsquellen, spricht auffallenderweise ebensowenig davon.

Das Verbot stammt aus dem Talmud und wird dort ausdrücklich als hygienisch bezeichnet. *Pēsāhim* 76 b (Goldschm. II 595): 'Einst wurde ein Fisch¹ zusammen mit Fleisch (in einem Ofen) gebraten, da verbot Raba aus Parzaqja ihn mit Quarkbrei zu essen.² Mar bar Rab Aši [sein Vater R. Aši starb 427] sagte: „Selbst mit Salz darf man einen solchen nicht essen, weil dies wegen üblen Geruches und Aussatzes schädlich ist.“ Im Urtext wird das böse Wort „Aussatz“ vermieden, dafür heißt es: „und wegen einer andern Sache“. Leop. Löw, Ges. Schr. III 373 f., hat bemerkt, daß Maimonides (1135—1204), der ja auch Arzt war dieses Verbot gänzlich fallen läßt, weil er die Begründung nicht anerken'nt. Aber in dem Kodex *Jore de'a* heißt es wieder (Kap. 116, §§ 2. 3): „Man muß sich davor hüten, Fleisch und Fisch zusammen zu essen, weil das gefährlich ist wegen Aussatz.“ Es wird angeordnet, dazwischen sich die Hände zu waschen und etwas anderes zu essen, damit der Mund gereinigt werde. Nach einer Glosse ist das bloße Essen nacheinander nicht bedenklich, nur soll man dazwischen etwas essen und trinken. Und Mose Isserles (aus Krakau, im 16. Jahrh.) fügt hinzu: „Ebenso darf man nicht Fleisch mit Fisch zusammen braten wegen des Geruches; hat man es aber <versehentlich> getan, so ist das Gebratene nicht verboten.“ Ferner lehrt der Kodex *'Orah hajjim*, ein anderer Teil desselben Werkes, (Kap. 173, § 2): „Zwischen Fleisch und Fischen ist es Pflicht, sich die Hände zu waschen, weil <die Vermischung> bedenklich ist wegen Aussatzes, und eine Gefahr wiegt noch schwerer als ein religiöses Verbot.“

¹ *bīnitā* bezeichnet wohl eine bestimmte Fischart.

² Da in dem Brei auch Milch enthalten ist, so läge hier die verbotene Vermischung von Fleisch- und Milchspeisen vor.

Böckenhoff S. 109 erwähnt, daß in der griechischen Kirche für die rituelle Ausschöpfung eines durch Aas verunreinigten Brunnens¹ die Zahl der auszuschöpfenden Maße auf 40 festgesetzt wurde, und vermutet für diese Zahl symbolische Gründe unter Ablehnung der Begründung durch einen Befehl der 40 heiligen Märtyrer. Zugrunde liegt wohl zweifellos die talmudische Bestimmung des Wassermaßes für das rituelle Tauchbad mit 40 *sē'ā* (Mischna *Mēnahōt* XII 4. Midrasch *Bēmidbar rabbā* 18), eine Bestimmung, die auch W. H. Roscher in seiner Abhandlung über die Zahl 40 in Glaube, Brauch usw. der Semiten (S. 102 A. 14 u. S. 115), allerdings nicht in diesem Zusammenhange, anführt.² Bei dieser Gelegenheit verweise ich noch auf die Fristen von 40 Tagen im Talmud *Sanhedrin* 43 a (Laible, Jesus Christus im Talmud, S. 78 ff.) und *Mō'ed qātān* 17 b oben (H. L. Strack, Jesus, die Häretiker usw., S. 32 A. 3), sowie auf Fristen von 40 Tagen in alten kirchlichen Bußordnungen (E. Friedberg, Aus deutschen Bußbüchern, S. 4. 5. 9. 20. 28. 48; Wasserschlehen S. 156. 199) sowie solche von sieben Tagen (Friedberg S. 5. 9. 10. 21).³

5. Reinigung des Heiligtums.

Hock, Griech. Weihegebr. 83 f., läßt die jährliche Reinigung und Neuweihe des Tempels einerseits von dem „rationalistischen“ Gedanken ausgehen, daß der Tempel bei der fortwährenden Benutzung leicht in seiner Heiligkeit eine Einbuße erleiden könne, andererseits aber von der viel tieferen Idee, daß die Gottheit zu gewissen Zeiten chthonischen Mächten unterliegt, fortgeht, stirbt, sich durch irgendeine Verschuldung befleckt, weshalb ihr Tempel und vor allem ihr Bildnis neu geweiht werden müsse. Fehrlé, Kultische Keuschh. 172 f., will — mit Bezug auf die Waschung des alten Kultbildes der Athene an den *Πλυντήρια* — jenen „rationalistischen Gedanken“ völlig ausgeschaltet wissen; nach ihm wird mit der Waschung im Meere die Befleckung durch das Beilager von der Göttin genommen.

Eine andere Anschauung finden wir in dem Bericht des Tacitus (Germ. 40) über den Kult der Nerthus-Terra mater (wo Gudeman eine zweifellose interpretatio Romana oder Graeca feststellt): *donec idem sacerdos satiatam conversatione mortalium deam templo reddat. mox vehiculum et vestis et, si credere velis, numen ipsum secreto lacu abluitur.*⁴

¹ Nach Bergner *Siebenbürgen* (1884) S. 191, wird bei Rumänen in abgelegenen Ortschaften bis in die neueste Zeit ein Brunnen, in den eine Maus gefallen ist, *spurcat*. Auch Pferd, Hund, Katze gelten als unrein.

² Es war auch mir vergönnt, ihm ein wenig Material aus Bibel und Talmud beizusteuern, wie er freundlich erwähnt.

³ Vgl. W. H. Roscher *Hebdomadenlehren*. Über die Zahl Vierzig bringt noch allerlei Morgenländisches O. Rescher *ZDMG*. LXV (1911) S. 517 ff. [Über Neugriechisches vgl. B. Schmidt, oben S. 70 ff. und Bd. 24, 290 ff. *Wch.*]

⁴ „Der Zweifel an der Waschung der Göttin selbst zeigt auch hier, daß Tacitus kein Götterbild bei den Germanen annimmt“ (Gudeman).

Und der Glaube an eine religiös-ethische Befleckung des Heiligtums durch die Menschen, die durch feierliche Reinigung alljährlich beseitigt werden muß, erscheint auf israelitischem Boden in dem Ritual des großen Sühnetages (Levit. XVI 16 u. 19): „Und er (der Hohepriester) sühne das Heiligtum wegen der Unreinheiten der Kinder Israels und wegen ihrer Missetaten in allen ihren Sünden, und also tue er für das Stiftszelt, das bei ihnen weit inmitten ihrer Unreinheit. . . . Und er soll auf den Altar von dem Blute sprengen mit seinem Finger siebenmal und ihn reinigen und heiligen von den Unreinheiten der Kinder Israels.“ Vgl. Levit. XV 31. Als „rationalistisch“ wird man den hier zugrunde liegenden Gedanken wohl nicht bezeichnen dürfen.

6. Ehegesetze für Priester.

Fehrle, Kult. Keuschh. 89 f. u. 108 A, erklärt die Bestimmung, daß sowohl der ἀρχων βασιλεύς in Athen als auch der *flamen Dialis* in Rom nur eine Jungfrau heiraten durfte, aus der Mitwirkung jeder dieser beiden Frauen bei den priesterlichen Funktionen des Gatten, der den Gott vertritt.¹ So einleuchtend diese Erklärung ist, darf doch darauf hingewiesen werden, daß es auch ohne die Tatsache solcher Mitwirkung begreiflich erscheint, wenn für hochgestellte Priester eine derartige Bestimmung gilt. Allen dem israelitischen Priesterstamme angehörenden Männern wird geboten (Levit. XXI 7): „Eine Hure oder eine Geschwächte sollen sie nicht ehelichen, und ein von ihrem Manne verstoßenes Weib sollen sie nicht ehelichen, denn heilig ist er seinem Gotte.“ Weiter vom Hohenpriester (V. 13 ff.): „Und derselbe soll ein Weib in ihrer Jungfräulichkeit ehelichen. Eine Witwe oder eine Verstoßene oder eine Geschwächte <oder> eine Hure, diese soll er nicht ehelichen. Nur eine Jungfrau aus seinen Volksgenossen darf er als Weib nehmen, damit er nicht seinen Samen unter seinen Volksgenossen entweihe, denn ich bin Gott, der ihn heiligt.“ Auch der Hohepriester mußte nach der Mischna (*Jōmā* I, 1) verheiratet sein; der Satz Levit. XVI, 6: „Und er entsündige sich und sein Haus“ wird erklärt: „Sein Haus, das ist seine Gattin.“ Während es nach den ersten Sätzen von Kap. XXI anderen Priestern zwar im allgemeinen verboten ist, sich an einer Leiche zu verunreinigen, wobei aber die Leichen der nächsten Verwandten eine Ausnahme bilden, so darf nach V. 11 der Hohepriester sich selbst nicht an der Leiche von Vater und Mutter verunreinigen. Unter den vielen merkwürdigen Vorschriften für den *flamen Dialis* hieß es bekanntlich auch, daß er keinen Ort betreten durfte, wo sich ein Grab befand, und einen Toten nicht anrühren durfte (Preller-Jordan R.M.³ I, 201 ff.)

¹ Stellvertretung des Gottes durch einen Menschen im Ritus des βουκόλιον bestreitet jetzt E. Maaß *Rh. Mus.* NF. LXXIV 239.

7. Haarscheren als „rite de passage“.

Eitrem, Opferritus u. Voropf. d. Gr. u. Röm. 350f., bezeichnet das allgemein in Übergangsstadien vorkommende Scheren des Haares (unter Hinweis auf Samter, GHT. 44f., 65ff. u. ö.) als ausgesprochenen „rite de passage“. Eine Bestätigung scheint die Mischna zu bieten. An den Halbfeiertagen (den mittleren Tagen) des Passah- und des Hüttenfestes ist das Haarscheren im allgemeinen untersagt, es wird aber gelehrt (*Mō'ed qāṭōn* III 1): „Folgende dürfen sich am Halbfest das Haar schneiden: wer von einer Seereise oder aus der Gefangenschaft zurückkehrt, wer das Gefängnis verläßt, der durch die Weisen von der Exkommunikation Losgesprochene, wenn ein Gelehrter ein entsprechendes Gelübde gelöst hat, der *nāzīr* (vgl. Num. VI) und der aus der Unreinheit in die Reinheit zurücktretende Aussätzige (vgl. Levit. XVI, 8. 9).“ Allen diesen ist es am Halbfest auch gestattet, ihre Kleider zu waschen, ebenso flußbehaf- teten Personen, Menstruierenden, Wöchnerinnen und überhaupt allen, die aus der Unreinheit in die Reinheit zurücktreten. Der Grund des für jeden anderen seitens der Rabbinen festgesetzten Verbots ist nach der Gemara dazu (14a): damit man nicht schmutzig das Fest empfangt und die Säuberung auf die Mittelfeiertage verschiebe, an denen ja nach der Bibel kein Arbeitsverbot besteht. — Aber zu bedenken ist, daß Seefahrer und Gefangene sich gewiß nicht zu Ehren des Festes, wie üblich, vorher scheren konnten, und daß für den *nāzīr* nach einer (unfreiwilligen) Unterbrechung seiner Weihe ebenso wie für den gereinigten Aussätzigen das Scheren am siebenten Tage biblische Pflicht war, deren Erfüllung nicht aufgeschoben werden durfte.

Da Eitrem auf Deuter. XXI 12 für altisraelitische Bräuche bei Einführung der Braut ins neue Heim verweist, so ist zu bemerken, daß es sich hier bei der Kriegsgefangenen, die nach V. 13 das Gewand ihrer Gefangenschaft (d. h. dasjenige, in dem sie gefangen genommen wurde — und das, wie die alten jüdischen Erklärer annehmen, nach heidnischer Kriegssitte prächtig war —) ablegen und im Hause des Israeliten bleiben und Vater und Mutter einen Monat beweinen soll, bevor die eheliche Verbindung stattfinden darf, um einen Trauerritus handelt. Es entspricht durchaus hebräischem Sprachgebrauch, wenn ein Lehrer der älteren talmudischen Zeit und ebenso die aramäische Übersetzung des Onkelos in V. 12: „so soll sie, wenn du sie in dein Haus gebracht, ihren Kopf scheren und ihre Nägel machen“, dieses Wort nicht, wie jetzt gewöhnlich geschieht, im Sinne von „stutzen“, sondern als „wachsen lassen“ auffaßt.¹ Mit mindestens ebenso gutem Rechte allerdings versteht schon ein anderer alter jüdischer Gesetzeslehrer „stutzen“, da dasselbe Verbum 2 Samuel XIX 25 zweifellos diese Bedeutung hat: „Und

¹ Der Baum „macht“ Frucht und Äste, der Acker „macht“ Getreide und der Weinberg Trauben, jemand „macht Fett“, d. h. er setzt Fett an. Vgl. bei Homer *χαίτην τρέφειν* und lateinisch *comam, barbam alere* „das Haar, den Bart nähren“, d. h. wachsen lassen.

Mefiboset, der Sohn Sauls, war herabgekommen dem Könige entgegen (David, der vor seinem aufrührerischen Sohn Absalom hatte fliehen müssen und jetzt als Sieger zurückkehrte); er hatte seine Füße nicht „gemacht“¹ und seinen Bart nicht „gemacht“ und seine Kleider nicht gewaschen von dem Tage an, da der König weggegangen war, bis zu dem Tage, da er heimkam in Frieden.“ Aus dieser Stelle erhellt klar, daß bei der Anordnung des Deuteronomium nur an Trauerbräuche zu denken ist, wie diese Anordnung auch Bertholet zur Stelle auffaßt, der aber zugeben muß, daß ihm für das Abschneiden der Nägel in solchem Falle kein Beispiel bekannt ist, und zu dem Ausziehen nur eine unzutreffende Analogie anführt, daß nämlich in Arabien Weiber sich in Trauer gelegentlich splitternackt ausziehen.

8. Zu einem Pythagoreischen Symbolum.

F. Boehm, *De symb. Pyth.* (Diss. Berl. 1905) p. 8, gibt zu dem von Jambl. VP. 156 überlieferten Gebote: *εἰσιέναι εἰς τὰ ἑξὰ κατὰ τοὺς δεξιούς τόπους, ἐξιέναι κατὰ τοὺς ἀριστερούς*, für die erste Hälfte die zutreffende Erklärung, daß der Weg rechts der glücklichere ist; die zweite Hälfte glaubt er nur um der Entsprechung willen angefügt. Richtiger versteht diese Eitrem, Opferritus und Voropfer 41: man dürfe beim Verlassen nicht denselben Weg zurückgehen. Boehm verweist auf Gervasius von Tilbury, *Ot. imper.* 16 (Liebrecht): wer durch den Eingang rechts nach Neapel hereinkommt, hat nach dortigem Glauben immer Glück, während die Benutzung des linken Eingangs Unglück bringt.

Eine weitere Analogie bietet die Bestimmung in dem jüdischen Ritualkodex *’Orah hajjim* (Kap. 141 § 7), daß der zur Toravorlesung in der Synagoge Aufgerufene auf dem kürzesten Wege zur der erhöhten Stätte der Vorlesung hinaufgehen, nachher aber auf einem anderen Wege, einem längeren, zu seinem Platze zurückkehren soll; bei gleicher Länge ist für Hinweg der rechtsgelegene zu wählen. — In einem andersgearteten Einzelfalle finden wir das Verbot der Benutzung desselben Weges als Rückweg in der Bibel (1 Kön. XIII, 9. 10. 17): der Prophet, der aus Juda nach Beth-El zu Jerobeam kam, sollte dort kein Brot essen, kein Wasser trinken und nicht wieder den Weg kommen, den er gegangen war; er zeigte sich dann ungehorsam und wurde zur Strafe von einem Löwen getötet.

¹ Budde zur Stelle übersetzt: „nicht zurechtgemacht, gepflegt“, und versteht besonders das Nägelschneiden. Die Nichterwähnung der Hände sei auffällig: wirklich heiße es bei den LXX noch *οὐδὲ ἀνυγίστατο*, und Luc. füge dazu *τὰς χεῖρας αὐτοῦ*, wonach Klostermann den hebr. Text ergänze: „und seine Hände nicht gemacht“. Ob aber bei der unterlassenen Fußpflege nicht vielmehr an die (im Morgenlande eine große Rolle spielende) Fußwaschung zu denken ist? freilich nicht in demselben Sinne wie bei den homerischen *Σελλοὶ ἀνιπτόποδες* in Dodona.

9. Zum Gedanken der Talion.

R. Hirzel, *Philologus* Suppl. XI (1910) S. 430, läßt die Beziehung zwischen dem Ertrinken der Ägypter im Roten Meere und dem Ertrinken der israelitischen Kinder im Nil nur auf der Auslegung eines so späten Autors wie Cedrenus beruhen (*Hist. Comp.* I Sp. 116 A, Migne): *καὶ τέλος ἐν τῇ θαλάσῃ κατεστράφησαν ὃν τρόπον τὰ βρέφη τῶν Ἑβραίων ἐν τῷ ποταμῷ ἀπέπνυγον*. Und ebenso habe Cedrenus in die Erklärung der Bücher Mosis die Empfindung einer Talion erst hineingetragen, wenn er in den zehn Monate währenden Plagen der Ägypter die gerechte Strafe sieht für das zehn Monate hindurch fortgesetzte Ertränken der israelitischen Kinder (S. 439); der biblische Text enthält diese Zeitangaben nicht.

Was den ersteren Gedanken betrifft, so ist er doch erheblich älter als der am Ende des 11. oder im Anfang des 12. Jahrhundert lebende byzantinische Mönch. Denn wenn Exod. XVIII, 11 der midjanitische Priester Jitro bei seinem Besuch im israelitischen Lager sagt: „Nun weiß ich, daß Jhwh groß ist vor allen Göttern, denn womit sie frevelten, <das kam> über sie“, so heißt es dazu schon in den Schrifterklärungen der Mechilta¹: „Denn durch eben das, womit die Ägypter dachten die Israeliten zu vernichten, machte Gott sich an ihnen bezahlt“, und im Talmud (Sōṭā 11a) wird zu der Schriftstelle ein Wort des R. Eleazar zitiert: „In dem Topfe, in dem sie gekocht hatten, wurden sie gekocht.“ Noch viel früher aber erscheint der Gedanke einer symbolischen Talion in einer jüdischen Schrift, die in die zweite Hälfte des 1. oder die erste Hälfte des 2. christlichen Jahrhunderts gehört (Weisheit Salomons 11, 15 f.), mit Bezug auf die ägyptische Schlangenplage: „Anstatt der unverständigen Gedanken ihrer Gottlosigkeit, in welche verstrickt sie unvernünftigen Gewürm und elendes Ungeziefer verehrten, sandtest du ihnen eine Menge unverständiger Tiere zur Strafe, damit sie erkennen möchten, daß, wodurch jemand sündigt, er eben dadurch auch gestraft wird.“ Jakob Weismann, *Talion u. öffentl. Strafe im Mosaischen Rechte* S. 23, nimmt als Verfasser dieser Schrift einen in Ägypten (Alexandria) lebenden Juden an und verweist darauf, daß gerade auch im ägyptischen Recht nach Diodor I, 78 die spiegelnden Strafen eine große Rolle spielten. Ich füge hinzu, daß nach einem der späteren kleinen Midraschim (A. Wünsche, *Aus Israels Lehrhallen* I S. 75) als erste Plage über die Ägypter Blut kam, weil sie die Kinder Israels am Untertauchen (nach der Menstruation) gehindert hatten; die folgenden Plagen werden in ähnlicher Weise begründet, aber noch gekünstelter. — Mit dem zweiten Gedanken folgt Cedrenus zum mindesten der in der Bibel selbst bei anderer Gelegenheit ausgesprochenen Begründung einer Strafe. Nachdem die Israeliten auf Grund des Berichts der Kundschafter heftig gegen

¹ Im ersten Viertel des 2. christl. Jahrh. waren sie bereits gesammelt, wenn auch die Textgestaltung noch im späteren Mittelalter in Fluß blieb (Wünsche, *Übers.* S. VII).

Mose und Aaron gemurrt, wider Gott selbst einen Vorwurf erhoben und von Rückkehr nach Ägypten gesprochen haben, da verkündet ihnen Gott, in Milderung der zuerst beschlossenen völligen Vernichtung (Num. 14, 33f.): „Und eure Söhne sollen umherziehen in der Wüste vierzig Jahre und euren Abfall tragen, bis eure Leiber dahin sind in der Wüste. Nach der Zahl der Tage, die ihr das Land ausgekundschaftet, vierzig Tage, je ein Tag auf ein Jahr, sollt ihr eure Schuld büßen vierzig Jahre.“

Weiter (S. 451) erwähnt Hirzel die Meinung, daß Christi Kreuz sich über dem Grabe Adams erhob, weil durch seinen Erlösertod der Fluch vom ersten Menschen genommen wurde, und die Bewunderung des Cedrenus für die Wahl dieses Straforts (Hist. Comp. I. Sp. 820 D, Migne). Ein ganz ähnlicher Gedanke findet sich ebenfalls schon im Talmud (babyl. *Sōtā* 14a) Rabbi Hama, Sohn des R. Haninā (um 300 n. Chr.), sagt: „Weswegen wurde Mose bei *Bēt Pē'ōr* (Deut. 34, 6) begraben? Um das *Pē'ōr* = Ereignis (Num. 25, 3) zu sühnen.“

10. Wahl der Strafe durch den Strafbareren.

R. Hirzel, ARW. XI (1908) S. 245 f., erwähnt Fälle, in denen man den Einzelnen auch genötigt hat, sein eigener Richter zu sein, indem man ihm die Wahl der Strafe überließ. Dabei ist ihm anscheinend ein merkwürdiger Bericht in der Bibel entgangen. Nachdem David durch Veranstaltung einer Volkszählung gesündigt hat, spricht Gott zu dem Propheten Gad (2. Samuel 24, 12): „Gehe und rede zu David: „Also spricht Gott: Drei lege ich dir vor; wähle eines davon, und das will ich dir tun.“ (13) Da kam Gad zu David und berichtete ihm und sprach zu ihm: „Sollen dir kommen sieben Jahre Hungersnot in dein Land? oder drei Monate, daß du fliehst vor deinem Feinde und er dich jage? oder daß drei Tage Pest sei in deinem Lande? Nun überlege und sieh zu, was ich dem Bescheid bringe, der mich gesandt.“ David erklärt, er wolle lieber in die Hand Gottes fallen, der barmherzig sei, als in die Hand der Menschen, und darauf sendet Gott eine Pest über Israel, die 70000 Mann dahinrafft, der aber anscheinend noch vor Ablauf der bestimmten Zeit Halt geboten wird. — In dem Parallelbericht 1. Chron, 21, 9 ff. heißt es: „ob drei Jahre Hungersnot“ (V. 13), und diese Lesart ist offenbar die richtigere.

Berlin.

Heinrich Lewy.

Die altrömische und die hethitische *evocatio*.

Durch *evocatio*¹ forderte (nach Liv. V 21, 3. 5) Camillus vor dem letzten Sturm auf Veii die Stadtgöttin Juno Regina auf, ihren Tempel und

¹ Vgl. Wissowa, *PWRE*. u. *evocatio* Sp. 1152 ff.; W. Schmidt *Die Bedeutung des Namens*, Schulprogramm des Ludwig-Georgs-Gymn. Darmstadt, 1912, S. 45.

ihre bisherigen Verehrer zu verlassen und sich Rom zuzuwenden, wo sie einen neuen Wohnsitz erhalten werde. Diesen Brauch der *evocatio* bestätigt Plinius n. h. XXVIII 18 im Anschluß an Verrius Flaccus. Das *carmen*, aus den Pontifikalschriften stammend, hat in vermutlich nur leichter Überarbeitung auf Karthago eingestellt, Macrobius, sat. III 9, 2 erhalten. Verbunden mit der *evocatio* ist *devotio* der feindlichen Stadt und des Heeres unter Anrufung von *Dis pater Veiovīs Manes, sive quo alio nomine fas est nominare*. Alles Feindliche wird ihm geweiht: *exercitumque hostium urbes agrosque eorum, quos me sentio dicere, uti vos eas urbes agrosque capita aetatesque eorum devotas consecratasque habeatis ollis legibus, quibus quandoque sunt maxime hostes devoti* (sat. III 9, 10). Die Anwendung des altrömischen Brauchs beschränkt sich, wie Wissowa ausdrücklich feststellt, auf stammverwandte Städte in Latium und benachbarte Städte im südlichen Etrurien.¹

Der Ritus der Evokation ist auch, worauf L. Deubner aufmerksam gemacht hat², außer den Neuseeländern ganz deutlich den Hethitern geläufig. Das hethitische Ritual hat J. Friedrich zugänglich gemacht³, ohne die *evocatio* als solche zu kennzeichnen. Denn seine Überschrift „Fluch über eine eroberte Stadt“ bezieht sich nur auf den zweiten Teil des Formulars. Die Sache lohnt wohl einen Vergleich. Im Gegensatz zur römischen Evokation und Devotion scheint der hethitische Ritus erst nach der Eroberung der feindlichen Stadt erfolgt zu sein⁴, aber wie im römischen Formular folgt auf die Einladung der feindlichen Götter die Verfluchung des Gegners. Die Aufforderung in der hethitischen Anrufung „und wendet euch dem König gütig zu“ sowie die ausdrückliche Bemerkung, daß der König in vollem Ornat die folgenden Fluchworte ausspricht, weist wohl darauf hin, daß die Evokation Sache der Priester, die Devotion aber mit ihrer den Staat bindenden Verpflichtung Sache des Königs war. Dasselbe finden wir in Rom: Nach der oben angeführten Pliniusstelle schrieb Verrius Flaccus auf Grund seiner Quellen die Evokation den *sacerdotes* zu und Macrobius, der darüber nichts sagt, setzt diese Tatsache stillschweigend voraus, wenn er darauf abhebt, daß nur Diktatoren und Imperatoren allein die Devotion vornehmen können (a. a. O. § 9). Ein grundlegender Unterschied gegenüber der

¹ Diese Feststellung ist der etwaigen Verbindungslinie Etrusker-Hethiter wegen besonders wichtig.

² *Die Antike* II 71 f.

³ *Der Alte Orient* 25, 2, S. 22 ff.; vgl. *Philolog. Wo.* 1926, Sp. 976. Das Ritual ist veröffentlicht in den *Keilschrifturkunden aus Boghazköi*, Heft VII, 60.

⁴ Zwar ist der Schluß der zweiten und der Anfang der dritten Kolumne schwer beschädigt, aber Friedrich stellte soviel fest, daß darin rituelle Handlungen beschrieben werden. Unmittelbar daran schließen sich die den Fluch einleitenden Feststellungen des Königs: „Diese Stadt war mir widerspenstig (?). Nun rief ich den Wettergott an, meinen Herrn: Der Wettergott, mein Herr, soll mir (meinen) Wunsch erfüllen und mein Begehren fördern. Und er lieferte sie mir aus, und ich verwüstete sie.“ Der Zusammenhang zwingt zu der Annahme, daß die Evokation ebenfalls zu dem Zeitpunkt der „Verwüstung“ der feindlichen Stadt erfolgte.

römischen Evokation besteht freilich, vorausgesetzt daß Friedrichs Übersetzung des hethitischen Formulars¹ richtig ist. Zum Schluß werden nämlich hier die feindlichen Götter, die durch das bereitgestellte Gefäß Mischbier (?) und geschmückte Tische angelockt und für welche die Wege zum Hethiterkönig mit einem weißen, einem roten und einem blauen Gewand gedeckt werden, ersucht: „Begebt euch aber wieder fort nach eurem Lande.“ Sollte diese Übersetzung zutreffen, so würde es sich nicht um eine Evokation im eigentlichen Sinne, sondern nur um einen Versöhnungsritus handeln. Denn zum Wesen der Evokation gehört die Aufnahme der heimatlos gewordenen fremden Götter in das Pantheon der Eroberer. Außerdem aber klafft dann ein unüberbrückbarer Gegensatz zwischen dem ersten und zweiten Teil des hethitischen Formulars; die feindlichen Götter können nämlich gar nicht mehr zurück in ihr Land. Das Feindesland wird vielmehr nach vorgenommener „Reinigung“ dem großhethitischen Reichsgott² geweiht. Die Formel ist, was den Grund und Boden anlangt, noch eingehender als die römische: „solange Himmel, Erde (und) Mensch (bestehen?), soll sie künftig kein Mensch besiedeln. Diese feindliche Stadt samt Feldflur, Ödland, [Wein]gärten und . . . [habe ich?] dem Wettergotte, [meinem] Herrn, [gegeben?]“ usw. Sie setzt wie die römische voraus, daß die früheren Bewohner insgesamt getötet oder gefangen sind und wird so wenig wie die römische durchaus wörtlich zu nehmen sein, nicht anders wie der grausige *cherem* bei den Israeliten.³

Dieses hethitische Ritual ermöglicht uns auch ein klareres Urteil über ein Gebet, das F. Sommer zuerst eingehend behandelt hat.⁴ Es ist gerichtet an die Ishtar von Ninive, und Sommer sah darin eine *evocatio* „im großen Stil“, da die Gottheit nicht für einen Einzelfall zur Übersiedelung ins Land Chatti eingeladen werde, „sondern in summa alle Widersacher zu verlassen und deren Glücksgüter mit nach Chatti zu bringen“. ⁵ Nachdem nun J. Friedrich eine vollständigere Übersetzung

¹ Friedrich a. a. O. S. 22: „Siehe, euch, den Göttern der feindlichen Stadt, habe ich ein . . . es Gefäß Mischbier (?) hingestellt, auch habe ich euch geschmückte Tische links hingestellt. Und die Wege habe ich euch mit einem weißen Gewande, einem roten Gewande, einem blauen Gewande überdeckt (?). Nun sollen euch diese Gewänder Wege se[in], nun wandelt auf diesen (Gewändern) davon und wendet euch dem König gütig zu; begebt euch aber wieder fort nach eurem Lande.“

² Genauer den beiden göttlichen Stieren des Wettergottes, Scherisch und Churrisch, welche geradezu als Götter in den Listen der Schwurgötter mancher Verträge genannt sind. Ihnen wird das Feindesland als Weide überantwortet: „O Wettergott, mein Herr, deine Stiere Scherisch (und) Churrisch [sollen?] sie als Weide [haben?], und Scherisch (und) Churrisch sollen sie beständig abweiden.“

³ Vgl. besonders das Buch Josua.

⁴ *Keilschrifturkunden aus Boghazköi* Heft II 9, bearbeitet von F. Sommer in der *Ztschr. f. Assyriologie* XXXIII (1921), S. 85—102. Ich verdanke den Hinweis darauf Herrn Prof. Dr. Weinreich. Vgl. auch das Fragment *KBo.* II 36.

⁵ Sommer a. a. O. S. 101.

des Textes vorgelegt hat¹, läßt sich Sommers Auffassung, wie ich glaube, nicht mehr halten. Abgesehen von der Klarheit, die das eben angeführte Ritual über die hethitische Evokation bringt, beweist die Aufforderung an Ishtar „wenn du inmitten von [. . .] (bist), wenn beim Sonnengott der Erde² [und] unter den uralt[en Göttern?], so komm von dort herbei,“ daß keine Evokation gemeint ist. Mit den vielen Anrufungen: „Aus Ugarit komm herbei, aus Dunanaga komm herbei, aus Alalcha komm herbei, aus Sidon komm herbei . . .“ die mit der eben angeführten schließen, soll die Gottheit ins Land Chatti hergezwungen werden aus allen Ländern, wo sie verehrt wird und etwa weilen könnte. Im Griechischen hat sich in diesem Sinn der Prädikationsstil in Relativsätzen entwickelt, anfänglich auf die Umschreibung des Kultortes beschränkt.³ Der hethitische Text ist also ein feierliches Gebet an die Ishtar von Ninive; sie soll ins Land Chatti kommen, Segen spenden⁴ und die Feinde verderben.⁵ Wohl möglich, daß es an das Götterbild gerichtet ist, von dem eine Orakelanfrage berichtet⁶: „Die Ishtar von Ninive hat sich innerhalb des Tempels [als zürnend (?) erg]eben . . . Die goldenen Amurru-Gewänder, welche die Gottheit anhat, sind alt; auch ist der Wagen zerbrochen“ usw. Sie hatte in Boghasköi ihren Tempel und Kult und pflegte „vom Palast aus“ am *aschrachitaschschi*-Fest besonders bedacht zu werden.

Freiburg i. Br.

L. Wohleb.

Zur theoretischen Begründung der Theurgie im Neuplatonismus.

Die Theurgie, wie sie innerhalb des Neuplatonismus besonders in den Kreisen des Iamblichos und Maximos gepflegt wurde, aber auch sonst verbreitet war, hat ihren Ursprung nicht in irgendwelcher philosophischen Theorie. Ihre Wurzel liegt in Volksreligion und Kult. Sie verdankt ihre Entstehung dem Wunsche und Glauben, auf übermenschliche Wesen durch bestimmte Handlungen zu Heil oder Unheil sterblicher Individuen einwirken zu können. Der Neuplatonismus hat es aber wie auf dem Gesamtgebiete des Religiösen so auch hier nicht versäumt, das volkstümlich Gegebene in sein System einzureihen und damit auch philosophisch zu begründen. Auf die schon von Zeller, *Philos. d. Gr.*

¹ *Der alte Orient* 25, 2 S. 20 ff.

² Außer dem Sonnengott der Erde wird auch ein Sonnengott des Himmels und ein Sonnengott im Wasser verehrt.

³ Vgl. E. Norden *Agnostos Theos* S. 148, 168 ff.; F. Adami in *Fleckeisens Jahrb.*, *Suppl.* 26, 1901, S. 221; C. Ausfeld *ebd. Suppl.* 28, 1903, S. 516; M. Zepf, *Augustins Confessiones* (Heidelberger Abh. z. Philos. u. ihrer Gesch. 9) Tübingen 1926, S. 65.

⁴ „Dann komm aus diesen Ländern herbei; da[nn] bringe des Königspaars (und) der Prinzen Leben, Gesundheit, Hoheit (?), lange Lebensjahre“ usw.

⁵ „Ferner mahle den Männern (nämlich: des feindlichen Landes) Mannheit, Geschlechtskraft (?), Gesundheit weg; (ihre) Schwerter, Bogen, Pfeile, Dolch(e), nimm und bringe sie her ins Land Chatti“ usw.

⁶ Vgl. Friedrich a. a. O. S. 26.

III 2⁴ 779, als nachträgliche Rationalisierung des Irrationalen gut beleuchteten Erörterungen der Schrift *De mysteriis* zu dem Thema gehe ich hier nicht ein und verfolge nur eine Deduktion, die im späteren, nachproklischen Neuplatonismus vertreten worden ist.

Ihre Grundlage bilden Ausgestaltung und Kombination zweier allgemeinen und weitumfassenden Gedanken: 1. der Unterscheidung von *θεωρία* und *πράξις* und 2. des auf Plat. *Theait.* 176b gestützten Satzes von der *ὁμολοσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν* als dem Telos der Philosophie.¹ Der *θεωρία* und der *πράξις*, den beiden Einteilungsgliedern der Philosophie, entsprechen ein *θεωρητικός* und ein *πρακτικός βίος*. Beide zielen auf die *ὁμολοσις θεῶν*.² Im Einklang damit wird beides, *θεωρία* und *πράξις*, auf Wesen und Wirken der Götter projiziert und daraus für das Verhalten der gleichfalls nach beiden Seiten hin veranlagten³ Menschen mittelst des Prinzips der *ὁμολοσις θεῶν* eine Richtschnur gewonnen. So argumentiert Ammonios zu Porphyrios' *Eisag.* (*Comment. in Aristot. Graeca* vol. IV pars III) 3, 8ff.: *Φιλοσοφία ἐστὶν ὁμολοσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν ἀνθρώπων. οὕτω γὰρ ὁ Πλάτων ὤρῳσατο. ὁ γὰρ θεὸς διττὰς ἔχει τὰς ἐνεργείας, τὰς μὲν γνωστικὰς, καθ' ἃς τὰ πάντα γινώσκει, ὡς καὶ οἱ ποιηταὶ σημαίνουσι λέγοντες „θεοὶ δὲ τε πάντα ἴσασι“ (Hom. δ 379), τὰς δὲ προνοητικὰς τῶν καταδεεστέρων, καθ' ἃς τοῦ κόσμου ὅλου προνοεῖται, ὡς καὶ οἱ ποιηταὶ φασὶ „θεοὶ δωτῆρες ἑάων (Hom. θ 325). ὁ δὲ φιλόσοφος κατ' ἄμφω βούλεται ἐξομοιοῦν ἑαυτὸν τῷ θεῷ· βούλεται γὰρ καὶ θεωρητῆς εἶναι τῶν πάντων (πάντα γὰρ ἐπισκέπτεται) καὶ μέντοι καὶ πρόνοιαν τῶν καταδεεστέρων ποιεῖται (ὁ γὰρ τοι πολιτικός φιλόσοφος δικάζει καὶ νόμους τίθειν). ὥστε εἰκότως ἡ φιλοσοφία ὁμολοσις ἐστὶ θεῶν.* Mit schärferer Formulierung des Gegensatzes von *θεωρία* und *πράξις* ebenda 4, 8ff.:

¹ Vgl. Überweg-Praechter *Grundr.* 12375f. und Register unter „Gottverähnlichung“. Sieh auch die Anmerkungen in Bolls *Vita contemplativa*, Muson. rel. p. 22, 8f. H. (Parallelen im Apparat), Max. Tyr. or. 15 u. 16 Hob. (Parallelen S. 204 Hob.), F. Lammert *Berl. philol. Wochenschr.* 1919, 333. Der Gegensatz von *θεωρία* und *πράξις* scheint später auch in die zweite Platonstelle *Theait.* 176b (... *ὁμολοσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμολοσις δὲ δίκαιον καὶ δόσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι*), hineinkonstruiert worden zu sein, indem man das *δίκαιον* καὶ *δόσιον* für die *πράξις*, die *φρόνησις* für die *θεωρία* in Anspruch nahm (zur theoretischen Bedeutung von *φρόνησις* W. Jaeger *Aristot.* 83). Man vgl. Hippol. *Philos.* 19, 17 (Diels *Dox.* 569, 14 ff.) *σοφίας καὶ ἀρετῆς* mit der ebenfalls dem Gesichtspunkt göttlich-menschlicher *ὁμοιότης* unterstellten Paarung von *ἀρετῆ* = *ἀγαθότης* und *ἐπιστήμη* = *σοφία* bei dem anonymen Phaidonkommentator in Norvins Olympiodor zum Phaidon 93, 1ff.

² Albin *Eisag.* 6 S. 151 Herm.: Von den philosophischen Dogmen *τὰ μὲν ἐπὶ θεωρίαν καὶ τὸν θεωρητικὸν βίον ἐχει τὴν ἀναφορὰν, τὰ δ' ἐπὶ πρᾶξιν καὶ τὸν πρακτικὸν βίον, ἄμφω δὲ ταῦτα ἐπὶ τὸ ὁμολιωθῆναι θεῶν.*

³ Vgl. Cicero *de fin.* 5, 48. 55 (Antiochos v. Askalon); *de off.* 1, 18f., 153ff. (Panaitios) und die im Texte sogleich folgenden Stellen aus Ammonios z. Porphyr. *Eisag.* — Sieh auch die vorigen Anmerkungen. — Nach Syrian z. *Metaph.* 82, 14ff. wirkten die der *ψυχῆ* zukommenden *dianoëtischen εἰδη* bei den menschlichen Seelen vor ihrem Falle ins Irdische wie bei den Göttern und Dämonen demurgisch und gnostisch, nach dem Falle ist nur das Gnostische geblieben.

διτταί εἰσιν αἱ τοῦ θεοῦ δυνάμεις, αἳ τε γνωστικαὶ καὶ αἱ πρακτικαί, διτταὶ δὲ καὶ αἱ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς, αἱ τε θεωρητικαὶ καὶ πρακτικαί. ὁ δὲ φιλόσοφος ἐκάτερον τῶν μερῶν τῆς ψυχῆς κοσμεῖν βούλεται τῇ πρὸς τὸν θεὸν μιμήσει, worauf dann wieder (4, 13f.) die „platonische Definition der Philosophie“ als ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν ἀνθρώπῳ die Argumentation abschließt. Der nämliche Gedankengang kehrt 11, 11ff. wieder, hier auf seiten der Gottheit wieder mit Ersetzung des πρακτικόν durch das προνοητικόν τῶν καταδεστέρων.¹

Von hier aus führt nun ein direkter Weg zur Einstellung der Theurgie in das System. Der ihn uns nachweist, ist der oft geschmähte, aber religionsgeschichtlich auch sonst nicht unergiebigere Marinus. In dem Nekrolog auf seinen Lehrer Proklos Kap. 28 Anf. bemerkt er im Zusammenhang der Darstellung seiner Tugenden folgendes: Ἄλλ' ἐπεὶ ὡς ἔφην ἐν τῆς περὶ τὰ τοιαῦτα σχολῆς (es handelt sich um die orphischen Studien des Gefeierten) ἀρετὴν ἔτι μελλοῦσα καὶ τελωτέραν ἐπορίσατο τὴν θεωρητικὴν καὶ οὐκ ἔτι μέχρι τῆς θεωρητικῆς ἴστατο οὐδὲ κατὰ θάτερον τῶν ἐν τοῖς θεοῖς διττῶν ἰδιωμάτων (nämlich des θεωρητικόν und des πρακτικόν bzw. προνοητικόν²) ἕξιν νοῶν μόνον καὶ ἀνατεινόμενος εἰς τὰ κρεῖττονα, πρόνοιαν ἤδη καὶ τῶν δευτέρων ἐλθῆτο θεϊότερόν τινα καὶ οὐ κατὰ τὸν ἔμπροσθεν εἰρημένον πολιτικὸν τρόπον (zu diesem vgl. Kap. 14). Es folgt die Erwähnung theurgischer und kathartischer Maßnahmen, für

¹ Denselben Gedankengang verfolgt in z. T. wörtlicher Übereinstimmung Ammonios' Schüler Olympiodoros zu Plat. *Phaidon* 1, 10ff. Norv. Nur stehen hier auf seiten der Götter statt der theoretischen γνώσις die ἀναγωγὴ δυνάμεις, die aber nach neuplatonischer Auffassung wesentlich die θεωρία der höchsten Hypostasen bewirken, den προνοητικαί (vgl. auch S. 2, 1 προνοητικῶς τῶν δευτέρων auf der Seite des Philosophen, wie bei Ammonios) gegenüber. Das Charakteristische liegt auch bei Olympiodor in der Unterscheidung der beiden Verhaltungs- und Wirkungsweisen der Gottheit, denen kraft der ὁμοίωσις θεῶ Analoges beim Philosophen entspricht. Ebendahin gehört der anonyme Phaidonkommentator bei Norvin 93, 1ff.: Ὅτι δι' ὁμοιότητος ἢ συναφῆς (nämlich mit den Göttern und guten Menschen, denen Sokrates nach seinem Tode sich zugesellt [Plat. *Phaidon* 63b]). διὸ ὁ σοφός τε καὶ ἀγαθός, ὃ ἐστὶν ὁ φιλόσοφος, ἀρετῇ καὶ ἐπιστήμῃ κεκοσμημένος τῇ ἀγαθότητι καὶ σοφίᾳ συνάπτεται τῶν θεῶν. ἔστι δὲ ἀγαθότης μὲν αὐτῶν προνοητικὴ τῶν πάντων ἐνέργεια, σοφία δὲ ἡ πάντων γνωστικὴ. Die Stelle ist für die spätere Kommentarmethode interessant. Aus dem von Platon, wie schon das in 63b c Folgende zeigt, gewiß nicht im Sinne systematischer Scheidung verstandenen Nebeneinander von σοφοί und ἀγαθοί wird eine bewußte begriffliche Differenzierung herausgesponnen, die auf die schon von Ammonios im gleichen Zusammenhange unternommene Entgegensetzung von theoretischem und praktischem Verhalten hinausläuft — eine Parallele zu der oben erwähnten Auswertung der ὁμοίωσις θεῶ im Theaitet 176b zur Systemspitze der gesamten Philosophie. Auf Analoga in der Bibelexegese braucht man nur hinzuweisen.

² Diese Deutung ergibt sich klar aus dem Zusammenhang und wird durch die oben im Text ausgeschrieben Ammoniosstellen noch weiter gesichert. Wie νοῶν geht auch ἀνατεινόμενος auf die θεωρία. Ebenso z. B. Prokl. z. *Tim.* I 206, 17 D., z. *Politica* II 99, 22 Kr., z. *Kratylos* 3, 24 Pasq.; das Aktiv Prokl. z. *Politica* I 174, 8, z. *Kratylos* 68, 4. Die Erklärung der ἐν τοῖς θεοῖς διττὰ ἰδιώματα bei Fabricius (Marinus ed. Boissonade S. 122) und Cousin (Proklosausg. v. 1864 S. 49 Anm. 1) genügt nicht dem Zusammenhang.

die sich Marinus auf ein *ἴδιον σύγγραμμα* des Proklos — wohl die bei Suidas s. v. *Πρόκλος* genannte Schrift *Περὶ ἀγωγῆς*¹ — beruft. Möglicherweise hat er ihr auch die systematische Einordnung der Theurgie entnommen. In diesem Falle wäre, abweichend von meiner, Überweg-Praechter¹² 632 ausgesprochenen Ansicht, wohl auch die Zurückführung des Terminus *θεουργικαὶ ἀρεταὶ* auf Iamblichos als durch Proklos vermittelt anzusehen. Jedenfalls ist nach der Auffassung des Marinus der Theurg Nachahmer der Gottheit in ihrer praktischen *ἐνέργεια* und damit Vermittler ihrer Fürsorge an die untere Welt.²

Verwandte Ausführungen setzen an die Stelle der Dyas, Theorie und Praxis, eine Trias, gestützt auf Platons *Nomoi* 901 dff.: den Göttern eignen das *γινώσκειν* und das *δύνασθαι*, und sie sind *ἀγαθοί*, wobei das erste Glied dem *γνωστικόν*, das dritte als Ursache der göttlichen Fürsorge dem *πρακτικόν* bzw. *προνοητικόν* entspricht und die *δύναμις* neu hinzutritt. Eine dritte Homerstelle als Beleg der *δύναμις* war in *κ* 306 *θεοὶ δὲ τε πάντα δύνανται* leicht zu finden. In der Ausrüstung mit den drei homerischen Versstücken³ begegnet uns die Trias schon bei Proklos zur *Politeia* I 167, 13 ff. Kr. unter ausdrücklicher Bezugnahme auf den *Passus* der *Nomoi* (vgl. auch ebd. 28, 3 f., z. *Tim.* I 389, 22 f. D.). Auch sie wird nun der Forderung einer *ὁμοίωσις θεῶν* dienstbar gemacht. So Elias z. *Porph. Eisag.* (*Comm. in Aristot. Graeca* vol. XVIII pars I) 16, 19 ff.: *Ἀποροῦσι δὲ τινες ὅτι „πῶς δύναται ὁ φιλόσοφος ὁμοίος τῶν θεῶν γενέσθαι“; καὶ λέγομεν ὅτι ἐπειδὴ ἔχει τὰ χαρακτηρίζοντα τὸ θεῖον. οἱ γὰρ ποιηταὶ τρισσῶς τὸ θεῖον χαρακτηρίζουσι, τῷ ἀγαθῷ, τῷ δυνατῷ, τῷ γνωστικῷ (es folgen die drei Homerstellen) und weiter 17, 15 ff.: *δεῖ γὰρ αὐτὸν (sc. τὸν φιλόσοφον) ἐν ἅπασιν τὸν θεὸν μιμεῖσθαι, ἐν μὲν τῷ ἀγαθῷ, ἵνα προνοῇ καὶ αὐτὸς τῶν ἀτελεστέρων ψυχῶν (ὡσπερ ὁ Σωκράτης περιορχόμενος τὰ ἐργαστήρια καὶ ἐλεγχόμενος τὰς ἐπιτηδείας φύσει πρὸς φιλοσοφίαν), ἐν δὲ τῷ δυνατῷ, ἵνα διὰ μηχανῆς τινος δυνηθῇ τὸ παντοδύναμον τοῦ θεοῦ πορῆσασθαι, εἰ μόνον ἐκεῖνα βούλεται ὅσα δύναται..., ἐν δὲ τῷ γνωστικῷ, ἵνα πάντων ἐπίστυται τὰς αἰτίας.*⁴ Übereinstimmend mit den früher besprochenen Stellen ist die *πρόνοια τῶν ἀτελεστέρων*, der hier freilich jede*

¹ So mit Rücksicht auf das bei Marinus Kap. 28 Z. 13 f. vorangehende *θεουργικὴ ἀγωγή* schon Fabricius bei Boissonade S. 123.

² In dieser Rolle gleicht der Theurg den die Kluft zwischen Gottheit und sterblicher Welt überbrückenden Mittelwesen. *Olymp. z. Phaidon* 64, 2 ff. *Norv.:* *ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τὰς τῶν θεουργῶν ψυχὰς βούλεται μένειν ἀεὶ ἐν τῷ νοητῷ, ἀλλὰ καὶ κατιέναι εἰς γένεσιν, περὶ ὧν φησιν τὸ λόγιον „ἀγγελικῶ ἐνὶ χώρῳ“.*

³ Das Dritte dieser Versstücke (*δ* 379 *θεοὶ δὲ τε πάντα ἴσασιν*) als Beleg für die vom Menschen durch das *τῷ θεῷ κατὰ δύναμιν ὁμοιοῦσθαι* nachzunehmende göttliche *γνώσις* kann ich zuerst bei *Julian or.* 6 S. 238, 18 *Hertl.* nachweisen. *Julian* hat nur Anlaß von der *γνώσις* zu sprechen, die beiden anderen Stücke können als schulmäßige Belege also auch schon im Gebrauche gewesen sein. *Amm. zu π. ἐρμην.* (*Comm. in Arist. Gr.* vol. IV pars V) 2, 20 verwendet die Stelle als grammatisches Beispiel. Eine Arbeit über die neuplaton. Homerzitate überhaupt wäre nach verschiedenen Richtungen hin nützlich.

⁴ In allem Wesentlichen das Gleiche bei *David Proleg. philos.* (*Comm. in Aristot. Gr.* vol. XVIII pars II) 17, 1 ff.

übernatürliche Einwirkung fernliegt, ebenso wie innerhalb der dyadischen Theorie bei Ammonios (vgl. die oben ausgeschriebene Stelle z. Isag. 3, 8ff., wo sich die *πρόνοια τῶν καταδεστέρων* im *δικάζειν καὶ νόμους τιθέναι* erweist). Dieser Sachverhalt ist sehr bezeichnend für den von mir, Genethliakon für Carl Robert (Berl. 1910) 147ff., Überweg-Praechter Grundr. ¹638ff., besprochenen Unterschied der athenischen und der alexandrinischen Schule: die in ihrer Gesamtheit nüchternen Alexandriner halten sich in den aus der *ὁμολοσις θεῶν* abzuleitenden Forderungen innerhalb der Grenzen des Rationalen, nachdem schon längst die in den Bahnen des iamblichischen *θειασμός* fortschreitenden Athener diese Forderungen ins Mystische und bis zur Theurgie gesteigert hatten.

Halle a. S.

Karl Praechter.

Das Amt der Kolakreten.

Ernst Maaß hat jüngst¹ die Herleitung von *κολακρετης* aus *κολη* + *αγειρειν* als sprachwidrig verworfen und die Deutung *κολα* + *κειρειν* als die allein richtige bezeichnet. Nicht „Schenkelsammler“, sondern „Zergliederer, die das Opfer technisch und rituell richtig zerteilen“, seien, so meint M., diese Finanzbeamten des frühen Athen gewesen. Da er seine Ausführungen an eine Bemerkung von mir, in der die Erklärung als „Schenkelsammler“ vertreten wurde², anknüpft, so erlaube ich mir, zu der Interpretation von M. kurz Stellung zu nehmen.

Zunächst suche ich festzustellen, ob die Ableitung von *κολα* + *κειρειν* sprachlich und sachlich möglich ist (wobei sich schwerste Bedenken ergeben), um dann den Nachweis zu führen, daß aus formalen wie inhaltlichen Gründen das Wort nur aus *κολη* + *αγειρειν* gebildet sein kann.

1. Wir stellen zwei grammatische Bedenken an den Anfang. Führt man das zweite Glied auf *κειρειν* zurück, so wird eine elementare Kompositionsregel verletzt. In der Fuge wird statt des *α* ein *ο* gefordert, also nicht *κολακρετης* sondern *κολοκρετης*, müßte das aus *κολων* + *κειρειν* gebildete Substantiv lauten. M. hat diesen Verstoß natürlich festgestellt, ihn aber durch Analogia erklärlich zu machen gesucht. Diese sind aber an Zahl so gering und in der Ableitung nicht immer eindeutig, daß man Bedenken tragen wird, ihren Wert hoch anzuschlagen. Sie als Analogia gelten zu lassen, könnte man sich nur dann entschließen, wenn die Zurückführung auf *κολα* + *κειρειν* in sonstiger Hinsicht ganz zwingend wäre. Das aber ist keineswegs der Fall.

Zu dem ersten tritt nämlich ein zweites Bedenken formaler Natur hinzu: der Stellungswechsel *qe* für *εφ*. M. findet ihn nicht befremdlich; sehen wir zu, ob mit Recht. Es werden von ihm verschiedene Analogia angeführt, die den Stellungswechsel als natürlich und richtig demonstrieren sollen. *Ερητειων*, *ιππαρετης*, *μαζαρετης* werden genannt. Das sind nun nicht etwa Komposita, deren zweites Glied *κειρειν* enthält. Im

¹ In diesem *Archiv* XXIII 1926, 221 f.

² *Heiliges Geld* S. 53.

Gegenteil; es ist so, daß die von M. angeführten Analoga alle mit *αγει-ρειν* bzw. *εγειρειν* zusammengesetzt sind. Es gibt nicht ein einziges mit *κειρειν* gebildetes Kompositum¹, das die Metathese *ρε* aufwies; *ρε* erscheint nur bei Komposita mit *αγειρειν* bzw. *εγειρειν*, wo die Metathese ja in der Verbalflexion gegeben war (*αγρομενος* bzw. *εγρομην, εγρηγορα* usf.) und in zahlreichen Komposita, in denen das Verbum erstes Glied ist, sich vorfindet. Gerade in der Metathese des *ερ* zu *ρε* scheiden sich die Komposita mit *αγειρω* und *κειρω* scharf. Also können die von M. angeführten Analoga (*Εγρειων, ιπαγρευτης, μαζαρευτης*) die Behauptung, *κωλακρευτης* stamme von *κωλα* + *κειρειν*, nicht nur nicht beweisen, sondern bezeugen geradezu das Gegenteil; denn der Umstand, daß nur bei Komposita mit *αγειρειν* der Stellungswechsel eintritt, zwingt anzunehmen, daß auch *κωλακρευτης*, wo die gleiche Metathese erscheint, von *αγειρειν* und nicht von *κειρειν* abzuleiten ist.

Die beiden formalen Bedenken werden verstärkt durch ein sachliches. Das Verbum *κειρειν* soll nach M. in dieser Verbindung „zergliedern, zerteilen, in Stücke zerlegen“ heißen. Ich gestehe, daß ich nicht einen Beleg kenne, wo *κειρειν* diese Bedeutung hat. Stellen wir einmal die umgekehrte Frage: Wie wird denn die Handlung, die M. dem Verbum *κειρειν* substituiert, ausgedrückt? In der Odyssee, die ja Verhältnisse derselben Kulturperiode schildert, wie sie für die Zeit voraussetzen sind, in der das Amt der Kolakreten in Athen bestand, ist oft von der Zerlegung des Opfertieres die Rede; es wird mit *τεμνειν, δαΐζειν, μιστυλλειν* bezeichnet; gerade das letztere Wort bedeutet „in kleine Stücke zerschneiden“, eben das, was M. in *κειρειν* hineininterpretiert; aber *κειρειν* selbst erscheint nie in diesem Sinne. Alle Stellen, die M. aus Arat, Semonides aufzählt, verwenden zur Bezeichnung dieses Aktes nur die genannten Ausdrücke (*μελείσσι τεμνειν, μιστυλλειν*); dahin gehört auch *κωλοτομειν*, wofür nirgendwo *κωλοκειρειν* erscheint. Wenn M. in dem Fragment des Semonides, das er anführt, zu ergänzen versucht: *κειρειν τα κωλα*, so ist die Ergänzung ohne jede Analogie. *κειρειν* heißt „wegschneiden, abscheren, abhauen“; es bedeutet nicht ein geordnetes Zerlegen in Teile, sondern eher gewaltsames Abschlagen des Ganzen. Der *βουκερσης* ist wie der *βουτυπος* der Schlächter, der das Tier umbringt; das Zerlegen in Teile (*τεμνειν, δαΐζειν, μιστυλλειν*) ist zum mindesten eine andere Funktion, wie die Schilderungen in den Epen zeigen, und liegt nicht immer in derselben Hand wie das *κειρειν*.

Κωλακρευτης wäre, soll *κειρειν* darin stecken, höchstens der, der *κωλα* verzehrt, wie in der Odyssee von *βιοτον* bzw. *πηματα κειρειν* die Rede ist; aber auch das hat mehr den Beigeschmack des Vernichtens und Verprassens (wie ja überhaupt *κειρειν* die Grundbedeutung „vertilgen, verheeren, zerstören“ innewohnt), der hier nicht paßt.

Was gegen die Herleitung von *κωλακρευτης* aus *κωλα* + *κειρειν* spricht, ist dargelegt. Wir erörtern jetzt die Gründe, die für *κωλη* + *αγειρειν* sprechen.

¹ Beispiele solcher Komposita sind von M. a. a. O. 222 angeführt.

2. Formale Bedenken bestehen, wie aus unseren obigen Darlegungen folgt, gegen diese Deutung nicht; der Vokal in der Fuge, der Stellungswechsel *ρε*, alles paßt; und die Ersetzung des *γ* von *αγειρω* durch *κ* erklärt sich als Assimilation an das *κ* von *κωλ-* leicht, und übrigens findet sich schon bei alten Erklärern die Schreibung des Wortes mit *γ*.

Paßt nun das *αγειρειν* auch in sachlicher Beziehung? Ich glaube ja. Da die *κωλακρηται* Beamte im staatlichen Haushalt sind, so ist vor allem nachzuweisen, daß in der Haushaltsführung griechischer Staaten das *αγειρειν* eine Rolle gespielt hat. Amt und Name gehen in die Frühzeit Athens zurück; sie können also nur aus den ökonomischen Gewohnheiten der ältesten Zeit erläutert werden. Die liegen in den Epen vor uns. In erster Linie wird die Odyssee in Frage kommen, die ja aus derselben Zeit stammt, in der dies Amt lebendig war. Wie wird hier der Staatsbedarf, der durch öffentliche Aufwendungen veranlaßt ist, gedeckt?

Die am häufigsten begegnende Form ist die Umlage; d. h. der an der Spitze des Staates stehende König leistet die staatlichen Ausgaben; aber er gibt sie nicht ganz aus eigenem Vermögen, sie werden verteilt auf die Gemeinde. Vor oder nach der Ausgabe zieht der Fürst die entfallenden Anteile von seinen Untertanen ein. Es werden Boten *ανα* bzw. *κατα* *δημον* geschickt, die die Beiträge von den einzelnen einfordern (*απιζουσι*¹) und einsammeln (*αγειρουσι*²). Solche Sammlungen werden in der Regel veranstaltet, wenn ein Gast zu offiziellem Besuch beim Staatsoberhaupte weilt. Da stellt der gastgebende Fürst sich auf den Standpunkt, daß alle Staatsglieder, wie sie an der Ehre teilnehmen, so auch die Kosten mittragen sollen³, und daß es zu schwer sei, wenn einer allein die Auslagen zu decken hätte.⁴ So sammelt Alkinoos bei den Bürgern Geschenke für Odysseus ein⁵; an einer anderen Stelle wird geschildert, wie vom Volke Lebensmittel (Getreide, Wein und Rinder) zur Bewirtung eines Staatsgastes gesammelt werden.⁶

Die Methode des „Sammelns“ muß in der Frühzeit, wie die Odyssee zeigt, sehr in Übung gewesen sein. Von dort erhalten nun auch die athenischen Kolakreten Licht und Leben. Boeckh hat ganz recht, wenn er sagt⁷, daß sie „die Ehrengeschenke einsammelten, welche in den ältesten Zeiten die Könige, dann die Archonten und Prytanen als Richter für die Rechtspflege erhielten.“ Ob sie auch andere Gefälle einsammelten, steht dahin.

Wohl aber können wir sagen, worin die Ehrengaben bestanden. Sicherlich nicht in irgendwelchen Stücken des Opfertieres (wie Maaß *κωλα* erklären will), sondern in den besten Stücken, den Schinken, die dann für die öffentlichen Mahlzeiten im Prytaneion, wo der Staat seine Beamten und Gäste bewirtet, verwendet wurden.

Die Tätigkeit der Kolakreten ist also das „Sammeln“ (*αγειρειν*). In der sakralen Sphäre ist ja das „Sammeln“ (z. B. der Opfergaben für die

¹ τ 272 ff. und β 78. ² ν 14 und τ 198.

³ Vgl. λ 338. ⁴ Vgl. ν 15. ⁵ θ 389 ff. λ 338 ff. λ 352 und ν 10 ff.

⁶ τ 198. ⁷ *Staatsh. d. Ath.* I³ 214.

Gottheit oder der Sporteln für den Kultusbeamten) nicht selten; vgl. Prott-Ziehen, *Leges sacr.* II S. 279, 302, 332. Daß sie „Einnehmer, Empfänger“ waren, tritt in dem Namen *αποδευται*, den sie später erhalten, noch deutlich hervor. Was sie in Empfang nehmen, sind Schenkel von Opfertieren, die ja als Abgabe, Gebührnis, Lohn in der frühen Zeit eine große Rolle spielten.¹ Das Ergebnis ist also: *Κωλακρεται* sind wirklich „Schenkelsammler“. Diese Deutung, die schon die alten Erklärer (der Aristophanesscholiast, Photios u. a.) vortragen, und die auch von den Gelehrten der letzten Generation (Boeckh, K. F. Hermann u. a.) immer vertreten wird, ist gut und richtig, die neue Herleitung weder notwendig noch überzeugend.

M. hat mich getadelt, daß ich in meinem Buche² das auf ägyptischen Denkmälern oft dargestellte Einsammeln der Schenkel zur Illustration angeführt habe. Ich bin mit M. einig, daß es unmöglich ist, mit „ägyptischen Dingen Sprachwidriges erträglich“ zu machen. Wenn aber sprachlich alles in bester Ordnung ist, so kann, wie mir auch M. sicherlich zugestehen wird, ein ägyptisches Bild sehr wohl dazu dienen, uns eine Handlung, von der wir nur durch toten Buchstaben Kunde haben, lebendig zu machen.

Braunsberg (Ostrp.).

Bernhard Laum.

Danae und der goldene Regen.

Fußt das Motiv des goldenen Regens bei Danae wirklich auf den beiden Momenten: Wasserarmut des Landes und Reichtum der Perseiden? Auch bei der Zeugung des Herakles und bei Athenas Geburt soll ein goldener Regen gefallen sein; schon Pindar weiß davon (*Isthm.* 7, 5. *Ol.* 7, 34 ff.), und daß dies eine kühne Umdeutung von *Ilias* B 670 sei, hat man zwar behauptet, doch hat Gruppe nachträglich auch selber diesen Gedanken widerlegt und verworfen (*Gr. Mythologie und Religionsgeschichte* S. 1212 Anm. 2). Wir haben zunächst festzustellen, daß der goldene Regen ein Wandermotiv ist, freilich in Verbindung mit Zeugung und Geburt. Mir scheint möglich, eine gewisse Aufklärung aus christlicher Legende zu gewinnen. Im *Encomium* des Nicephorus Sceuophylax auf den hl. Theodoros Siceota (*Analecta Bollandiana* XX S. 254, Kap. 5) wird erzählt: *καθ' ἣν γὰρ νύκτα τῷ συνεύνω πλησιάσασα τὸν πολύτιμον ἐκεῖνον μαργαρίτην ὑπέδξαστο, ἀστὴρ οὐρανόθεν ἡλιακαῖς ἀστράπτων μαρμαρυγαῖς τὴν ταύτης νηδὺν ὑπεισέρχεται, τὸ καθαρὸν ἐκείνου τῶν πράξεων συμβολικῶς αἰνιτιτόμενος*. Also ist in der Nacht, als der Heilige empfangen wurde, ein Stern vom Himmel gefallen und in den Schoß der Mutter eingegangen. Die symbolische Auslegung, die der fromme Erzähler dieser Erscheinung gibt, darf getrost seiner eigenen Erfindung zugeschrieben werden. Das Volk wird sich die Sache anders gedacht haben, nämlich daß der Hei-

¹ Vgl. *Heiliges Geld* 46 und 50 ff. Ich trage hier die Stelle bei Xenophanes fr. 6 (Diels, *Vorsokr.*³ S. 58) nach, die sehr instruktiv ist.

² *Heiliges Geld* 53.

lige aus himmlischem Samen entsproßte. Ich bemerke noch, daß die Erzählung des Encomiasten auf der griechischen Lebensbeschreibung des hl. Theodor in deren dritten Kapitel fußt. Diese Vita ist von Ioannis in den *Μνημεῖα ἀγιολογικά* 361 ff. herausgegeben, eine lateinische Übertragung steht in den Acta Sanctorum ad dem 22 Aprilis.

Zeugung durch einen fallenden Stern darf demnach als Glaube auf griechischem Gebiet vermutet werden. Liegt da nicht nahe zu denken, daß die Sage vom goldenen Regen herausgewachsen ist aus der Anschauung eines reichlicheren Sternschnuppenfalls? Ein am Himmel aufleuchtendes und dahinziehendes Meteor hat die Phantasie des Griechenvolks angeregt zu dem Glauben, daß göttliche Frauen in feurigem Wagen am Himmel dahinfahren (s. S. B. der kais. Akademie der Wissenschaften, Wien, Philos. hist. Klasse 182, 3 S. 69). Auch ein Sternschnuppenregen ist keine alltägliche Erscheinung, und so mag er innerhalb der Grenzen des bestehenden Glaubens eine Deutung gefunden haben, die der Größe des Erlebnisses entsprach. Da mußte schon Zeus selbst sich offenbaren. Im heutigen deutschen Glauben bedeutet der Fall einer Sternschnuppe den Tod eines Menschen; denn jeder Mensch hat seinen Stern am Himmel, der bei seiner Geburt erscheint, bei seinem Tode herabfällt (Wuttke, Volksaberglaube 264). Aber deutscher Volksglaube weiß doch auch noch, daß Boviste ausgebrannte Sternschnuppen sind und die Kühe brünstig machen (Wuttke 122).

Sternschnuppen werden als „Böcke“ oder „Schlangen“ bezeichnet (Gundel, Sterne und Sternbilder im Glauben des Altertums und der Neuzeit 29f.); mag man in der Schlangengestalt vielleicht auch nur Wiedergabe der optischen Erscheinung erkennen, so kann man vom „Bock“ nichts Gleiches behaupten. Aber er ist das zeugungskräftigste Tier; diese Beziehung kann nicht ohne tieferen Sinn sein. Wir dürfen weiter daran erinnern, daß dem Blitz, der vom Himmel herabfährt, die Fähigkeit des Zeugens beigelegt wird (Politis, *Ἀημώδεις μετεωρολογικὸι μῦθοι* S. 12). Vor allem freilich besitzt der Regen diese Eigenschaft, und wenn schon in der Bezeichnung „goldener Regen“ das „Gold“ auf Gestirne hinweist (denn die Sterne sind „golden“¹), so der „Regen“ auf Befruchtung und Zeugung. Zeus ist selber Regengott; schickt er goldenen Regen, so ist das seine gewaltigste Offenbarung.

Weinreich weist mich noch auf die Geburtslegende des Branchos hin, wie sie Conon narr. 33 erzählt (vgl. Norden, Die Geburt des Kindes S. 159 Anm. 1): *ὁ Σμίκρός τινος τῶν ἐν Μιλησίοις ἐνδόξων θυγατέρα γαμεῖ. καὶ αὕτη τίκτουσα ὄρᾳ ὄψιν τὸν ἥλιον αὐτῇ διὰ τοῦ στόματος εἰσδύνατα διὰ τῆς γαστρὸς καὶ τῶν αἰδολῶν διεξελθεῖν. καὶ ἦν τὸ ὄραμα τοῖς μάντεσιν ἀγαθόν. καὶ ἔτεκε κόρον, Βράγχον ἀπὸ τοῦ ὄνειρον καλέσασα, ὅτι ὁ ἥλιος αὐτῆς διὰ τοῦ βράγχου διεξῆλθε. καὶ ἦν ὁ παῖς κάλλιστος ἀνθρώπων.* Verwandt ist die Legende von dem Traum, den der Vater des Augustus hatte:

¹ So Pindar *Pyth.* IV 257 *σθένος ἀελίου χρύσειον λεύσσομεν*, vgl. Euripides *Helena* 182 und *Medea* 1265, *Phoen.* 176 sowie das Beiwort *χρυσοφαής*. Auch der Blitz ist golden, Politis a. a. O. S. 18.

aus dem Leibe seiner Gattin strahle der Glanz der aufgehenden Sonne (Norden a. a. O. S. 158). Hier erkennt man deutlich die Vorstellung, daß durch die Befruchtung des Sterns ein neuer „Stern“ oder ein Wesen, den Sternen an Reinheit oder Schönheit gleich, hervorgebracht wird. Denn im Grunde ist doch Augustus selbst die aufgehende Sonne. Daß ἥλιος ἐπὶ κοίτην τινὸς κατακείμενος — πολλοῖς — καὶ υἱὸν γένεσιν προηγόρευσεν, daß gleiche Vorbedeutung habe, wenn man im Traum die Sonne strahlend und rein aufgehen sieht, behauptet Artemidor im Traumbuch II Kap. 36, er hat im Zusammenhang dort auch den Satz: ἡλίους δὲ καὶ τὰ ἀρσενικὰ τέκνα οἱ γονεῖς ὑποκοριζόμενοι καλοῦσι. Daß einem Traum vom Mond (der σελήνη) noch mehr Beziehung zur Geburt beigelegt wird, mag nicht wundernehmen. Am wichtigsten bleibt für uns die altchristliche Erzählung, weil der Gedanke, der anderswo mehr oder weniger versteckt erscheint, mit voller Deutlichkeit ausgesprochen ist.

Wien.

L. Radermacher.

Das Judentum als geistig. Weltreligion, wie es als solche Eingang in die Kulturwelt Roms gefunden.

Es ist längst in Fachkreisen erkannt worden, daß sich das Judentum von nationaler Grundlage zur Höhe geistiger Weltreligion entwickelt hat. Ein Anfang davon ist bereits im Mosaismus da, so viel auch von Nationalreligion im Gesetze Moses niedergelegt ist, entsprechend den Zeitverhältnissen des großen Gesetzgebers, die solches zur Volkserziehung verlangten. Treffend ist dafür von A. Deißmann in seinem Buche „Licht vom Osten“ die Bezeichnung „Weltjudentum“ eingeführt. Weltjudentum stellt sich uns gleich auf dem Gebiete der Ethik dar, indem in der bekannten Pent.-Stelle Leviticus c. 19 das Gesetz von Nächstenliebe den Mitmenschen gegenüber, ohne Unterschied des Glaubens, des Volkes und der Abstammung, aufgestellt wird, ein Universalismus, der um so leuchtender bei einem Vergleich mit attischem und römischem Recht hervortritt. Römisches Gesetz kennt kein Fremdenrecht, wie dies der Rechtsgelehrte Ihering in seinem Buche „Geist des römischen Rechts“ dargetan, es kennt solches nicht bis zu der Zeit, da das Gebot der Nächstenliebe aus jüdischer Lehre Aufnahme in römischer Kulturwelt gefunden. Philo, der große Alexandriner, ist es, durch den solches unter dem Namen „Philanthropie“ eingebürgert worden, auch der Name, wie er bis auf den heutigen Tag dafür geblieben, rührt von ihm her. Man darf nur an Stellen bei Philo, wie de Hum. 119 in de Virt. (ed. L. Cohn V p. 247) denken, deutsch: „Eines hauptsächlich wollte Mose durch seine Gesetzgebung auf Erden gründen, es ist Eintracht, Zusammengehörigkeitsgefühl, Zusammenstehen im Leben der Menschen untereinander.“ Unser Philosoph weiß wohl, daß seine Zeit noch nicht reif ist für so hohe Gedanken, er tröstet sich aber damit, daß ihm, wie er überzeugt ist, die Zukunft gehört. „Es kommt“, ruft er begeistert aus, „eine Zeit, da Gott,

gleich der Ernte auf den Feldern, aus den Keimen der Sittlichkeit auch solche Kulturstufe, so erhabene Religion erstehen läßt.“¹ Weitere Entwicklung zum Universalismus der Religion stellt sich bei der Institution des Sabbats, des Ruhetags der Woche dar. Als soziale Institution, wie er bei Philo aufgefaßt wird, ist er für die gesamte Menschheit, nicht für Israel allein, auch nicht bloß für Freie, sondern auch für Dienende da. Indem die Ruhe von Werktagsarbeit die Seele frei macht zu geistiger Beschäftigung, wird der Sabbat nach Philo weiter zum Kulturfaktor, zum Tag der Belehrung im Gotteshause, was auch der Sonntag geworden ist.²

Um zum Kardinalpunkte religiösen Denkens, zum Gottesbegriffe überzugehen, wie er sich im Judentum entwickelt hat, darf wohl gesagt werden, daß hier der Aufstieg zu geistiger Weltreligion besonders eminent hervortritt. Solches äußert sich bereits im Mosaismus, wie Exod. c. 3 bei der Offenbarung am Dornbusche, wo Gott von sich spricht: „Ich bin der Ewige.“ Hier noch verbunden mit dem nationalen Gottesbegriffe, indem daselbst gelehrt wird, daß der Ewige zugleich Gott der Väter Israels sei, womit die Belehrung von Gott als zum Zweck der Volksbelehrung beginnen mußte. Auch in der nachfolgenden Periode, der Zeit der Propheten nach Mose, ist der partikularistisch-nationale Gottesgedanke noch nicht aufgegeben worden, nur daß es auch da nicht gänzlich an Universalismus des Gottesbegriffs fehlt, indem Benennungen, wie Gott des Himmels, Gott der Erde hinzutreten, meist vorangehend, wie in dem Weihgebete Salomos I. Kön. 8, 15. Noch fehlte die Berührung nach außen, mit den Hauptfaktoren der allgemeinen Bildung des Altertums, mit Griechen und Römern, daß der Zug zum Universellen alles Partikularistische hätte zurückdrängen sollen.

Weltjudentum, mit Deißmann zu reden, als völlig denationalisiertes Judentum ist draußen erst, in der Diaspora entstanden, in der Zeit nach Zusammenbruch von Staat und Tempel von Jerusalem, da das jüdische Volk in den Ländern des römischen Imperiums lebte. Was die Propheten geschaut, daß eine Zeit kommen werde, da die gesamte Menschheit sich in dem Glauben an den Ewigen als den einen, alleinigen Gott zusammenfindet, in der Diaspora hat es sich erfüllt, eine Erkenntnis, die auch den Rabbinen, den Lehrern im Talmud, nicht fremd geblieben, wie ein Ausspruch im Traktat Pess. 87^b bezeugt. Es ist dies die Kulturarbeit des jüdischen Hellenismus, insbesondere das Werk Philos von Alexandrien als des Hauptvertreters derselben. Der Gottesbegriff, den Philo lehrt, ist der denkbar reinste, er kennt keinen Nationalgott, wie Gott der Israeliten, ihm ist Gott der Gott aller Menschen, seinem Wesen nach einzig und allein *ὁ ὢν* der Seiende, ewig Seiende, wie schon der Vertent der griechischen Bibelübersetzung den Gottesnamen, der bei der Offenbarung am Dornbusche verkündet worden, übersetzt. Daneben nennt Philo nach den in der Welt wirksamsten Kräften Gottes ihn auch

¹ Näheres in meinem Philonbuche S. 146.

² Näheres ebenda 133.

θεός und κύριος, was gleichfalls nichts Partikularistisches enthält. So hervorstechend ist dieser Gottesbegriff Philos, daß selbst ein Geschichtsschreiber wie Th. Mommsen vom denationalisierten Judentume Philos spricht. Es bleibt mir nur noch übrig den Weg zu zeigen, den solches durch die römische Kulturwelt genommen.

Hier ist zuerst an das Wort C. Siegfrieds in seinem Buche „Philo als Ausleger des alten Testaments“ zu erinnern: „Philo hat mit den durcheinander gearbeiteten Massen griechischer Philosophie und alttestamentlicher Lehre ein mächtiges Bildungsferment in die Zeit geworfen, das die verschiedensten Gebiete ergriff und im philosophisch gebildeten Heidentume wie im Judentume und Christentume die nachhaltigsten Wirkungen zurückließ.“ Philos Schriften sind eifrig, auch bei den Gebildeten Roms, gelesen worden. Seit dem Erscheinen von L. Cohns Abhandlung „Einteilung der Schriften Philos“ weiß man, daß ein Teil derselben, wie beispielsweise die drei Bücher „Leben Moses“, eigens für Heiden geschrieben sind, was ein gewisses Verlangen bei denselben nach solcher Literatur voraussetzt, was sich auch im praktischen Leben gezeigt hat. Zu den den Sabbat Ehrenden, den Sabbat-Gottesdienst in den Synagogen Roms Besuchenden, gehörten nach Zeugnissen bei römischen Schriftstellern dieser Zeit Römer und Römerinnen, was freilich bei Satirikern Roms, wie Iuvenal Sat. XIV, Spott hervorrief. Es ist die Zeit des absterbenden Heidentums, aber auch heißen Verlangens nach einer Denken und Fühlen befriedigenden Religion, wie besonders in der römischen Frauenwelt. Die Versuche der späteren Stoiker, dem Volke Ersatz für das bisherige Religionswesen zu bieten, wie die Umdeutung der Göttermythen, verfehlten ihren Zweck. Dem Gedanken der Vorsehung Gottes als dem die Volksmassen allein oder doch besonders interessierenden Stücke von Religion, fehlte bei dem die Annahme eines persönlichen Gottes ausschließenden Pantheismus der Stoiker das rechte Leben. Der Glaube ans Fatum mit seinem Drucke auf die Gemüter blieb bestehen. Da gab es nur eine Erlösung, nicht solche in Belehrung, wie sie vom abstrakt-philosophischen Denken ausgeht, wohl aber in wärmerer Luft, wie in der Glauben und Philosophie verbindenden Sprache eines Philo wie nicht minder des jüdischen Geschichtsschreibers Fl. Josephus, insbesondere seiner Archäologie, der Streitschrift contra Apionem u. a. Und die Erlösung ward erlangt; die Welt erfuhr auf diesem Wege, was das Judentum als geistige Weltreligion zu bedeuten hat, was es noch heute und für alle Zeiten zu sein bestimmt ist.

Laupheim i. W.

L. Treitel.

Die zehn Gebote ursprünglich eine Felseninschrift?

Dank der letzten Funde sind die Erzählungen der Bibel in ein neues Licht gerückt. Sie wurden uns zugänglicher und verständlicher. Nur eine Episode der Bibel, und das gerade eine der wichtigsten, ist sozusagen ohne Pendant geblieben, hat gar kein Ebenbild bei den umgeben-

den Völkern. Das sind die Gesetzestafeln. Nicht die Gesetze, die auf ihnen eingegraben sein sollten — ähnliche Gesetzestafeln, aufgestellt in der Nähe der Tempel oder aufgezeichnet auf deren Wänden, waren allgemein verbreitet. Aber tragbare Gesetzestafeln, aufbewahrt in einem tragbaren Kasten, das tritt uns nirgends entgegen. Das steht bis auf den heutigen Tag vereinzelt da.

R. Ganszyniec, in seinem Aufsätze „Der Ursprung der Zehngebote-tafeln“, will in ihnen eine Entlehnung von alten, in Tempeln aufgestellten Gesetzssäulen sehen. Diese Untersuchung von R. Ganszyniec hat einen großen negativen Wert — sie beweist eben, wie gar keine Überlieferung zu finden ist, die über etwas Analoges berichtet. Kein Fund, kein Mythos. Denn die Legende von den Seriadischen Büchern, auf die Ganszyniec den Ursprung der Tafeln zurückführen will, ist zu alt, um als deren Prototyp angesehen werden zu können.

Die Unmöglichkeit, eine historisch bezeugte Parallelerscheinung für die tragbaren Tafeln zu finden, gibt vielen Forschern den Anlaß, die ganze Erzählung der Bibel anzuzweifeln, aus dem tragbaren Schreine einen Thron Gottes und aus den in ihm sich befindenden Tafeln einen Fetisch zu machen. „Sie sind ein Fremdkörper in der biblischen Überlieferung“, meint H. Greßmann (Moses und seine Zeit 1902 S. 211), „denn Moses ist auf den Berg gestiegen, um Israel einen Wege-Gott zu verschaffen, und man sieht nicht ein, wie er dann mit den Gesetzestafeln zurückkehren kann“.

Den Anstoß zu dieser Meinung wird wohl die Tatsache gegeben haben, daß bei den eigentlichen Propheten, bis auf eine einzige Ausnahme bei Jeremia, die Bundeslade mit keinem Worte erwähnt wird. Und auch an der einzigen Stelle bei Jeremia (3, 16) wird von der Bundeslade wegwerfend, wie von einem Fetisch gesprochen! Ihre Rolle war also zu Zeiten der Propheten jedenfalls ausgespielt. W. Wreszynski bringt die Gesetzestafeln mit der Eroberung Kanaans in Verbindung und meint (OLZ. 1924 S. 19), daß sie „nicht älter sein werden als die Eroberung und Besiedelung Kanaans“. Dann wäre aber die Beziehung der Bibel zu ihnen eine ganz unverständliche. Die nach Kanaan mitgebrachten Tafeln werden in der Bibel ausdrücklich als Duplikate, d. h. als Ersatz von etwas älterem bezeichnet. Auch Jos. 8, 32 werden sie, und nicht Deuteronomium, mit „mischna thora“ gemeint sein. Nun wird ein Ersatz immer geringer als das Original eingeschätzt, und den Duplikat-tafeln mußte etwas vorangegangen sein, was alt und wichtig genug war, damit die Duplikate eine so zentrale Bedeutung in der Überlieferung einnehmen konnten. Daß die Geschichte mit dem goldenen Kalb nur sekundär damit in Verbindung gebracht worden ist, wird allgemein zugegeben. Es mußte einen anderen Grund haben, daß gerade Duplikate so hoch verehrt wurden.

Deut. 27, 2—8 und Jos. 8, 32 heißt es, daß beim Einzuge in das Land die Gesetze auf eine Steinwand aufgetragen werden sollen. Das will soviel besagen, daß mit dem Einzuge die Rolle der Tafeln beendet und

die Gesetze nicht mehr tragbar, sondern stabil angebracht sein müssen. Die Sitte, Gesetze stabil in der Nähe von Tempeln anzubringen, ist gut bekannt. Nur ist hier nicht von einem Tempel, sondern von einem heiligen Berge die Rede, und das wirft eben ein Licht auch auf den Ursprung der Duplikate.

Bei der Erzählung von der Entstehung der Tafeln fällt auf, daß in beiden Versionen (Ex. 24, 12 ff. und 34, 1 ff., Deut. 9, 9 und 10, 2 ff.) gerade bei den zweiten ausführlich vorgeschrieben wird, Steintafeln anzufertigen und sie auf den Berg mitzubringen. Eigentlich mußte ja Mose schon vom ersten Male wissen, daß er das zu tun habe. Warum also dieses Unterstreichen gerade bei den zweiten Tafeln und dazu noch übereinstimmend in beiden Versionen? Es macht den Eindruck (was auch Holzinger im KHKAT. von Marti hervorhebt), daß das Mitnehmen bei den zweiten gerade ein Novum sei, d. h. daß das erste Mal keine Tafeln mitgenommen wurden. In Verbindung mit Dtn. 27, 2—8 und Jos. 8, 32 läßt es sich damit erklären, daß das erste Mal die Gebote nicht auf Tafeln, sondern auf einer Felsenwand des heiligen Berges angebracht wurden. Daher die 40 Tage, die Mose dort weilte — soviel brauchte er, um die Gesetze in den Stein einzumeißeln. Der heilige Berg ersetzte den Bne-Israel den fehlenden Tempel.

Als sie von dannen zogen, nahmen sie eine Kopie mit — daher die Entstehung der tragbaren Tafeln, die Vorschrift, Tafeln mit auf den Berg zu nehmen, wie auch die oben genannte Verordnung, beim Einzug in das gelobte Land sie wieder an einem heiligen Berge stabil anzubringen. Die künstliche Steinwand tritt wohl als Ersatz für einen mangelnden natürlichen Felsen ein. Nach der beendigten Verteilung des Landes ist (Jos. 24, 26), wohl nach kanaanitischer Sitte, bereits von einem Buche die Rede, das an die Stelle der Felseninschrift tritt — letztere wird durch einen unbeschriebenen Gedenkstein symbolisch angedeutet. Folglich müssen die Tafeln viel älter sein, als die Einnahme und Besiedelung Palästinas.

Ex. 32, 15 und 34, 29 werden diese Tafeln לְחֹם הַקְּדוֹשׁ genannt. קדוֹשׁ bedeutet Zeugnis. Steckt nicht darin ein Verwandtschaftsmotiv mit den Ruhmesinschriften, die für gewöhnlich auch auf Felsen angebracht zu werden pflegten und die den kommenden Geschlechtern den Ruhm bezeugen sollten? Deut. kennt diese Bezeichnung nicht mehr. (Vgl. קדוֹשׁ Gen. 31, 48.)

Ein indirekter Beweis für diese Vermutung und zugleich eine Antwort auf die von H. Greßmann aufgeworfene Frage ist darin zu ersehen, daß über die zweiten Tafeln, in beiden Versionen (Exod. 34, 1—26, Dtn. 10, 1—11), im engsten Zusammenhange mit dem Aufbruch zum Lande Kanaan erzählt wird. Die Notwendigkeit von tragbaren Duplikaten, die dann wieder auf eine Felswand aufgetragen werden sollen, ist erklärlich, wenn, wie vermutet wird, der Berg Choreb weit von Kanaan abgelegen war. Der Aufbruch von der Umgebung von Choreb und die Besiedelung Kanaans mußten zeitlich viel weiter von einander

liegen, wie es für gewöhnlich, darunter auch von H. Greßmann, angenommen wird. Und Mose ist zwar mit keinem Wege-Gott, wie Greßmann will, aber mit einem Wegegesetzbuche vom Berge zurückgekehrt — ein durch den weiten Weg bedingter Ersatz der stabilen Berggesetze.

Nun tauchen zwei weitere Fragen auf. Wie kam die Sage auf, den Duplikatcharakter der Tafeln mit einer Blasphemie, denn das ist ja das Zerschmettern des Heiligtums, zu erklären? Zweitens, wenn die Tafeln historisch sind, was ist aus ihnen geworden? Wann und wie haben sie aufgehört zu existieren? Warum schweigen sich die Propheten so hartnäckig darüber aus?

Über ihr Verschwinden kennt der Talmud zwei Überlieferungen. Nach der einen sei die Bundeslade samt dem Inhalte durch Nebukadnezar nach Bab¹ verschleppt worden, nach der anderen habe König Josia sie verbergen lassen, ebenfalls samt dem Inhalte (Joma 52b). Nach Makk. 2, 4 ff. habe Jeremia sie im Berge Nebo verborgen.

Die erste Version ist entschieden zu verwerfen — wäre es so, dann hätte Jeremia nicht so wegwerfend über sie gesprochen. Dagegen kommen die beiden anderen auf dasselbe hinaus und decken sich sehr gut mit dem Spruche Jeremias — die Deuteronomisten haben aus irgendeinem Grunde die Lade samt ihrem Inhalte beiseitegeschafft.

Joma 52b wird gesagt, daß unter anderem mit der Lade auch das Kästchen beseitigt worden sei, welches die Philister seinerzeit der Lade beigelegt haben, als sie dieselbe rückerstatteten, wie 1. Sam. 6 erzählt wird. Und in dieser Erzählung liegt vielleicht auch die Antwort auf unsere erste Frage. Bis 1. Sam. 4, 3—5 wird die Lade abwechselnd Bundeslade oder Gotteslade genannt. Beim Zusammentreffen mit den Philistern (1. Sam. 4, 6) wird sie von den letzteren als Lade Jahves bezeichnet — den Philistern sagte ja der Bund nichts. Aber auch für den Erzähler ist die Lade von da ab bloß Gotteslade, nicht mehr Bundeslade.

Nach der Rückgabe durch die Philister wurde sie auch nicht in einen Tempel, sondern in ein Privathaus gegeben, und der Sohn des Hausbesitzers hatte sie zu bewachen (לשמור). Nicht ihr zu dienen (שכרו), wie es eigentlich sein sollte. Auch bei der Abholung durch David (2. Sam. 6) wird sie auch nur Gotteslade genannt. Kurz — seit dem Raub durch die Philister wird sie nicht mehr Bundeslade genannt und als Bundeslade behandelt: sie ist nunmehr eine heilige Reminiszenz.

Der sich von selbst aufdrängende Schluß ist der, daß die Philister die Bundestafeln entweiht, vielleicht auch zerbrochen haben. Daher der Zorn Gottes und die Plagen, die an die ägyptischen erinnern. Daher vielleicht auch der Ausdruck, man soll ja nicht die Lade leer abziehen lassen (1. Sam. 6, 3) und erst recht die rätselhafte Geschichte mit dem Gotte Dagon und der Tempelschwelle: Dagon wurde zerschmettert auf der Schwelle vorgefunden. Gewöhnlich wird in der Legende die Strafe mit dem Tatorte in Verbindung gebracht. Haben nicht etwa die Philister, die in der Lade statt des erwarteten Gottesbildes Tafeln vorgefunden, diese zu einer Schwelle im Tempel Dagens verwendet? Dann

wäre der Zorn Jahwes und die Strafe Dagon's in Verbindung mit der Schwelle, auf die nicht mehr getreten werden soll, erklärlich und verständlich. Die Reste der Tafeln sind wohl von den Philistern mit beigelegt worden, denn eine Barajta (Menachot 99a) weiß zu erzählen, daß in der Lade auch zerbrochene Tafeln lagen. Der Talmud bringt es natürlich mit den ersten Tafeln in Verbindung, es wird aber eher eine Reminiszenz an diesen Vorfall sein. Und nur ganz allmählich, wie aus 1. Sam. 7, 2 zu entnehmen wäre, ist die Lade wieder zu einem Wallfahrtsheiligtum emporgestiegen.

In diesem Rahmen ist auch die Erzählung 2. Sam. 6 besser verständlich. David war daran gelegen, ein zentrales Heiligtum zu schaffen, um das Volk zusammenzuhalten, wie es auch 1. Chr. 13 ausdrücklich betont wird. Er erinnerte sich an die Lade und wollte sie seinem Zwecke dienstbar machen, da sie ja beim Volke wieder in Ansehen geraten war. Durch einen unvorsichtigen Griff Uzaz mag wohl der Deckel aufgegangen sein, und die zerbrochenen Tafeln mögen zum Vorschein gekommen sein. Daher der Tod Uzaz und der Verzicht Davids auf den weiteren Transport. Als er aber einsah, daß das Volk auch weiter die Lade heilig hielt, setzte er den weiteren Transport mit noch größerem Prunk ein. Die Königin Michla, die Tochter Sauls, macht sich darüber lustig und vergleicht ihn mit אָדָר דֶּרֶקִים. Eine Anspielung auf die leere Lade? Als Antwort auf diese Sticheleien macht David ihr und ihrem Vater den Vorwurf des mangelnden Staatssinnes!

Um das Ansehen der Lade Gottes zu erhöhen, kam er auf den Gedanken, für sie einen Tempel zu bauen (2. Sam. 7, 2). Eine Idee, die erst sein Sohn und Nachfolger Salomo ausgeführt hat. Und da heißt es wieder (1. Kön. 8): die Bundeslade Gottes. Die Staatsraison hat daraus ein Reliquienheiligtum gemacht. 1. Chr. 15—16 wird die Lade direkt als solche behandelt, als Zentralheiligtum der Davidischen Herrschaft, mit Leviten, Sängern und teilweise auch Priestern.

Unter König Josia, bei der Einführung des neuen Bundes, wurden sämtliche Reliquien, wie Arons Stab, der Mannakrug, das Salbölfläschchen und auch die Lade samt dem Philisterkästchen beseitigt (Joma 52b).

Lwów.

B. Gabirol.

Ἄνταυρα.

Die Antaura, als Kopfweh verursachender Windgeist (Barb, Österr. Limes in Österreich 16, 61 f.; Reitzenstein, d. Archiv 24, 177) hat ihre nächste Parallele in der Ἄυρα eines ἀποροισμός des hl. Gregorius κατὰ τῆς Ἄυρα¹ χαλεποῦ δαίμονος und den andern, mancherlei Krankheiten erregenden Windgeistern, die O. Janiewitsch in d. Archiv 13, 627 ff. besprach. Da findet sich auch der „Begegnungstypus“, dem der Antaura-Segen angehört.

Tübingen.

Otto Weinreich.

¹ Zu dieser syntaktischen Verwendung des Nominativs s. Havers *Glotta* 16, 95 ff.

I. Abhandlungen.

Der Gott Αἰών in der hellenistischen Theologie.

Von Max Zepf in Karlsruhe i. B.

In ein mystisches Halbdunkel gehüllt, unseren Blicken nur in schwachen Konturen erkennbar, hat die Gestalt des Gottes Αἰών, wie uns die Forschung der letzten Jahre immer deutlicher gezeigt, in dem religionsgeschichtlichen Prozeß des späteren Hellenismus eine kaum zu überschätzende Wirksamkeit ausgeübt. Um so größer ist daher das Bedürfnis, den Schleier von seinem Angesicht zu heben und seine dunkle Herkunft genauer zu erforschen. Wir verdanken es vor allem den Bemühungen Reitzensteins, wenn wir jetzt in dieser Frage etwas deutlicher sehen; ist es ihm doch in seinem „iranischen Erlösungsmysterium“ gelungen, seine Spuren bis in den Iran zu verfolgen.

Dabei hat er aber, wie es ja im Wesen einer solchen Untersuchung liegt, die Linien allzu gerade ausgezogen; vor allem hat er m. E. eine Macht, die am stärksten das Bild eines Gottesbegriffes zu modifizieren pflegt, die philosophische Theologie, zu sehr unterschätzt. Von ihrem Einfluß konnte sich damals keine Gottesgestalt, die in den Bannkreis der griechisch-römischen Welt eintrat, frei machen. Diese Übermalung müssen wir aber zuerst entfernen, wenn wir das ursprüngliche Wesen, den eigentlichen Kern einer Gottesvorstellung erfassen wollen.

Die folgende Untersuchung soll diese Aufgabe bei dem Gott Aion leisten. Deswegen muß sie einen rein negativen Charakter tragen, nur von dem handeln, was Aion ursprünglich nicht ist. Alles andere habe ich beiseite gelassen. Trotzdem hoffe ich, daß auch diese Betrachtungsart nicht ganz fruchtlos ist.

Am deutlichsten scheint mir diese Beeinflussung durch philosophische Spekulation in der bekannten Janus-Aiontheologie des Marcus Messala greifbar zu sein. Deshalb wird es sich empfehlen, von ihr auszugehen.

Von ihr sagt Macrobius, Sat. I 9, 14: *M. M. de Jano*¹ *ita incipit: qui cuncta fingit eademque regit aquae terraeque vim ac naturam gravem atque pronam in profundum dilabentem, ignis atque animae levem in immensum sublime fugientem copulavit circumdato caelo. quae vis caeli maxima duas vis dispares colligavit.*

Es dürfte wohl schwer sein, aus dieser Stelle die iranische „religiöse Vorstellung eines aus fünf στοιχεῖα bestehenden Gottes“ herauszulesen, die Reitzenstein (das iranische Erlösungsmysterium p. 211) darin zu finden glaubt. Seine Interpretation: „alle fünf (Elemente) . . . bilden den Weltschöpfer und Weltregenten, d. h. den Aion oder Janus“ ist ohne jeden Anhalt im Text.²

Doch bevor wir uns über die Berechtigung dieser Erklärung schlüssig werden, gilt es noch eine Vorfrage zu erledigen: Wollte Messala wirklich unter dem Weltschöpfer den Aion-Janus verstanden wissen? Reitzenstein selber hatte dies früher, einem Hinweis Plasbergs folgend, bestritten.³ Und dies mit Recht, wie ich glaube. Nicht im Weltschöpfer, sondern im *caelum* sah Messala den Janus.

Das geht unzweideutig aus den Worten Macrobs hervor. Er redet ja am angeführten Orte § 11 ff. von denen, die „*mundum i. e. caelum*⁴ esse voluerunt (*Janum*)“. Für diese Auffassung führt er als Beleg an: die Etymologie des Cornificius (*unde*), das phönizische Gottesbild (*hinc*), die römische Darstellung (*ideo et apud nos . . .*), die durch die Erklärung des Gavius Bassus und der Salier (*quoque*) und zuletzt durch Messala (*etiam*) gestützt wird. Der ganze Abschnitt ist also in sich eng verklammert. Messala macht keine Ausnahme. Das hätte Macrobus ausdrücklich vermerkt.

Auch die angeführten Worte Messalas selbst sprechen für diese Auffassung. Seine Aussage über Janus fängt ja, wie Macrobus ausdrücklich sagt, nur mit der Erwähnung des Urgottes an, um dem Janus seine Stelle im Kosmos anzuweisen; der Hauptnachdruck liegt aber auf der *vis caeli*, auf sie steuert die Erklärung zu: als fünftes, göttliches Element, zugleich aber auch als δεύτερος θεός hält der Aion-Janus die Welt zusammen.

¹ Den er, wie wir aus Lyd. *d. mens.* IV 1 (p. 64, 12 ff.) erfahren, mit dem Aion identifizierte.

² Die von Reitzenstein zum Vergleich herausgezogenen Stellen (Joh. v. Gaza v. 162 ff. Eusebius *ῥιανονταετ.* 6 p. 209, 6 ff.) lasse ich beiseite. Wir werden später auf sie zu sprechen kommen. Für Messala erweisen sie unmittelbar nichts.

³ *Poimandres* p. 362.

⁴ Dieser Sprachgebrauch (*mundus = caelum*) entspricht dem griechischen κόσμος = οὐρανός (s. Gronau *Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesis-exegese* 1914, p. 37, 3; Jäger *Aristoteles* p. 140 f. cf. Macrobus. *Sat.* I 18, 15 (*mundus autem vocatur caelum*); *in somn. Sc.* I 20, 8; II 11, 12 u. a.

Weil der Janus-Aion das fünfte Element ist, wird auch am fünften Januar sein Fest gefeiert: so hatte Messala geschlossen und damit die Identität von Janus und Aion bewiesen. Denn die Notiz bei Lydus a. a. O. καὶ γὰρ ἐπὶ τῆς πέμπτῃς τοῦ μηνὸς τούτου ἑορτὴν Αἰῶνος ἐπετέλουν οἱ πάλαι muß, wie auch Reitzenstein a. a. O. p. 212 annimmt, auf Messala zurückgehen.

Wie kam aber Messala dazu, den Aion mit dem Himmel zu identifizieren? Die naheliegendste Erklärung ist doch wohl die, daß er hier Aristoteles gefolgt ist, wenn auch R. a. a. O. p. 211 aristotelischen Einfluß auf die messalianische Aiontheologie bestritten hat.

Denn dieser wird nicht nur durch die Elementenlehre, die mit der von Aristoteles in *de caelo* I vorgetragenen¹ völlig übereinstimmt, mit der iranischen² aber nur die Fünzfzahl gemeinsam hat, erwiesen — sondern eben auch dadurch, daß Aristoteles in derselben Schrift und in demselben Zusammenhang den Aion dem Himmel, d. h. dem fünften Element gleichsetzt.

Das ganze erste Buch dieser Schrift ist gewissermaßen ein Hymnus auf die Göttlichkeit des Himmels bzw. des Äthers: er ist ἀγέννητον καὶ ἄφθαρτον καὶ ἀναυξὲς καὶ ἀναλλοίωτον p. 270, 13 (cf. 277f., 28) und deshalb von allen Menschen mit Recht als Sitz der Götter angesehen worden. Und jenseits davon thront, wie bei Messala, der höchste, transzendente Gott τὴν ἀρίστην ἔχοντα ζωὴν καὶ τὴν ἀνταρκεσιότατην διατελεῖ τὸν ἅπαντα αἰῶνα.³ Daran schließt er eine Erklärung dieses Begriffes an. καὶ γὰρ τοῦτο τοῦνομα θεῖως ἔφθεγγεται παρὰ τῶν ἀρχαίων. τὸ γὰρ τέλος τὸ περιέχον τὸν τῆς ἐκάστου ζωῆς χρόνον, οὗ μηδὲν ἔξω κατὰ φύσιν, αἰὼν ἐκάστου κέκληται. κατὰ τὸν αὐτὸν δὲ λόγον καὶ τὸ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ τέλος καὶ τὸ τὸν πάντα χρόνον καὶ τὴν ἀπειρίαν περιέχον τέλος αἰῶν ἐστὶ, ἀπὸ τοῦ αἰε εἶναι εὐληθῶς τὴν ἐπωνυμίαν, ἀθάνατος καὶ θεῖος. ὄθεν καὶ τοῖς ἄλλοις ἐξήρηται, τοῖς μὲν ἀκριβεστέρος, τοῖς δ' ἀμαύρος, τὸ εἶναι τε καὶ ζῆν. I 9 p. 279a 17ff. Ewig ist der Himmel und εἰς καὶ αἰδῖος, ἀρχὴν μὲν καὶ τελευτὴν οὐκ ἔχων τοῦ παντὸς αἰῶνος, ἔχων δὲ καὶ περιέχων ἐν αὐτῷ τὸν ἄπειρον χρόνον II 1 p. 283b 26ff.⁴

Die Bedeutung Ewigkeit ist ihm für den αἰὼν, den αἰε ὢν, wie er ihn etymologisiert, völlig vertraut; aber er ist nicht wie bei Platon⁵ die

¹ cf. Zeller *Philosoph. d. Griechen*³ II 2 p. 431ff. W. Jäger a. a. O. 141ff.

² Siehe darüber auch Reitzenstein *Hellenistische Mysterienreligionen*³ p. 90f.

³ cf. W. Jäger a. a. O. p. 316ff.; doch bedurfte m. E. das Verhältnis des transzendenten Göttlichen zum Himmel einer näheren Untersuchung. Die spätere Lehre vom ersten Bewegter ist hier noch fern zu halten. Sie entspringt erst den Untersuchungen über den Begriff der Bewegung.

⁴ Siehe Lackeit *Aion* Diss. Königsberg 1916, p. 59ff.; Weinreich d. *Archiv* XIX 1919, p. 177f.

⁵ Lackeit a. a. O. 56ff.

ideelle Ewigkeit, das Urbild der irdischen Zeit; vielmehr wirkt bei ihm noch die ursprüngliche Bedeutung „Lebenszeit“ nach. Ewigkeit und Lebenszeit sind die beiden Komponenten, aus denen sich sein Aionbegriff zusammensetzt. Sie finden ihre Vereinigung in dem Begriff einer unendlichen Lebenszeit, die die Gesamtheit der irdischen Zeit in sich umfaßt und darstellt.¹ So wird er zu dem Himmel in Beziehung gesetzt, der die Gesamtheit der Welt umfaßt und dessen Lebenszeit *αἰὼν ὧν*, ewig ist (s. Weinreich a. a. O. p. 178).

Ich dünkte, die Übereinstimmung zwischen der aristotelischen und messalianischen Aion-Spekulation könnte gar nicht vollkommener sein. Und doch, was bei Aristoteles nur Spekulation über den Begriff *αἰών* war, ist bei Messala Theologie eines Gottes, des in Alexandria verehrten *Αἰών*. Auf diesen also ist die aristotelische Spekulation übertragen worden; und zwar sicher nicht erst von Messala. Denn auch die von Weinreich a. a. O. behandelte eleusinische Weihinschrift (Dittenberger, Sylloge³ Nr. 1125) zeigt ja schon die Beeinflussung durch Aristoteles. Das eigentliche und ursprüngliche Wesen dieses Gottes verschwindet hier völlig hinter der philosophischen Spekulation.

Etwas weiter führt uns noch eine andere Beobachtung: Messala weist dem kreisförmig die Welt umschließenden Aion-*caelum* die Aufgabe zu, das Auseinanderfallen der Welt zu verhindern, die auseinanderstrebenden Elemente zusammenzubinden. Das stammt nicht mehr aus Aristoteles; denn bei ihm nimmt jedes Element den ihm von Natur aus gebührenden Platz ein.² Allerdings ist dieser Gedanke der peripatetischen Schule nicht ganz fremd. So sagt z. B. auch Alex. v. Aphr. d. mixt. 10 die *κυριοτάτη αἰτία τῆς τοῦ παντὸς ἐνώσεως* ist die *τοῦ θείου καὶ κυκλοφορητικοῦ καὶ αἰθερίου σώματος φύσις, ἥτις περιέχουσα πᾶσαν τὴν ἔνυλόν τε καὶ παθητὴν καὶ μεταβλητὴν οὐσίαν τῇ συνεχεῖ τε καὶ διηνεκεῖ κινήσει . . . συνέχει καὶ σώζει τὸ πᾶν.*³

Aber gerade bei ihm ist es deutlich, daß dieser *σύνδεσμος*-Gedanke aus der Stoa stammt. Denn hier vor allem war dem Äther diese Aufgabe übertragen worden. Vgl. z. B. Cicero d. nat. deor. II 101: *restat ultimus et a domiciliis nostris altissimus omnia cingens et coercens caeli complexus, qui idem aether vocatus, extrema ora et determinatio mundi.*⁴ Und hier war, was in unserem Zusammenhang besonders wichtig ist, der

¹ Auf die irdische Lebenszeit ist seiner Ansicht nach der Begriff *αἰών* nur analog übertragen. Lackeit p. 61, 1 polemisiert mit Unrecht gegen Simplic. p. 367, 27 Heib., der dies im wesentlichen richtig ausführt.

² cf. d. cael. I 8 p. 277a, 25 ff. ³ cf. *περὶ κόσμου* 392a, 29.

⁴ *somm. Sc. 17: novem tibi orbibus vel potius globis connexa sunt omnia quorum unus est caelestis, extremus, qui reliquos omnes complectitur, summus ipse deus arcens et continens ceteros.*

Äther nicht nur, wie bei Aristoteles, ein göttliches Element, sondern die reinste und vollkommenste Erscheinungsform der Gottheit überhaupt.¹

Aber der stoische Gott verweilt nicht nur am Himmelszelt, sondern durchdringt als *πνεῦμα διὰ πάντων διήκων* die ganze Welt und hält sie zusammen.² Cic. d. n. d. II 115: *maxime autem corpora inter se iuncta permanent cum quasi quodam vinculo circumdato* (cf. *Messala caelo circumdato*) *colliguntur. Quod facit ea natura, quae per omnem mundum omnia mente et ratione conficiens funditur et ad medium rapit et convertit extrema* ebd. 119 *quae copulatio rerum et quasi consentiens ad mundi incolumitatem coagmentatio naturae quem non movet, hunc horum nihil umquam reputavisse certo scio*.³

Die Stoa lehnte zwar die aristotelische Fünf-Elementenlehre ausdrücklich ab; aber trotzdem steht sie, wie dies ja auch Alexander v. Aphrodisias d. mixt. 11, 225, 8⁴ bemerkt, in ihrem Banne. Denn einerseits wird das höchste Element des Feuers in ein irdisches, nach oben strebendes und ein himmlisches kreisläufiges zerspalten⁵; und andererseits wird doch auch der mit dem Äther identische Gott wie auch die ihm wesensgleiche menschliche Seele den vier Elementen ausdrücklich gegenübergestellt.⁶ Dieser Unterschied in der Zählung der

¹ Cic. Ac. II 126. d. n. d. I 36; 39. Diog. Laert. III 138, 139. Ar. Did. b. Eus. praep. ev. XV 15, 4; 20, 2. Ach. Tat. Is. 130 A u. a. Zeller *Philosoph. d. Griech.* III 1³ p. 185 f.; 142 A. 2.

² Siehe besonders W. Jäger *Nemesios v. Emesa* p. 68 ff., der aber m. E. die verschiedenen *σύνδεσμος*-Theorien nicht genügend scheidet; Gronau *Poseidonios u. d. jüd.-christl. Genesisexegese* p. 142 ff.; Reinhard *Poseidonios* 1921, p. 343 ff.; *Kosmos u. Sympulhie*, 1926, p. 411 f.; wenn ich im folgenden von einer *σύνδεσμος*-Theorie rede, so verstehe ich darunter den Gedanken, daß der Kosmos von einer göttlichen Kraft umfaßt, durchdrungen und so zusammengehalten wird.

³ cf. Manilius I 248 ff., II 47 ff.

⁴ Pasquali *Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss.* 1910, p. 206 ff. cf. Gronau a. a. O. p. 55, 3.

⁵ Stob. ecl. I 346. cf. Galen XIV 698 *καὶ πέμπτον παρεσάγει κατὰ τοὺς Στωϊκοὺς τὸ διήκων διὰ πάντων πνεῦμα ὅφ' οὗ τὰ πάντα συνέχεσθαι καὶ διοικεσθαι*. Siehe auch Leisegang *Der heilige Geist* 1919, p. 27; 91.

⁶ Cic. n. d. II 18. Varro frg. rer. ant. div. 29 Schm.; ebenso Jupiter (= Äther Augustin d. civ. d. VII 23) den Elementen gegenübergestellt, ebd. IV 11 (daß die Seele aus dem Himmelsstoff bestehe, war eine im Hellenismus weit verbreitete Vorstellung: s. Pfeiffer *Studien zum antiken Sternenglauben Στοιχεῖα* II p. 114 ff.); über die Verbreitung der Fünf-Elementenlehre im Hellenismus s. Bousset *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandrien und Rom* (Forschung. zur Lit. und Rel. des A. u. N. T. N. Folg. 6) 1916, p. 11 ff., 40 ff.; J. Kroll *Die Lehren des Hermes Trismegistos* 182 f.; Mau *Die Religionsphilosophie des Kaiser Julianus* p. 22 ff. Doch ist die Annahme Boussets, daß sie spezifisch neupythagoreisch sei, grundlos. Sie geht natürlich auf Aristoteles zurück. Die Bemerkung Philons in *qu. in ex.* II 73 darf nicht mit Bousset (a. a. O. p. 43) als Beweis für ihren jungen Ursprung verwertet werden; denn mit dem-

Elemente war also schwerlich so erheblich, daß er ein Ineinanderübergehen der Gedankengänge dieser zwei Schulen verhindert hätte.

Nun sehen wir auch, daß tatsächlich einige Peripatetiker sich in dieser Frage den Stoikern noch mehr als Alexander von Aphrodisias annäberten: sie übernahmen auch den immanenten *σύνδεσμος*, verwandten ihn aber, um gegen die Stoa den aristotelischen Aion-Gedanken zu verteidigen. So sagt z. B. Kritolaos bei Philon, d. aet. mundi 75 p. 496 M. *ἔτι τοίνυν, εἰ μὲν μηδεμίαν φύσιν αἰδῖος ἑώρατο, ἦττον ἂν ἐδόκουν οἱ φθορὰν εἰσηγούμενοι τοῦ κόσμου, μηδὲν γὰρ ἔχοντες παράδειγμα αἰδιότητος, [ἐδόκουν οἱ φθορὰν εἰσηγούμενοι τοῦ κόσμου ἂν] εὐπροφάσιστα ἀδικεῖν. ἐπεὶ δὲ εἰμαρμένη κατὰ τοὺς ἄριστα φυσιολογούντας ἀναρχος καὶ ἀτελευτήτος ἐστίν, εἴρουσα τὰς ἐκάστων ἀνελλιπῶς καὶ ἀδιαστάτως αἰτίας, τί δή ποτ' οὐχὶ καὶ τὴν τοῦ κόσμου φύσιν λεκτέον εἶναι μακροαίωνα, τὴν τάξιν τῶν ἀτάκτων, τὴν ἁρμονίαν τῶν ἀναρμόστων, τὴν συμφωνίαν τῶν ἀσυμφώνων, τὴν ἕνωσιν τῶν διεστηκότων, τὴν ξύλιν μὲν καὶ λίθων ἕξιν, σπαρτῶν δὲ καὶ δένδρων φύσιν, ψυχῆν δὲ ζῴων ἀπάντων, ἀνθρώπων δὲ νοῦν καὶ λόγον, ἀρετὴν δὲ σπουδαίαν τελειοτάτην; εἰ δ' ἢ τοῦ κόσμου φύσιν ἀγέννητός τε καὶ ἄφθαρτος, δῆλον ὅτι καὶ ὁ κόσμος, αἰώνιος συνεχόμενος καὶ διακρατούμενος δεσμῶν.¹* Die höchste und vollkommenste Erscheinungsform dieser φύσις τοῦ κόσμου ist auch für ihn der menschliche νοῦς; und dieser besteht wieder aus dem fünften Element, dem Äther.²

Es lag wirklich nahe, diese Gedanken zum Aufbau einer Theologie für den Gott Aion zu verwerten. Und das geschah auch tatsächlich. Wird er doch sogar auch in den Zauberpapyri als das *πνεῦμα διήκον* angerufen³,

selben Recht kann man aus *quis rer. div. her.* 283 (*πέμπτη γὰρ ὡς ὁ τῶν ἀρχαίων λόγος, ἔστω τις οὐσία κυκλοφορητική* . . .) das Gegenteil beweisen. In Wirklichkeit galt sie auch immer für aristotelisch (*Cic. Tusc.* I 22. 41. 65, *Ac.* I 26, *d. fin.* IV 12. *Aet.* I 3 S. 288a, 10 Diels u. a.). Auch Crantor scheint sie, wie wohl aus *Cic. Tusc.* I 65 geschlossen werden darf, vertreten zu haben.

¹ cf. *περ. κόσμον* 397b, 7 (die *διὰ πάντων διήκουσα δύναμις*) *φυλάττει τὸ σῶμα ἄφθαρτον δι' αἰῶνος*. Siehe im übrigen Schmeckel *Philosophie der mittleren Stoa* p. 307ff.; insbes. 310, 2; auch sonst näherte sich ja Kritolaos den Stoikern, s. Hirzel *Untersuch. zu Ciceros philos. Schriften* II 2, 699, 2. Andererseits wirkte Kritolaos mit diesen Gedanken wieder auf die Stoa zurück, siehe Schmeckel u. a. O. p. 310; auch bei Atticus ist die Weltseele (= φύσις) *διήκουσα διὰ πάντων* . . . καὶ πάντα συνδοῦσα (s. Euseb. *praep. ev.* 15, 12).

² *Stob. ecl.* I 58. *Macrob. in somn. Sc.* XIV 20. *Tertullian d. an.* 5; daß er b. *Phil. d. act. mund.* 61 p. 493M nur von vier Elementen redet, spricht nicht dagegen; das fünfte Ätherelement pflegt von den übrigen abgetrennt und gesondert gezählt zu werden (cf. Immisch *Agatharchidea* Sitzb. d. Heid. Ak. 1919, p. 68).

³ Wessely *Denkschrift d. k. k. Akad.* 1888, p. 77 Z. 1282, ebd. 74 p. 1210. Berl. Zauberpap. Parthey *Abh. d. Berl. Ak.* 1865, p. 126 Z. 215; stoischen Einfluß nimmt auch Reitzenstein *Verhandl. d. II. int. Kongr. f. Rel.-Gesch.* Basel 1905, p. 318 an.

als der τὰ ὅλα συνέχων καὶ ζωογονῶν τὸν πάντα κόσμον, der ἔχων ἐν (σ)εαυτῷ τὴν τῆς κοσμικῆς φύσεως σύγκρασιν.¹

Noch deutlicher geht es aus der Aiontheologie der hermetischen Schriften hervor: hier wird er, wie wir es nach dem Bisherigen erwarten müssen, als die ψυχή τοῦ κόσμου geschildert. Als solche umfaßt und umschlingt er die Welt von außen und durchdringt und belebt sie von innen: XII 4 τὸ δὲ πᾶν τοῦτο τὸ σῶμα, ἐν ᾧ τὰ πάντα ἐστὶ σώματα, ψυχή πλήρης τοῦ νοῦ καὶ τοῦ θεοῦ, ἐντὸς μὲν αὐτὸ πληροῖ, ἐκτὸς δὲ περιλαμβάνει, ζωοποιούσα τὸ πᾶν, ἐκτὸς μὲν τοῦτο τὸ μέγα καὶ τέλειον ζῶον, τὸν κόσμον, ἐντὸς δὲ πάντα τὰ ζῶα, καὶ ἄνω μὲν ἐν τῷ οὐρανῷ διαμένουσα τῇ τακτοτητι, κάτω δὲ ἐπὶ τῆς γῆς τὴν γένεσιν μεταβάλλουσα. συνέχει δὲ τοῦτου ὁ Αἰὼν εἴτε δι' ἀνάγκην, εἴτε πρόνοιαν, εἴτε φύσιν. . . .² Darauf folgt der bekannte stoische Lobpreis der Schönheit und Zweckmäßigkeit des κόσμος.

Aber auch hier ist der Aion, wie auch bei Messala, nur der δεύτερος θεός, die δύναμις des transzendenten Gottes XI 3 δύναμις δὲ τοῦ θεοῦ ὁ Αἰὼν, ἔργον δὲ τοῦ Αἰῶνος ὁ κόσμος, γενόμενος οὔποτε καὶ ἀεὶ γινόμενος ὑπὸ τοῦ Αἰῶνος. διὸ οὐδὲ φθαρήσεται ποτε, Αἰὼν ἄρ' ἀφθαρτος, οὐδὲ ἀπολεῖται τι τῶν ἐν κόσμῳ, τοῦ δὲ κόσμου ὑπὸ τοῦ Αἰῶνος ἐμπεριεχομένου. Hier ist der Zusammenhang mit der oben erwähnten peripatetischen Theorie von der Ewigkeit der Welt offensichtlich. An περὶ κόσμον fühlt man sich unmittelbar erinnert: auch dort ist ja die stoische δύναμις διὰ πάντων διήκουσα von einem transzendenten Gott abhängig gemacht; auch sie dient der Vereinigung der in der Welt bestehenden Gegensätze c. 5 p. 396 a, 33 καίτοι γέ τις ἐθαύμασε πῶς ποτέ, εἰ ἐκ τῶν ἐναντιῶν ἀρχῶν συνέστηκεν ὁ κόσμος, λέγω δὴ ξηρῶν τε καὶ ὑγρῶν, ψυχρῶν τε καὶ θερμῶν οὐ πάλαι διέφθαρται καὶ ἀπόλωλεν . . . ταῦτο δὲ τοῦτο ἦν καὶ παρὰ τῶ σκοτεινῷ λεγόμενον Ἑρακλείτῳ· συνάψεις ὅλα καὶ οὐχὶ ὅλα, συμ-

¹ Wessely a. a. O. p. 77 Z. 1282; Kenyon *Greek. Pap.* I 100 Z 512; „Der Aion gibt in dieser Literatur immer die διαμονή, es ist die Lebenskraft, die das All und den einzelnen erhält . . . und ist so im höchsten Sinne τὸ πνεῦμα τὸ διήκον ἀπὸ οὐρανοῦ μέχρι γῆς“ schreibt Reitzenstein *Iran. Erlös. myst.* p. 193, 1; das paßt doch wörtlich auf den stoischen Gott. Deshalb ist er auch ἐν καὶ πᾶν, sein Symbol die sich in den Schwanz beißende Schlange (s. Norden *Agnostos Theos* 246 ff.; J. Kroll a. a. O. p. 45 ff.): Macrobius *Sat.* I 9, 12: *hinc et Phoenices imaginem eius exprimentes draconem finxerunt in orbem redactum caudamque suam devorantem, ut appareat mundum et ex se ipso ali et in se revolvit* cf. Reitzenstein a. a. O. p. 174. 191; Basilius *hom.* II 849 C. 7 ff. τοῦτο δὲ κύκλικόν ἐστὶ τὸ σχῆμα ἀφ' ἑαυτοῦ ἄρχεσθαι, καὶ εἰς ἑαυτὸ καταλήγειν. ὁ δὲ καὶ τοῦ αἰῶνος ἴδιον, εἰς ἑαυτὸν ἀναστρέφειν καὶ μηδαμῶς περατοῦσθαι. διὰ τοῦτο τὴν κεφαλὴν τοῦ χρόνου οὐχὶ πρότην ἡμέραν ἀλλὰ μίαν ὠνόμασεν (pythagoreisch s. Lyd. *d. mens.* III 3 cf. II 3; Gronau a. a. O. 39 f.). Danach ist wohl auch Lyd. IV 1 zu erklären: (Janus) ἀπὸ τῆς ἰας ἀντὶ τοῦ τῆς μίας κατὰ τοὺς Πυθαγορείους. ὅθεν ὁ Μεσσαλᾶς τοῦτον εἶναι τὸν Αἰῶνα νομίζει.

² Text n. Reitzenstein *Göttin Psyche.* Sitzb. d. Heid. Ak. 1917, p. 69

φερόμενον καὶ διαφερόμενον, συνᾶδον καὶ διαᾶδον, καὶ ἐκ πάντων ἔν καὶ ἐξ ἐνὸς πάντα¹ (frg. 10 F.V.S.)¹ οὗτος οὖν καὶ τὴν τῶν ὅλων σύστασιν, οὐρανοῦ λέγω καὶ γῆς τοῦ τε σύμπαντος κόσμου, διὰ τῆς τῶν ἐναντιωτάτων ἀρχῶν κρᾶσεως, μία διεκόσμησεν ἁρμονία . . . διεκόσμησε ἢ διὰ πάντων διήκουσα δύναμις ἐκ τῶν ἀμίκτων καὶ ἑτεροῖον ἄερος τε καὶ γῆς καὶ πυρὸς καὶ ὕδατος, τὸν σύμπαντα κόσμον δημιουργήσασα καὶ μιᾷ διαλαβοῦσα σφαίρας ἐπιφανείας, τὰς τε ἐναντιωτάτας ἐν αὐτῷ φύσεις ἀλλήλαις ἀναγκάσασα ὁμολογήσαι καὶ ἐκ τούτων μηχανησαμένη τῷ παντὶ σωτηρίαν. Sie ist die Stellvertreterin Gottes; denn dieser kann nicht αὐτουργοῦ καὶ ἐπιπόνου ζώου κάματος ὑπομένων die Welt regieren 397b 22.²

Ganz entsprechend ist aber auch die kosmische Stellung des philonischen Logos, z. B. qu. rer. div. h. 188 p. 499 M. χαῦνα γὰρ τὰ τε ἄλλα ἐξ ἑαυτῶν, εἰ δέ που καὶ πυκνωθείη, λόγῳ σφίγγεται θείῳ. κόλλα γὰρ καὶ δεσμός οὗτος πάντα τῆς οὐσίας ἐκπεπληρωκώς· ὁ δ' εἶρας καὶ συννηφῆρας ἑκαστα πλήρης αὐτὸς ἑαυτοῦ κυρίως ἐστίν, οὐ δεηθεὶς ἑτέρου τὸ παράπαν.³ Noch größer ist aber seine Ähnlichkeit mit dem Aion. Denn wie jener ist er der δεύτερος θεός⁴, der δημιουργός, das Abbild des ersten Gottes, das Urbild der Welt.⁵ cf. hierzu c. h. XI 2. ὁ θεὸς Αἰῶνα ποιεῖ, ὁ Αἰὼν δὲ τὸν κόσμον . . . ὁ οὖν Αἰὼν ἐν τῷ θεῷ, ὁ δὲ κόσμος ἐν τῷ Αἰῶνι . . . ebd. 15 ἐστι τοίνυν εἰκὼν τοῦ θεοῦ ὁ Αἰὼν, τοῦ δὲ Αἰῶνος ὁ κόσμος.⁶

Das sind aber nicht die einzigen δεύτεροι θεοί, die wir kennen. Wenn Numenius (b. Euseb., praep. ev. XI 18, 23) sagt: ὃ ἄνθρωποι, ὃν τοπάξετε

¹ Zum Text s. Diels *Sitzb. d. k. preuß. Ak.* 1901, p. 188 ff.

² cf. Orig. c. Cels. VI λέγοντες τὸν μὲν προσεχῶς δημιουργὸν εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ λόγον καὶ ὡσπερὲ ἀουτοργὸν τοῦ κόσμου, τὸν δὲ πατέρα τοῦ λόγου τῷ προσεταχῆναι τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ ποιῆσαι τὸν κόσμον εἶναι πρώτως δημιουργόν.

³ cf. 213 p. 502 M. (auch hier Heraklit erwähnt!) *d. fug. et inv.* 112 p. 562 M., *leg. all.* III 169 f. 120 M. *d. migr. Abr.* II 125 p. 154 M. *d. plant.* 8 f., 330 M. u. a. s. Bréhier *Les idées philosoph. et relig. de Philon d'Alexandrie* 1907, p. 83 ff.

⁴ *leg. all.* II 86 p. 82 M., *qu. in gen.* II 62 Harr. 26 u. a.

⁵ *spec. leg.* I 81 p. 225 M. λόγος δ' ἐστὶν εἰκὼν θεοῦ δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο III 180 p. 329 M. *leg. all.* III 96 p. 106 M. *d. conf. ling.* 97. p. 419 M., 146 p. 427 M. *d. somn.* I 239 f p. 656 f. M. *leg. all.* I 21 p. 47 M. *d. migr. Abr.* 6 p. 436 M. Die Welt ist wieder ein Abbild des Logos *op. m.* 25 p. 5 M. *d. fug. et inv.* 12 p. 548 M. *leg. all.* I 19 p. 47 M. Ebenso die Seele *qu. r. d. h.* 230 p. 505 M. *spec. leg.* I 81 p. 225 M. *qu. in gen.* II 62 p. 147 A.

⁶ Daß diese Gotteskraft hier von dem Äther gelöst ist, beweist natürlich nichts gegen die stoische Herkunft dieser Theologie; der philonische Logos zeigt ja noch deutliche Spuren der früheren Verbindung: Leisegang *D. heilige Geist* 67, 3 (interessant ist auch seine Polemik *d. plant.* 18 M., 332; übrigens war ja auch in der Stoa schon das πνεῦμα immer mehr spiritualisiert worden, s. Leisegang 31 ff. p. 57 ff., die völlige Entmaterialisierung wird in den nicht-stoischen Kreisen, die diese πνεῦμα-Lehre übernahmen, vollzogen worden sein, nicht erst von Philon!); bei Clemens Al. frg. 39 St. III p. 220 wird es geradezu zu einer οὐσία ἀσώματος.

ὁμοῖς νοῦν, οὐκ ἔστι πρῶτος, ἀλλ' ἕτερος πρὸ τούτου νοῦς προεβύτερος καὶ θειώτερος... so hören wir aus seinen Worten noch deutlich die Polemik gegen die Stoa heraus¹, die nicht anerkennen wollte, daß ihr Logos nur eine von einem transzendenten Gott abhängige δύναμις und ἐνέργεια² ist. Auch sein δεύτερος θεός ist ein Abbild des ersten Gottes³ und selbst wieder das Urbild des τρίτος θεός, des κόσμος⁴; auch er ist der δημιουργός⁵, der Urheber der Harmonie des κόσμος.⁶ Und dieselbe Theologie finden wir auch wieder in den oracula chaldaica (W. Kroll, Bresl. Philol. Abh. 7, 1895, p. 13 f.)⁷:

...νοῦ γὰρ νοῦς ἐστὶν ὁ κόσμος
τεχνίτης πυρῶν.....
πάντα γὰρ ἐξετέλεσε πατήρ καὶ νῶ παρέδωκε
δεύτερω, ὃν πρῶτον κληῖζετε πᾶν γένος ἀνδρῶν.

Das ist genau wieder dieselbe Polemik wie bei Numenius.

An die hermetischen Schriften erinnere ich hier nur. Ihr Zusammenreffen mit Philon in der Logos- und Nus-Lehre ist ja längst bemerkt.⁸ Auch die angeblich platonische Lehre bei Epiphanius adv. haer. I 6 (Diels, Doxogr. 588, 25) gehört wohl in diesen Zusammenhang: εἶναι δὲ πρῶτον αἴτιον καὶ δεύτερον καὶ τρίτον· καὶ τὸ μὲν πρῶτον αἴτιον θεόν, τὸ δὲ δεύτερον αἴτιον ἐκ θεοῦ γεγενῆσθαι τινὰς δυνάμεις δι' αὐτοῦ δὲ καὶ δυνάμεων γεγενῆσθαι τὴν γῆν.⁹ Auch die Gnosis ist von dieser Theologie nicht unbeeinflusst geblieben.¹⁰

Noch etwas weiter führen uns im Verständnis der Aiontheologie einige andere Stellen. Es ist bekannt, daß seit Kleantes in einigen

¹ Gegen die er auch sonst polemisiert s. Thedinga *de Numenio philos. Platon.* Diss. Bonn. 1875, p. 11, 24 (nach dessen Fragmentensammlung werde ich im folgenden zitieren); Beeinflussung durch Valentinus (s. Norden *Agn. Theos* p. 72 f., 109; Geffcken *Ausgang d. griech.-röm. Heidentums* p. 229) lehnt Bousset *Gött. gel. Anz.* 1914 p. 716 mit Recht ab.

² frg. 38. ³ frg. 34. ⁴ frg. 25. ⁵ frg. 36, 39. ⁶ frg. 30, 32.

⁷ Siehe Bousset a. a. O. p. 713.

⁸ Siehe z. B. J. Kroll *Die Lehren des Hermes Trismegistos* p. 55 ff. cf. *corp. herm.* I 9 ὁ δὲ Νοῦς ὁ θεός... ἀπεκύησεν [λόγῳ] ἕτερον Νοῦν δημιουργόν, ὃς θεός τοῦ πυρὸς καὶ πνεύματος ὢν ἐδημιούργησε διοικητὰς τινὰς ἐπτά, ἐν κύκλοις περιέχοντας τὸν αἰσθητὸν κόσμον. cf. II 12 ff.

⁹ In weiterer Fortbildung bei Apul. *d. Plat.* I 95, 7; auch bei Philo treten ja oft an die Stelle des λόγος die δυνάμεις oder ἄγγελοι (= δαίμονες); und auch auf sie überträgt er die σύνδεσμος Theorie: *d. migr. Abs.* 181 p. 464 M. *d. conf ling.* 136 p. 425 M.

¹⁰ Siehe Bousset a. a. O. p. 713 f.; die gnostische Scheidung des schlechten oder minderwertigen Demiurgen setzt diese Theologie voraus. Das ist besonders deutlich bei Marcion. Die beiden Götter treten als Gegensatzmächte einander gegenüber. Der Demiurg wird mit seinem Werk zugunsten des Urgottes entwertet.

stoischen Kreisen die Sonne als Erscheinungsform des stoischen Gottes betrachtet wurde. Sie galt als das *πνεῦμα διήκον*, als das Band der Elemente, als der Weltgeist und die Weltseele.¹

Nun finden wir auch sie zum *δεύτερος θεός*, zum *δημιουργός*, *εἰκὼν θεοῦ*, zu der die Welt durchdringenden Kraft des transzendenten Gottes herabgedrückt.² Die Sonnentheologie macht also dieselbe Entwicklung mit wie die Logostheologie. Und dasselbe gilt auch vom *οὐρανός*,³ der ja, wie wir schon hörten, auch mit dem stoischen Gott identisch war.

Andererseits scheint auch schon Paulus diese Theologie zu kennen, wenn er Col. 1, 15 sagt: (*Χριστός*) ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα . . . τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἐκτίσται⁴ καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν. Johannes braucht nur das Wort *λόγος* auszusprechen. Es ist nichts Neues mehr. Und er wird von allen verstanden. Jedermann weiß, er spricht vom *δεύτερος θεός*. Das muß er gar nicht ausdrücklich sagen.⁵

¹ Es genügt hierfür auf Cumont *La theologie solaire du paganisme Romain* 1909, p. 12 ff.; 28 ff. zu verweisen; s. jetzt auch Reinhardt *Kosmos und Sympathie*, 1926 p. 365 ff.; Leisegang b. *Pauly-Wissowa R.-E.* XIII 1 Sp. 1066 f.

² Stob. ecl. I 293, 21 ἥλιος εἰκὼν ἐστὶ τοῦ ἐπουρανίου δημιουργοῦ θεοῦ· καθάπερ γὰρ ἐκεῖνος τὸ ὄλον ἐδημιούργησε καὶ ὁ ἥλιος δημιουργεῖ τὰ ζῶα καὶ γεννᾷ τὰ φυτόα καὶ τῶν πνευμάτων πρῶτανεῦσι. cf. I 407, 25. Ascl. 67, 24 *secundum etenim hunc crede . . . omnia gubernantem omniaque mundana illustrantem animalia . . .* 68, 9. *corp. herm.* λV 18 διὸ πατὴρ μὲν πάντων ὁ θεός, δημιουργός δὲ ὁ ἥλιος, ὁ δὲ κόσμος ὄργανον τῆς δημιουργίας. Ebd. 5 οὕτω γὰρ οὐρανὸν καὶ γῆν αἰεὶ ὁ Δημιουργός, λέγω δὴ ὁ ἥλιος <διοικεῖ> . . . 16, 12; cf. Menander IX 321, 10 W. Apollo ist entweder ἥλιος . . . ἢ νοῦς . . . διήκων μὲν διὰ τῶν οὐρανίων, ἰὼν δὲ δι' αἰθέρος ἐπὶ τὰ τῆδε, ἢ τῶν ὄλων δημιουργὸς ἢ . . . δευτεροεούσα δόναμις . . . cf. Filostr. 10, 2 (s. W. Kroll *R.-E.* VIII 1, 807); Macrob. *Sat.* I 20, 11; 23, 21 *in somn. Sc.* I 20, 6. Interessant ist, daß Clemens Alexandrinus gegen diese Sonnentheologie polemisiert zugunsten von Christus: *Protr.* 68, 4 I p. 52, 14 St. οὐδὲ γὰρ ἥλιος ἐπιδείξει ποτ' ἐν τὸν θεὸν τὸν ἀληθῆ, ὁ δὲ λόγος ὁ ὕψις, ὅς ἐστιν ἥλιος ψυχῆς δι' οὐ μόνον ἔνδον ἀνατείλαντος ἐν τῷ βάθει τοῦ νοῦ αὐτῆς καταγράφεται τὸ ὄμμα. cf. Philon *de humanit.* 164 p. 403 M. καθάπερ γὰρ ἀνατείλαντος ἡλίου τὸ μὲν σκότος ἀφανίζεται, φῶτος δὲ πληροῦται τὰ πάντα, τὸν αὐτὸν τρόπον ὅταν θεός, ὁ νοητὸς ἥλιος ἀνάσχη καὶ ἐπιλάμψη ψυχῇ, ὁ μὲν τῶν παθῶν καὶ κακιῶν ζόφος ἀνασείδνεται, τῆς ἀύγει-δεσπότης ἀρετῆς τὸ καθαρῶτατον καὶ ἀξιόραστον εἶδος ἐπιφαίνεται.

³ Ascl. 38, 20 *caelum ergo, sensibilis deus, administrator est omnium corporum*, cf. Stob. I 395, 15 W. Kroll a. a. O p. 808; ähnlich verhält es sich mit der *εἰμαρμένη*.

⁴ Bekanntlich die stoische Allmachtsformel, cf. Norden *Agnost. Theos* 240 ff., s. 1. *Cor.* 8, 5f. ähnlich schon I. Weiß *Das Urchristentum* 1917 p. 368 ff., Leisegang *R.-E.* XIII 1 Sp. 1078.

⁵ Diese Entwicklung wurde dadurch noch besonders erleichtert, daß Christus bei Paulus, der von dem prophetischen *πνεῦμα* ausgegangen war

Auch die Apologeten, überhaupt alle frühchristlichen Schriftsteller, soweit sie auf die Logoslehre zu sprechen kommen, setzen diese als bekannt voraus. Dabei trägt auch bei ihnen der Logos die Züge des stoischen Logos.¹ Auch Celsus erkennt an, daß der Logos der *δεύτερος θεός* ist (Origen. c. Cels. II 31).²

Auch hier finden wir dieselbe Abbildtheorie, die wir schon beim Aion, dem philonischen Logos, Helios usw. kennenlernten, wieder. So ist, um nur ein Beispiel anzuführen, bei Clemens Alex., Protr. X 98, 3 p. 71 der *λόγος* die *εἰκὼν θεοῦ*, die *εἰκὼν λόγου* aber der *ἄνθρωπος*. So hatte aber auch schon Paulus gesagt, wir sollten *εἰκόνες* Christi, des *εἰκὼν θεοῦ* werden (II Cor. 3, 18 cf. Röm. 8, 29). Das ist die religiöse Betrachtung im Gegensatz zur philosophischen: hier wird der Mensch erst durch Gottes Gnade zu dem, was nach philosophischer Lehre seine natürliche Anlage ist. Das ist auch Philo schon bekannt, *confus. ling.* 147 p. 427M.: *καὶ γὰρ εἰ μήπω ἑκαὶ θεοῦ παῖδες νομιζέσθαι γεγόναμεν, ἀλλὰ τοι τῆς ἀειδοῦς εἰκόνας αὐτοῦ λόγου τοῦ ἱερωτάτου θεοῦ γὰρ εἰκὼν λόγος ὁ πρεσβύτερος*.

Einen *δεύτερος θεός* habe ich bisher noch nicht erwähnt; das ist der *κόσμος*. Und er ist der älteste; ihn hat schon Platon dazu gemacht. Als *εὐδαίμονα θεόν* hat ihn Gott gezeugt (Tim. 34B); er ist der *μονο-*

(s. Bousset *Kyr. Christ.* 110 ff.), schon *τὸ πνεῦμα* war. Damit konnte sich die stoische Pneuma-Vorstellung verbinden. Auch bei den Apologeten treffen wir ja immer auf die Verbindung von prophetischem Pneuma und Logos. Andererseits war Christus bei Paulus auch *θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία* genannt worden (1. Cor. 1, 24). *Λόγος* (*ῥῆμα*) — *πνεῦμα* — *δύναμις* sind die ständigen Bezeichnungen für den *παῖς* oder *υἱὸς θεοῦ*, also den *δεύτερος θεός* (cf. Wetter *Sohn Gottes*, Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. u. N. T. N. F. IX 1916; Bousset *Kyrios Christos* p. 307; Leisegang *Pneuma Hagion* 61 ff.). Unlösbar verquicken sich hier religiöse und ursprünglich philosophische Vorstellungen.

¹ cf. z. B. Theoph. *ad Autolye.* II 4, 82B *τὸ δι' ἑλίου κενωρηκὸς πνεῦμα*, I 5 p. 726 *οὕτως ἢ πᾶσα κτίσις περιέχεται ὑπὸ πνεύματος θεοῦ; ἀν περὶ κόσμον* erinnert die von Justin *dial.* 128 bekämpfte Logostheologie. Aus späterer Zeit ließen sich die Belege noch häufen; als besonders instruktiv verweise ich auf Athanasius *contra gentes* c. 2; 36 ff.; 40 ff. cfr. Gregor Thaum. *in Orig.* IV 35; Ambrosius *de fuga saec.* 13 u. a.

² cf. auch Aristobul b. Euseb. *praep. ev.* XIII 12, 6f. Auch auf Mithras scheint diese Theologie übertragen worden zu sein. cf. Cumont *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* I p. 306f.: *Mithra est le créateur, à qui Jupiter-Oromasdes a confié le soin d'établir et de maintenir l'ordre dans la nature. Il est, pour parler le langage philosophique du temps, le Logos émané de Dieu et participant à sa toute puissance, qui, après avoir formé le monde comme démiurge, continue à veiller sur lui.* cf. p. 340. Er ist ja mit Helios identisch, so erhält auch er dieselbe Theologie, cf. oben Menander IX 321, 10W. Nonnus *Dion.* XL 407f. u. a. cf. J. Kroll p. 59f. Ebenso wird Attis als der *συνέχων τὸ πᾶν* gefaßt: C. I. L. VI 509; Hepding *Attis* p. 82 No. 15; dazu vgl Hippolytos *Elench.* V 9, 8ff.

γενής 31B; ein ζῶον ὄρατὸν τὰ ὄρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ αἰσθητος, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελειώτατος 92B (cf. 68E).

Es ist unnötig zu zeigen, wie dieser Gedanke Platons in der griechischen Gedankenwelt bis in die Spätzeit gewirkt hat, besonders nachdem Aristoteles seine metaphysische und religiöse Würde noch dadurch steigerte, daß er ihn an die Stelle der gestürzten Ideenwelt setzte.¹ Wichtig ist für uns vor allem zu sehen, daß auch in der hier betrachteten Sphäre dieser Gedanke eine große Rolle spielte. Selbst Philon, der Jude, kann sich ihm nicht entziehen. Die ἐπιστήμη θεοῦ, so sagt er d. ebrietate 30 p. 361 f. M., παραδεξαμένη τὰ τοῦ θεοῦ σπέγματα τελεσφόροις ὡδίσι τὸν μόνον καὶ ἀγαπητὸν αἰσθητὸν υἱὸν ἀπεκύησε, τόνδε τὸν κόσμον. Das erinnert unmittelbar an Johannes. Auch in den hermetischen Schriften stößt man immer wieder auf diesen Gedanken.²

In der Stoa war Gott und κόσμος zusammengefallen. Wurde nun das stoische Weltbild, wie wir dies bei Philon, in περὶ κόσμου u. s. sehen, in ein System, das einen transzendenten Gottesbegriff vertrat³, über-

¹ cf. Jäger a. a. O. p. 141 ff.; s. bes. frg. 18 (= Philo d. aet. mundi 10 ff. 489 M.) frg. 19 (= ebd. 20 ff. p. 491).

² c. h. 8, 2 πρώτος γὰρ πάντων ὄντως καὶ αἰδιος καὶ ἀγένητος ὁ δημιουργὸς τῶν ὅλων θεός, δεύτερος δὲ ὁ κατ' εἰκόνα αὐτοῦ ὁ κόσμος ὅπ' αὐτοῦ γενόμενος καὶ ὅπ' αὐτοῦ συνεχόμενος καὶ τρεφόμενος καὶ ἀθανατιζόμενος ὡς ὅπ' αἰδίου πατρὸς, αἰεὶ ζῶν ὡς ἀθάνατος 9, 8; 10, 14. Ascl. 43, 2; 45, 15 λόγος τελ. Bei Lactanz inst. IV 6, 4. cf. im übrigen J. Kroll p. 155 ff.

³ Nach (Cumont, dies Archiv IX 1906, 323 ff.) soll allerdings die Vorstellung eines transzendenten Gottes orientalischen Ursprungs sein (so auch neuestens wieder Greßmann Hellenist. Gestirnsreligion 1925, p. 26). Mußte aber wirklich Griechenland auf den Orient warten, um zu dieser Vorstellung zu gelangen? Gab es denn keinen Platon, keinen Aristoteles, sondern nur den Pantheismus der Stoa? C's Beweise sind überdies nicht stichhaltig: so soll der transzendente Gott in περὶ κόσμον eine 'concession faite aux croyances populaire' sein (p. 329) und aus Poseidonios, der diesen Gottesbegriff aus seiner syrischen Heimat mitgebracht habe, stammen. Liegt es da nicht viel näher, an aristotelischen Einfluß zu denken? Er, von dem diese Schrift ja verfaßt sein will, hat ja, wie wir sahen, das Göttliche außerhalb des Äthers verlegt (s. d. cael. I 9, 279. W. Jäger Aristot. 159, 2; 317 ff. [cf. Epin. 984 A]; tatsächlich galt dieser Gottesbegriff auch für aristotelisch Pyrrh. Hyp. III 218; Stob. ecl. I 64). Dabei ist es doch ganz ausgeschlossen, daß P. einen solchen Gottesbegriff vertreten hätte. Der Äthergott im ciceronianischen sonn. Scip., den C. zur Stütze seines Beweises anführt, ist dagegen schon nicht mehr transzendent. Selbst wenn er aus Pos. stammen sollte, ist sein syrischer Ursprung unbewiesen. Haben denn nicht die meisten Stoiker seit Zenon den Himmel bzw. den Äther mit Gott identifiziert, hat nicht z. B. Boethus ihn sogar darauf beschränkt (Diog. Laert. VII 148). B. δὲ ἐν τῇ περὶ φύσεως οὐσίας θεοῦ τὴν τῶν ἀπλανῶν σφαίραν. Ablehnung d. Beseelung der Welt ebd. 143. cf. Phil. d. aet. m. 83 p. 503 M. νυνὶ μὲν γὰρ ἕκαστα ἐφορᾷ καὶ πάντων οἷα γνήσιος πατὴρ ἐπιτροπέουσι καὶ εἰ δεῖ τάληθες εἰπεῖν, ἡμιόχου καὶ κυβερνήτου τρόπον ἡνιοχεῖ καὶ πηδαλιουχεῖ τὰ σύμ-

nommen, mußte der stoische, die Welt durchdringende Gott zur *δύναμις* des transzendenten Gottes werden. Damit wurde aber auch seine Verbindung mit dem *κόσμος* gelockert. Bei Plutarch d. Is. et Os. 53f. fällt er noch mit dem *κόσμος ἀσθητός* zusammen.¹ Auch bei Philon hat der Kosmos an einer Reihe von Stellen die Rolle des Logos inne²; andere Stellen zeigen wieder eine enge Verbindung von *λόγος* und *κόσμος*.³ An de fig. et inv. 110 p. 562M wird die Welt das Gewand des Logos genannt; qu. d. imm. 31 p. 277M tritt er als *πρεσβύτερος νόος θεοῦ* der Welt als dem *νεώτερος* gegenüber.⁴ Schließlich behauptet er allein den Platz als *δεύτερος θεός*; die Welt wird zum *τρίτος*.

Auf der oben erwähnten eleusinischen Weihinschrift ist der *Αἰών* noch mit dem *κόσμος* identisch. Dem entspricht die varronische Janustheologie; bei ihm ist Janus = *mundus* (August. d. civ. d. VII 7), d. h. die Weltseele (cf. VII 6) und doch wieder, wie auch der stoische Gott, der Äther oder das *caelum*.⁵ Also hat auch der Aion dieselbe Entwicklung wie der Logos, Helios, Uranos usw. mitgemacht.

Der einzig mögliche Schluß scheint mir demnach der zu sein, daß die Theologie des *δεύτερος θεός* das Primäre ist. Sie entspringt einem Kompromiß zwischen stoischer und platonisch-aristotelischer Philosophie. Aristoteles hatte die Transzendenz des Gottes soweit gesteigert, daß ihm fast jede direkte Einwirkung auf die Welt genommen war. Die religiös eingestellte Philosophie des Hellenismus konnte sich bei dieser Lösung des Gottesproblems nicht beruhigen. Deshalb wurde, um mit Tertullian, adv. Marc. II 27 zu reden, dem *philosophorum deus* der *filii* als *arbiter* und *minister* zur Seite gegeben, die stoische die Welt durch-

παντα. Die letzte Quelle dieses in der hellenistischen Philosophie sooft gebrauchten Bildes (s. Binder *Dio Chrysostom. u. Poseidon*. Diss. Tüb. 1905, p. 18. 25. 33 f. 51. 65) wird wohl auch Aristoteles gewesen sein (cf. frg. 10 ff. R. *Metaphys.* p. 1075a, 14; Jäger a. a. O. p. 162 ff., nach Platon *Politik*. 272 E.). Und wie immer man auch Tertullian *ap.* 47 (*deum esse positum vero extra mundum Stoici putant, qui figuli modo extrinsecus torqueat hanc molem*) erklären mag, sicherlich ist diese Theologie philosophischen Ursprungs. Das Wort in *περὶ κόσμου* 6 p. 3976, 26, Gott throne auf der *ἀκροτάτη κορυφή τοῦ σύμπαντος* . . . *ὄρανοῦ* hat, wie Bousset *Gött. gel. Anz.* 1914, p. 710, 1 betont, eine weite Verbreitung gefunden. Naheliegend und, wie mir scheint, nicht unwahrscheinlich ist die Vermutung, daß es aus Aristoteles selber stammt. Auch daran, daß Messala einen transzendenten Urgott einführte, möchte ich hier noch einmal erinnern.

¹ Siehe Reitzenstein *Poimandr.* 40f. ² Brehier a. a. O. p. 170 ff.

³ z. B. *leg. all.* III 32f. p. 207M. cf. auch *ep. ad Diogn.* 7, 2.

⁴ Der Sohn des *κόσμος* ist der *χρόνος*; das stimmt wieder mit *c. h.* 11, 2f. überein.

⁵ Ebd. VII 28 *ut in superioribus initium fecimus a caelo cum diximus de Jano* . . .

dringende Gotteskraft dem transzendenten Gotte als abhängige Macht unterstellt.¹

Ein neuer Gott wurde dadurch natürlich nicht geschaffen; im Gegenteil, die *δύναμις* des Gottes gehörte zu seinem Wesen. Diese rein philosophische und deshalb auch völlig farblose Form dieses Gedankens liegt uns in *περὶ κόσμου* vor.² Das Bild mußte sich aber völlig ändern, nachdem diese Spekulation zur Theologie realer Kultgötter verwandt wurde.

Ich habe oben den Weg aufgezeigt, auf dem der Aion zu dieser Theologie kam: die aristotelischen Erörterungen über die Ewigkeit der Welt waren die Vermittler. Ähnlich war es bei der Heliostheologie. Schließlich wurde aber die Theologie selbständig; sie konnte auf jeden beliebigen Gott übertragen werden.³ Philons Logos zeigt eine Mittelstellung⁴: die philosophische Konzeption dient hier schon vor allem religiösen Zielen; fremde, jüdische⁵, vielleicht auch ägyptische Elemente haben sich mit ihm verbunden. Im Christentum findet diese Spekulation ihre reichste Ausgestaltung. Die verschiedenartigen Züge, die die Götter, auf welche diese Theologie übertragen wurde, mitbringen, vermischen sich gegenseitig und verleihen daher dem Bilde des *δεύτερος θεός* diese schillernde Mannigfaltigkeit, die so schwer ihren Ausgangspunkt erkennen ließ.

Aber auch die philosophische Entwicklung blieb nicht stehen; und ihre Weiterbildungen wirkten immer wieder auf die Theologie zurück.

¹ Wahrscheinlich wollte man in diesen Kreisen auch die Zugkraft dieser stoischen Gedanken, durch die jene besonders in die Breite wirkten, für das eigene System nutzbar machen. — Der Ursprung dieser Spekulation ist auch aus der christlichen Logostheologie noch zu erkennen: so ist z. B. bei Hippolyt c. *Noët.* 10 ff. der Logos nur eine Kraft Gottes, die dieser zur Erschaffung der Welt aus sich hervorgehen läßt, cf. Tert. *adv. Hermog.* 3, *apol.* 21; deshalb ist auch der *δεύτερος θεός* immer der Demiurg: Reitzenstein *Poimandr.* 278 „scheint es doch überhaupt ein Grundzug dieser hellenistischen Theologie, daß der Weltbildner oder Weltordner nur der zweite Gott ist“.

² Ähnlich wird wohl auch der Gedanke bei Kritolaos gewesen sein.

³ So hat sie auch auf die iran. Anthropos-Psyche-Lehre eingewirkt. *Poim.* 12 tritt der Anthropos deutlich in Konkurrenz zu dem *δεύτερος νοός* (s. Reitzenstein *Poim.* 279). Aber nur die soteriologische Fassung der Psyche-Lehre ist iranischen Ursprungs: dort ist sie das in die feindliche Welt versunkene göttliche Element; unter dem Einfluß der Philosophie wird sie kosmologisch, zur stoischen Weltseele. Nur daher stammt die Aiontheologie der hermetischen Schriften.

⁴ Schon Zeller hat ihn mit der *δύναμις* in *περὶ κόσμου* verglichen, kam aber zu einem ziemlich negativen Resultat (*Sitzb. d. preuß. Ak.* 1885, p. 441).

⁵ Ed. Schwartz *Gött. Nachr.* 1908, p. 537 ff. (cf. Dornseiff *Das Alphabet in Mystik und Magie Stoicheia* 7 p. 118 ff.). Doch überschätzt er diesen Einfluß: s. Cohn *Judaica, Festschrift f. Hermann Cohen* p. 303 ff.; Wendland *Hellenist.-röm. Kultur* p. 222 f. Leisegang *R.-E.* XIII 1 Sp. 1069 ff.

Der Neuplatonismus kündigt sich an: man griff wieder auf die Vorstellung eines κόσμος νόητος, einer Welt der Ideen, zurück. Wir finden sie schon bei Philon; sie wird mit dem λόγος identifiziert bzw. von ihm umfaßt.¹ Auf dieser Entwicklungsstufe steht die Aiontheologie des Asclepius p. 69, 18: *deus ergo stabilis fuit semperque similiter cum eo aeternitas constitit, mundum non natum, quem recte sensibilem (= νοητόν) dicimus, intra se habens. huius dei imago hic effectus est mundus, aeternitatis imitator.*² Dadurch rückte er aber dem αἰσθητός κόσμος ferner, wird selbst transzendent; so finden wir ihn auch bei Numenius. War die δύναμις in *περὶ κόσμον* 396 b, 25, wie auch der philonische Logos der σύνδεσμος, der die ἄρμονία bewirkte, so wird diese nun selbständig, *φρ. 32 οὕτω καὶ ὁ δημιουργὸς τὴν ὕλην . . . ἄρμονία, ξυνδεσάμενος αὐτὸς μὲν ὑπὲρ ταύτης ἴδρται . . . τὴν ἄρμονίαν δὲ ἰθύνει ταῖς ιδέαις οἰακῶν, βλέπει τε ἀντὶ τοῦ οὐρανοῦ εἰς τὸν ἄνω θεὸν προσαγόμενον αὐτοῦ τὰ ὄμματα . . .*³ Der δεύτερος θεός ist nun selbst zum Steuermann geworden, während er bei Philon nur das Steuerruder des höchsten Gottes war.⁴ Da erinnern wir uns, daß auch der Aion bei Johannes von Gaza das Steuer der Ἀρμονίη führt⁵ v. 141 Ἀρμονίης οἴηκα παλινδύνητον ἄελρων.⁶

Bei Plotin ist der δεύτερος θεός (= νοῦς) endgültig vom αἰσθητός κόσμος gelöst und nur noch auf den νοητός beschränkt. Die Weltseele ist zu einer dritten, selbständigen Macht geworden. Aber auch hierbei bleibt der Neuplatonismus nicht stehen; seine Spekulationen werden immer sublimer, sein Gott transzender. Und die Götter folgen auch hier wieder dieser Entwicklung. Ich erinnere nur an die Sonnentheologie Julians.⁷

¹ Z. B. *d. op. mundi* 24 M. 5; Ansätze hierzu finden sich ja auch schon in der Stoa: *Sen. ep.* 65, 7. ² Ebenso die Weltseele 71, 3.

³ Ähnlich bei Gregor v. Nazianz *or.* VI 6 M. 35, 737 ff., wo der Demiurg Λόγος den Kosmos durch die εὐνοια zusammenhält.

⁴ *d. migr. Abr.* 6 p. 437 M. *τις ἂν οὖν εἴη πλὴν ὁ λόγος ὁ πρεσβύτερος τῶν γένεσιν εἰληφότων, οὗ καθάπερ οἶακος ἐνειλημμένος ὁ τῶν ὄλων κυβερνήτης πηδαλιουχεὶ τὰ σύμπαντα;* doch ist er auch schon *d. Cher.* 36 p. 145 M. selbst der κυβερνήτης.

⁵ Bei Nonnos war der Aion der Gemahl der Ἀρμονίη: s. Lackeit a. a. O. p. 93.

⁶ cf. Nonn. VII 36; dementsprechend sind auch die v. 162 ff., die Reitzenstein mit Messala verglichen hatte, zu erklären. Umgekehrt ist das Verhältnis an der anderen Stelle Euseb. *τριακονταετ.* 6 p. 209, 6 Heik. *ἐνθ' ἐνδε δὴ ἐν τῷ τοῦ παντός ἐνιαυτοῦ κύκλῳ τοιαῖσδε σοφίας ἡνίας ὁ μέγας Βασιλεὺς ὡδε περιησόμενος τὸν αὐτοῦ αἰῶνα, ὑπὸ μείζονι φέρεσθαι διετάξατο κυβερνήτη, τῷ αὐτοῦ μονογενεὶ λόγῳ, τῷ δὴ κοινῷ τῶν ὄλων σωτήρι, τὰς τοῦ παντός παραδοὺς ἡνίας.* Hier mußte der Aion vor dem Christus-Logos weichen und sich mit der untergeordneteren Stelle begnügen. Diese Unterschiede hat Reitzenstein nicht beachtet, konnte sie auch von seinem Standpunkt aus nicht erklären.

⁷ cf. dazu Mau *Die Religionsphilosophie Kaiser Julians* 1908; Reinhardt *Kosmos u. Symp.* p. 376 ff

Helios bleibt bei ihm der *δευτερος θεός*, aber er wird von der irdischen Sonne getrennt; diese ist nur sein Abbild, bleibt aber die Weltseele.¹ War bei Philon der Urgott der *νοητός ἥλιος*², so ist es nun der *δευτερος θεός*. Der *νοητός κόσμος* zerspaltet sich nun selbst wieder in einen *νοερός* und *νοητός*. So tritt an die Stelle der Dreigötterseite eine Dreiweltenreihe. Auch hier bewahrt noch Helios seine Rolle als *σύνδεσμος*. Als Herrscher des *νοερός κόσμος* verbindet er den *νοητός* und *αἰσθητός κόσμος*.³ Das gleiche gilt für den Aion. Bei Damascius ist er der Mittler zwischen den *νοητῶν* und *νοερῶν*.⁴

Ich habe diese Entwicklung hier kurz skizziert, um zu zeigen, daß die philonische Logoslehre, die Theologie des *δευτερος θεός*, eine notwendige Voraussetzung zum Verständnis der Entwicklung des Neuplatonismus ist. Und damit ist ihr philosophischer Ursprung endgültig bewiesen.⁵

Oder soll man annehmen, daß eine orientalisch-mythologische Figur, der Philon ein philosophisches Mäntelchen umgehängt hätte, den Ausgangspunkt für die ganze Entwicklung der neuplatonischen Theologie abgegeben hätte? Philon hat überhaupt in der Philosophiegeschichte keine Stelle, er ist ein Vertreter der Gnosis, allerdings einer unter dem Einfluß der griechischen Philosophie stehenden Gnosis. Und deshalb ist er für uns wichtig, als Quelle für die zeitgenössische Philosophie.

Wer mögen aber die eigentlichen Väter dieser eklektischen Philosophie gewesen sein? Ich wage nicht, einen Namen zu nennen; darauf kommt ja auch nicht viel an. Eklektiker waren damals alle. Und von den einzelnen wissen wir zu wenig.

Für das eigentliche Wesen des Aion lernen wir aus unserer Untersuchung nichts, oder doch nur Negatives. Aber auch das ist wichtig. Wir müssen uns fortan hüten, in den hier betrachteten Zügen etwas für die Gestalt des Aion Charakteristisches zu finden, wir dürfen auch nicht mehr jeden Gott, der diese Züge trägt, einfach mit dem Aion identifizieren. Hier bedürften Reitzensteins Ausführungen mancher Abstriche.⁶

¹ Sie wird nun der *τρίτος δημιουργός*, cf. Mau a. a. O. p. 93f.

² Siehe Bréhier p. 70; Reitzenstein *Poimandres* p. 350, 14.

³ Mau a. a. O. p. 38ff., 51ff.

⁴ cf. 19, 4, 250 ὁ μὲν οὖν αἰὼν σώζει τῶν μερῶν τὴν τάξιν ὡς καὶ ὁ οὐρανὸς ὄδῃ (mit dem er ursprünglich identisch war!) σφίγγει τὸν κόσμον κατὰ τὸν Τίμαιον. 2, 167, 8 c. 289 . . . ἐπεὶ καὶ τοῦ Αἰῶνος τρεῖς ἰδιότητες, ἡ ἐνοποιός, ἡ συννεκτική τε καὶ ὀλοποιός, ἢ προσήκει μάλιστα τῇ μέσῃ τάξει τῶν νοητῶν καὶ νοερῶν, καὶ τρίτη ἡ στασιμοποιός. cfr. Proclus in *Tim.* 241 D. III p. 11, 10; 243 A. p. 15; 254 C. p. 50, 26.

⁵ Siehe auch W. Kroll *Neue Jahrb. f. klass. Alt.* XXXIX 1917 p. 155.

⁶ Siehe Dornseiff *Das Alphabet in Mystik und Magie* p. 41, 3; 47, 1. So erklärt es sich z. B. auch aus der Übertragung derselben Theologie, wenn

Aber andererseits erklärt gerade die Tatsache, daß die iranische Zruvān-Spekulation¹ manche verwandte Züge trägt, die Übertragung dieser Theologie. Wo keine Vergleichspunkte vorhanden sind, ist auch eine Vermischung unmöglich.

Der Aion als *δεύτερος θεός* ist aber aus dem Iran nicht zu erklären; denn dort ist er ja gerade der Urgott. Der Zruvān i dēr xvadāy, den Junker, der Reitzensteins Erklärungsversuch mit Recht ablehnt, zum Vergleich heranzieht (a. a. O. p. 151f.), zeigt doch wirklich nichts Verwandtes.²

Und doch erscheint es mir sehr zweifelhaft, ob der iranische Zruvān der letzte Kern der Aion-Vorstellung ist; auch dieser Einfluß könnte sekundär sein.

Wir hören von einem jährlichen Geburtsfest des Aion in Alexandria. Paßt dies zu einem Ewigkeitsgott³, zu Zruvān? Gerade die diesem Fest zugrundeliegende, für den Aion charakteristische Vortellung der sich ständig erneuernden Zeit⁴, hat, soweit ich sehe, im Iran keine Parallele. So möchte ich denn, natürlich mit allem Vorbehalt, vermuten, daß er ursprünglich der Gott eines immer wiederkehrenden Zeitabschnittes, einer kosmischen Weltperiode, eines Weltalters war. Diese Vorstellungen spielten ja im Orient eine große Rolle.⁵ Und dazu paßt ja auch das Datum seines Geburtsfestes.⁶ Erst später wird er, wohl unter iranischem

Christus einerseits zum *ἥλιος* (*νοητός*, s. Dölger *Sol salutis* 1920) andererseits zum Aion wird. Wenn Janus bei Lyd. IV 2 p. 65, 20 eine *δύναμις τις ἐφ' ἐκατέρας ἄρκτου τεταγμένη καὶ τὰς θειοτέρας ψυχὰς ἐπὶ τὸν σεληνιακὸν χόρον ἀποπέμποσα* genannt wird, so hat dies auch bei Helios seine Parallele: Cumont p. 187f.; fraglich erscheint mir auch, ob die Vorstellung des sich ständig verändernden Sonnengottes ihm zugehört.

¹ Siehe auch Junker *Vorträge der Bibl. Warburg* I p. 124 ff.; Cumont *Revue d'histoire et de litt. rel.* 1922, p. 1 ff., 2; s. auch Greßmann *Hellen. Gestirnel.* p. 23.

² Wohl aber erklärt sich von hier die Scheidung des *οἶκος* und *μέλλον αἰῶν* (s. Dalman *Die Worte Jesu* p. 120 ff.). Daß hierbei der *αἰὼν οἴκος* allmählig eine schlechte Bedeutung erhält, ist leicht verständlich. Daß er mit dem *κόσμος* identifiziert wird, beide Begriffe vertauscht werden können, war schon im Iran angelegt. Das ermöglichte die Verbindung mit dem Gott Aion, besonders da ja auch der *δεύτερος θεός* in der Gnosis sich in *deteriorem partem* entwickelt hatte und vom Urgott getrennt worden war. So finden wir ihn z. B. Epheserb. 2, 1 *κατὰ τὸν Αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου, κατὰ τὸν ἔρχοντα τῆς ἔξουσίας τοῦ ἄερος, τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος*; dagegen *συνεκάθισεν [ἡμᾶς] ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*.

³ Das hat auch schon Weinreich a. a. O. p. 189 empfunden. Siehe auch Troje, d. *Archiv* XXII p. 88f., mit deren Lösungsversuch ich mich aber nicht befreunden kann.

⁴ Nonn. *Dion.* VII 73; Stat. *silv.* IV 1 u. a.

⁵ Norden *Geburt d. Kindes* p. 41 ff.; W. Weber *Der Prophet und sein Gott*, Beitr. z. alt. Orient. 3, 1925, p. 55f.

⁶ Norden a. a. O.

und auch griechischem Einfluß zum Ewigkeitsgott, zum *Αἰὼν τῶν αἰώνων* geworden sein.¹

Besonders die Zeitdauer von 1000 Jahren scheint für ihn charakteristisch gewesen zu sein: Joh. Damasc. I 153C *λέγεται πάλιν αἰὼν καὶ ὁ χιλίων ἐτῶν χρόνος*. — Als Phönix — ein oft auf ihn angewandtes Symbol — erneuert er sich bei Nonnos, Dion. LX 289 ff. alle 1000 Jahre.²

Aber auch die Verbindung des Aion mit der Vorstellung einer ewigen Stadt bedürfte einer weiteren Klarstellung. Daß sie nicht eigentlich iranisch ist, sagt Reitzenstein selbst p. 207. Ob babylonische Vorstellungen zur Erklärung genügen, bleibe dahingestellt. Beweiskräftig sind die von Reitzenstein herangezogenen Stellen nicht; vor allem fehlen ihnen die eigentlichen Beziehungen zum Aion. Daß die Stadtgötter die Ewigkeit der Stadt verbürgen, ist ein allgemein verbreiteter Gedanke.³

Ich finde aber, daß gerade der griechische aristotelische Aionbegriff mit seiner Verbindung von Lebenszeit und Ewigkeit diesen Gedanken beim Aion erst wirkungskräftig macht. Und so finden wir ihn ja auch auf der eleusinischen Weihinschrift.⁴

¹ Wenig wahrscheinlich scheint mir der Versuch Reitzensteins p. 176, die kleineren Abschnitte als Abbilder der Ewigkeit zu fassen.

² Diese *χιλιάδες* werden nach chaldäischer Lehre von den sieben Planeten heraufgeführt (Cumont *cat. cod. astr. Graec.* IV 113 ff.; Reitzenstein *Poimandr.* 270, 3; Eisler *Weltenmantel und Himmelszelt* II 527; Norden a. a. O. p. 157), daher gibt es sieben Äone (cf. Hermipp. *d. astrol.* p. 30, 1 Kr. Sk.). Dieselbe Vorstellung finden wir im Chiliasmus: sieben Jahrtausende umfaßt die Weltzeit; danach beginnt eine neue Epoche, *ἄλλον κόσμον ἀρχή* (Barnabbr. 15, 8). Das siebente Weltalter führt das goldene Zeitalter wieder herauf; denn nach altem orientalischem-mythischen Denken kehrt die Welt am Ende wieder zu ihrem Anfangstadium zurück. Danach glaube ich auch Vergils IV. Ecloge interpretieren zu müssen: v. 4 *ultima . . . venit iam . . . aetas* kann doch unmöglich heißen: „die letzte Zeit ist schon da, und gleich wird der neue Zeitlauf beginnen“, Norden p. 15, 1. Der *magnus saeculorum ordo* ist vielmehr mit der *ultima aetas* identisch. Die letzte Zeit entspricht völlig der Anfangszeit, die Welt befindet sich in einer Rückbildung: *Αἰών* kehrt zurück, das Heroenzeitalter kommt wieder als Übergang zum goldenen Zeitalter, in dem jede Unvollkommenheit schwindet. Diese Umkehrung der Entwicklung ist durch Norden (p. 44 f.) nicht erklärt. Wäre das goldene Zeitalter wieder das erste, müßte die Entwicklung umgekehrt verlaufen. So ist es ein Abschluß, kein neuer Anfang.

³ Ich erinnere nur an Solon frg. 4 B.:

ἡμετέρα δὲ πόλις κατὰ μὲν Διὸς οὐποι' ὀλεῖται
αἶσαν καὶ μεκάρων θεῶν φρένας ἀθανάτων.
τοῖη γὰρ μεγάλθυμος ἐπίσκοπος ὀβριμοπάτηρ
Πάλλας Ἀθηναίη χειρας ὑπερθεῖν ἔχει. cf. Weber p. 55 f.; 129 f.

⁴ Siehe Weinreich a. a. O.

Kosmisch, wie das Weltgefühl, aus dem die Aiontheologie entstand, ist auch die Aionmystik. Sie mutet ganz modern an, erinnert an die mittelalterliche Mystik, an das Weltgefühl Goethes. Sie ist kein Hinausstreben über die Weltbedingtheit, Vereinigung mit dem transzendenten Einen, wie die neuplatonische Mystik, sondern Aufgehen im All, Einswerden mit dem göttlichen Kosmos.¹ *ἐὰν οὖν μὴ σεαυτὸν ἐξισάσῃς τῷ θεῷ, τὸν θεὸν νοῆσαι οὐ δύνασαι. τὸ γὰρ ὁμοιον <διὰ> τῶν ὁμοίων νοητόν· συναύξησον σεαυτὸν τῷ ἀμετρήτῳ μεγέθει, παντὸς σώματος ἐκπηδήσας καὶ πάντα χρόνον ὑπεράρας Αἰὼν γενοῦ*², καὶ νοήσεις τὸν θεόν . . . πάσας δὲ τὰς αἰσθήσεις τῶν νοητῶν σύλλαβε ἐν σεαυτῷ, πυρὸς, ὕδατος, ξηροῦ καὶ ὑγροῦ καὶ ὁμοῦ πανταχῆ εἶναι, ἐν γῆ, ἐν θαλάττῃ, ἐν οὐρανῷ, μηδέπω γεγενῆσθαι . . . κἄν ταῦτα πάντα ὁμοῦ νοήσῃς, χρόνους, τόπους, πράγματα, ποιότητας, ποσότητας, δύνασαι νοῆσαι τὸν θεόν c. h. XI 20. So durchwandert auch der Isis-myste bei Apuleius alle Elemente, um dem Allgott gleichzukommen und wird selbst zum Sonnengott, zum *δεύτερος θεός*. Auch der Myste der Mithrasliturgie ruft die Geister der Elemente an, um die Verbindung der Elemente in sich mit denen im All herzustellen, als Mikrokosmos in den Makrokosmos hineinzuwachsen.³ Denn der Aion ist das Wesen, das in allen Elementen lebt, das *σχῆμα κόσμου, οὐράνιον, αἰθέριον, ἐναίθεριον, ὕδατῶδες, γαιῶδες, πυρῶδες, ἀνεμῶδες, φωτοειδές, σκοτοειδές, ἀστροφεγγές, ὑγρόν, πύρινον, ψυχρὸν πνεῦμα* (s. d. Aion-εὐλογία bei Wessely a. a. O. 72).

Diese Vorstellung ist in diesen Kreisen magischer geworden, fremde, orientalische Elemente haben eingewirkt.⁴ Stoisch-poseidonianisch ist zwar der Gedanke, daß Gleiches nur durch Gleiches, Gott nur durch die gottverwandte Seele erkannt werden kann. Aber dort führte dieser Gedanke nie zum Verzicht auf die eigene Individualität, nicht zum Verzicht des „hie“ und „nu“ sein wollen, sondern als Mikrokosmos bewahrt sich der Stoiker seine Stelle, tritt selbständig und doch ihm wesensverwandt neben den Allgott, als ein ebenso universales Wesen wie er: *ἡ δὲ ψυχὴ (τοῦ φιλοσόφου ἀνδρός) πρόεισιν ἐπὶ πᾶσαν γῆν, ἐκ γῆς ἐπ' οὐρανόν, πᾶσαν μὲν περατουμένη θάλατταν, πᾶσαν δὲ διερχομένη γῆν, πάντα δὲ ἀέρα διπταμένη, συνδέουσα ἥλιω, συμπεριφερομένη σελήνῃ, συνδεδεμένη τῷ τῶν ἄλλων ἄστρον χορῶ καὶ μονονχί τῷ Διὶ συνοικονομοῦσα τὰ ὄντα καὶ συντάττουσα* Max. Tyr. Diss. 22, 6. *ἡ δὲ συγγένεια* (des Menschen

¹ Eine „wahrhaft schöne Gnosis“ nennt sie Geffken *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums* p. 81; übrigens hat sich auch heute wieder, in Momberts 'Aion', diese kosmische Mystik mit der Gestalt des Aion verbunden.

² „Ich selbst bin Ewigkeit“ sagt auch Angelus Silesius. Vgl. dagegen Epictet 2, 5, 13 *οὐ γὰρ εἰμι Αἰὼν, ἀλλ' ἄνθρωπος, μέρος τῶν πάντων, ὡς ἅρα ἡμέρας*.

³ cf. hierzu Reitzenstein *Iran. Erlös.-Myst.* p. 163 ff.

⁴ Siehe Junker a. a. O. p. 160, 36.

mit der himmlischen Welt) *τίς; πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ὀκλεῖται λόγῳ θεῶν, τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖον ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα γερονῶς, κατὰ δὲ τὴν τοῦ σώματος κατασκευὴν ἅπαντι τῷ κόσμῳ. συγκέκραται γὰρ ἐκ τῶν αὐτῶν, γῆς καὶ ὕδατος καὶ ἀέρος καὶ πυρός, ἐκάστου τῶν στοιχείων εἰσενεγκότος τὸ ἐπιβάλλον μέρος πρὸς ἐκπλήρωσιν αὐταρχεστάτης ὕλης ὅλης, ἣν ἴδει λαβεῖν τὸν δημιουργὸν ἵνα τεχνεύσῃ τὴν ὁρατὴν ταύτην εἰκόνα. καὶ προσέτι πᾶσι τοῖς λεχθεῖσιν ὡς οικειοτάτοις καὶ συγγενεστάτοις χωρίοις ἐνδιαίτῃται, τόπους ἀμείβων καὶ ἄλλοτε ἄλλοις ἐπιφοιτῶν ὡς κυριώτατα φάναι τὸν ἄνθρωπον πάντα εἶναι, χερσαῖον, ἔνυδρον, πτηνόν, οὐράνιον· ἢ μὲν γὰρ οἰκεῖ καὶ βέβηκεν ἐπὶ γῆς, χερσαῖον ζῶν ἐστίν, ἢ δὲ δύεται καὶ νήχεται καὶ πλεῖ πολλάκις, ἔνυδρον . . . ἢ δὲ μετέωρον ἀπὸ γῆς ἀνώφοιτον ἐξήρηται τὸ σῶμα, λέγουτ' ἂν ἐνδίκως ἀεροπόρον εἶναι, πρὸς δὲ καὶ οὐράνιον, διὰ τῆς ἡγεμονικωτάτης τῶν αἰσθήσεων ὕψεως, ἥλιῳ τε καὶ σελήνῃ καὶ ἐκάστῳ τῶν ἄλλων ἀστέρων πλανήτων καὶ ἀπλανῶν συνεγγίζων.¹ περὶ κόσμου 1 p. 391 a, 8 ff.*

Die Verwandtschaft dieser Vorstellung mit der Aionmystik fühlen wir trotz aller Verschiedenheit des Weltgefühls heraus²; sie beruht in letzter Linie auf dem gemeinsamen Besitz desselben Weltbildes. So ist auch die Gestalt des Gottes Aion ein typischer Vertreter der gnostisch-synkretistischen Bewegung, in der sich orientalisches-religiöses Vorstellungen mit der Gedankenwelt der griechischen Philosophie umkleiden und dadurch diese seltsam schillernden Gestalten hervorrufen, deren Wesen uns so schwer faßbar ist.

¹ cf. c. h. 12, 20 κακεῖνο δὲ ὄρα, ὃ τέκνον, ὅτι ἐκάστον τῶν ἄλλων ζῴων ἐνὶ μέρει ἐπιφοιτᾷ τοῦ κόσμου, τὰ μὲν ἔνυδρα τῷ ὕδατι, τὰ δὲ χερσαῖα τῇ γῇ, τὰ δὲ μετάρρηια τῷ ἀέρι, ὃ δὲ ἄνθρωπος τοῦτοις πᾶσι χρῆται, γῇ, ὕδατι, ἀέρι, πυρὶ· ὄρα δὲ καὶ οὐράνιον, ἅπτεται δὲ καὶ τούτου αἰσθήσει.

² Sie tritt ja auch c. h. 11, 19 ff. deutlich zutage.

Elysium und Inseln der Seligen.

Von Paul Capelle in Lemgo.

Ὀὐκ ἔθανες Πρώτη, μετέρης δ' ἐς ἀμείνονα χώρον
καὶ ναιεὶς μακάρων νήσους θαλίῃ ἐνὶ πολλῇ
ἔνθα κατ' Ἥλυσιών πεδίων σκιετώσα γέγηθας
ἄνθεσιν ἐν μαλακοῖσι κακῶν ἔκτοσθεν ἀπάντων.

Kaibel Ep. Gr. 649

I.

Ἔνδ' ἦ τοι τοὺς μὲν θανάτου τέλος ἀμφεκάλυψε,
τοῖς δὲ διχ' ἀνθρώπων βίωτον καὶ ἦθε' ὀπάσσας
Ζεὺς Κρονίδης κατένασσα πατήρ ἐς πεῖρατα γαίης.
[τηλοῦ ἀπ' ἀθανάτων τοῖσιν Κρόνος ἐμβασιλεύει.]¹
καὶ τοὶ μὲν ναιουσὶν ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες
ἐν μακάρων νήσοισι παρ' Ὀκεανὸν βαθυδίηνην,
ἄλβιοι ἦρωες, τοῖσιν μελιθεῖα καρπὸν
τρὶς ἔτιος θάλλοντα φέρει ζεῖδαρος ἄρουρα.

Im fernen Westen, wo der unermessliche Okeanos strömt, liegt nach des Dichters wundervollen Versen ein seliges Eiland, μακάρων νῆσοι genannt (Hesiod op. 166 ff.). In gänzlicher Abgeschiedenheit von aller Welt führen seine beglückten Bewohner ein ewig heiteres und sorgloses Dasein; dreimal im Jahre spendet die Erde ihnen nährende Frucht.²

¹ Schon Proclus (schol. ad Hes. op. 158 p. 137, 7 Gaisf.) athetierte den Vers, ihm folgen Dimitrijevic *Studia Hesiodica* 150, 182, Ed. Meyer *Genethl. f. Robert* 182, sowie Rzach in seiner Ausgabe.

² Das war für den Dichter, der als einfacher biederer Landmann sich's sauer werden ließ, gewiß ein ganz besonderes Kennzeichen des seligen Landes; und er hat mit diesem Gedanken Schule gemacht, denn in der Folgezeit erscheint als besonderes Charakteristikum glücklicher Länder stets, daß der Boden dort mehrmals im Jahre Nahrung hervorbringe, so von den „Inseln der Seligen“ noch schol. Euripid. *Hippolyt.* 750 (II p. 94 Schw.): ἐν γὰρ τῆς πολλῆς θεομασίας τοῦ ἐπικειμένου πυρὸς τρὶς τοῦ ἐνιαυτοῦ συμβαίνει τὰ κάρπιμα φύεσθαι, Plut. *Sert.* c. 8: οὐ μόνον ἄρουν καὶ φτετεύειν παρέχουσιν ἀγαθὴν καὶ πλονα χώραν, ἀλλὰ καὶ καρπὸν αὐτοφυῆ φέρουσιν. cf. Horat. *epod.* XVI 43f., Vergil. *eclog.* IV 18: Vom goldenen Zeitalter weiß Hesiod selbst zu erzählen:

... καρπὸν δ' ἔφερον ζεῖδαρος ἄρουρα
αὐτομάτη πολλόν τε ἄφθορον (op. et. d. 117f.).

Bemerkenswert ist, daß man auch im Ausdruck (αὐτομάτη) dem Dichter folgt, z. B. Telecleides *Amphiktyones* frgm. 1 Kock (Birt *Elpidēs* p. 21ff.):

Dort weilt vom „göttlichen Geschlechte der Heroen“, das Zeus dem dritten Weltalter folgen läßt, die erlesene Schar jener großen Helden, die in der Schlacht nicht von der Nacht des Todes umhüllt wurden, sondern, durch der Götter Gnade der Trennung von Leib und Seele überhoben, zu einem besseren Leben entrückt sind.¹ Den tieferen Grund, weshalb der eine Teil dieses Heroengeschlechtes in den Hades hinabsinken muß, während ein anderer zur Unsterblichkeit eingeht, hat uns Hesiod verschwiegen; ihn lediglich in dichterischer Phantasie zu suchen, geht nicht an, vielmehr muß es eine ganz bestimmte Vorstellung gewesen sein, die solch eigentümliche Scheidung bewirkt hat. In der Tat war nun im Zeitalter nach Homer die Anschauung im Volke verbreitet, daß über die letzten Schicksale der Helden die Götter verschieden entscheiden; wer ihnen verwandt oder im Leben ihr bevorzugter Liebling war, dem winkte ein Götterlos, der ging ein zu den Inseln der Seligen; wem sie dagegen ihre Gunst versagten, der teilte das trostlose Todesgeschick des gewöhnlichen Menschen (Rohde, Ps. I⁶ p. 103 ff.).

Das selige Land der Heroen ist kein Reich von dieser Welt, das beweist seine Lage in unerkannter mythischer Ferne. Tiefsinnig und phantasievoll wählte man weitab von den Wohnplätzen der Sterblichen, *δίχ' ἀνθρώπων*, wie Hesiod sagt (V. 167), die Einöde des Okeanos, weil

ἡ γῆ δ' ἔφερ' οὐ δέος οὐδὲ νόσους, ἀλλ' αὐτόματ'
ἦν τὰ δέοντα.

Plat. *Politic.* 272 A (vom Zeitalter des Kronos) . . . ἀλλ' αὐτομάτης ἀναδιδούσης τῆς γῆς; Dikaiarchos ap. Porphy. *de abstin.* IV 1, 2 *FHG* II p. 233 (vom goldenen Zeitalter): αὐτόματα μὲν γὰρ πάντα ἐφέετο; Ovid. *met.* I 102 . . . *per se dabat omnia tellus*, daraus Schiller „Sie liebten sich und taten weiter nichts mehr, die Erde gab alles freiwillig her“ (die vier Weltalter, *Werke* I p. 166 Cotta). Von anderen glücklichen Ländern vgl. etwa die Atlantis Platons (*Critias* 114 D cf. Kluge *de Platonis Critia* diss. Hal. 1909 p. 41); Theopomps Meropis (ap. Aelian *v. h.* III 18 *FHG* I p. 289 fragm. 76. *Hellen. Oxyr.* fragm. 74): τοὺς μὲν Εὐσεβεῖς ἐν εἰρήνῃ τε διάγειν καὶ πλοῦτῳ βαθεῖ καὶ λαμβάνειν τοὺς καρποὺς ἐκ τῆς γῆς χωρὶς ἀρότρων καὶ βοῶν (Rohde *Gr. Roman*³ p. 129 ff.); Hekataios' Hyperboreer (Diodor II 47 *FHG* II p. 386): οὐσαν δ' αὐτὴν εὐγειὸν τε καὶ πάμπορον, ἔτι δὲ εὐκρασία διαφέρουσαν διττοῦς κατ' ἔτος ἐκφέρειν καρποὺς; Euhemerus' Panchäerland (Diodor V 41, 6) καὶ ὅσα μὲν αὐτῶν ἐν ἀγαθῇ γῇ πέφνηκεν, ἐκ τούτων γίνεται δις τοῦ ἐνιαυτοῦ, ἕαρος καὶ θεῆρου (Rohde a. a. O. p. 237); Jambuls „Glückliche Insel“ (Diodor II 57, 1) . . . γεννᾶσθαι τροφὰς αὐτομάτους πλείους τῶν ἰκανῶν (Rohde a. a. O. p. 241). Zum Schluß darf ich noch an Gonzalos Worte aus Shakespeares „The tempest“ erinnern (Act. II sc. 1): *but nature should bring forth of its own kind, all foison, all abundance to feed my innocent people.* Vgl. C. C. Hense *Shakespeare. Unters. u. Studien.* Halle 1884, p. 460 f.

¹ cf. Stob. *eccl.* I 422, 8 W: ἔτερον δὲ τοῖς δικαίοις ἀφωρισμένον παρὰ τὸν Ὀκεανόν, ὃν Ἠλύσιον καλεῖ πεδίον καὶ ζῶντας ἔτι εἰς αὐτὸν φησὶν ἐκπέμπεσθαι.

nach uralter Sage hier der Göttergarten¹ lag, in welchem die Äpfel der Unsterblichkeit wachsen, wo Helios die Sonnenrosse weidet.² Keinem der Menschen ist es vergönnt, in diese sonnigen Gefilde zu gelangen; treffend passen auf sie Pindars schöne Worte vom Lande der Hyperboreer (Pyth. X 29): *ναῦσι δ' οὔτε πεζὸς ἴων <κεν> εὖροις ἐς Ἱπερβορέων ἀγῶνα θανμαστὴν ὁδόν.* „*Μακάρων*“ heißen die Inseln, auf denen die Heroen weilen. *Μάκαρες* ist ein Begriff, der nach gutem alten Glauben allein den Bewohnern des Olympos zukommt (v. Wilamowitz *Sappho und Simonides* p. 32 adnot. 3); wenn bei Hesiod die Bewohner des glücklichen Jenseits *μάκαρες* genannt werden, so beweist das nichts anderes, als daß sie nach damaliger Vorstellung nicht mehr als gewöhnliche Menschen, sondern in verklärter göttlicher Gestalt fortlebend gedacht wurden. Diesen Gedanken drückt auch der Zusatz des Dichters *ἄλβιοι ἥρωες* (V. 172) mit aller Deutlichkeit aus. Die seligen Heroen werden nun von Hesiod nach den beiden zur Zeit populären Sagenkreisen scharf geschieden, es sind zum ersten alle die, welche *ὑφ' ἑπταπύλω Θήβη, Καδμηΐδι γαίῃ, ἄλεσε μαρναμένους μήλων ἔνεκ' Οἰδιπόδαο* (V. 162. 163; vgl. darüber jetzt C. Robert *Odipus* I p. 113), damit sind natürlich die großen Gestalten des gesamten thebanischen Sagenzyklus gemeint; zum andern werden genannt die, welche *ἐν νήεσσιν ὑπὲρ μέγα*

¹ Der Hesperidengarten liegt nach Hesiod *theog.* 518 an den *πείρατα γαίης*. Von ihm weiß das herrliche Lied des euripideischen Hippolytos zu erzählen V. 743 ff.:

*ἴν' ὁ ποντομέδων πορφυρέας λίμνας
ναύταις οὐκέθ' ὁδὸν νέμει, σεμνὸν τέρμονα ναίων
οὐρανοῦ, τὸν Ἄτλας ἔχει,
κρηναὶ τ' ἀμβροσίαι χέον-
ται Ζητὸς μελάθρων παρὰ κοι-
ταις, ἴν' ἂ βιόδωρος αὖ-
ξι ζωθεῖα χθῶν εὐδαιμονίαν θεοῖσιν.*

cf. Euripid. *Phaet.* frgm. 773, v. 66 N.²; v. Wilamowitz *Euripid. Hippol.* 217 ff.; *Herakl.* II 131; Dieterich *Nekyia* 20 ff.; Ed. Meyer *Gesch. d. Altert.* II § 429; *Pavly-Wiss.* I 2 p. 1809 ff.

² Alexander Aitolos bei Athen. VII 296 e (Meineke *Anal. Alex.* 238 ff.):

*Γενσάμενος βοτάνης, ἦν Ἡεῖλω φαέθοντι
ἐν μακάρων νήσοισι λιτὴ φύει εἶαρι γαίῃ.
Ἡέλιος δ' ἵπποις θυμῆρα δόρυπον ὀπάξει
ὑλῆν ναιεταύουσαν, ἵνα δρόμον ἐκτελέσωσιν
ἄτροτοι, καὶ μὴ τιν' ἔλοι μεσσηγὺς ἀνίη.*

Mit den *μακάρων νήσοι* ist hier sicherlich nicht das Heroeneiland, sondern der Garten der Hesperiden gemeint, cf. Ovid *met.* IV 214 (mit der Anmerkung von Haupt-Ehwald), denn dieser ist nach Mimnermos das Ziel der Tagesfahrt des Helios (*PLG* II⁴ p. 30 fragm. 12, cf. auch K. Diltthey *Rhein. Mus.* 27 p. 406). Am Rande des Okeanos trinkt auch der Adler des Zeus Nektar, Moiro bei Athen. XI 491 b.

λαῖτμα θαλάσσης ἐς Τροίην ἀγαγών Ἑλένης ἔνεκ' ἠυκόμοιο (V. 164. 165), das sind die Helden vor Troja. Von beiden weiß nun der Dichter zu berichten, daß sie unsterblich auf den Inseln der Seligen fortleben. Man fragt mit Recht, woher kam Hesiod solch wunderbare Kunde. Die Sage der Vorzeit muß sie ihm übermittelt haben; Heldenlieder lagen ihm vor, die von den Entrückungen der Göttersöhne zu seligem Leben erzählten. Es ist ein Glück, daß wir hier nicht bloß auf Vermutungen angewiesen sind, sondern noch heute mit einiger Sicherheit festzustellen vermögen, welche dieser Entrückungssagen etwa der Dichter hier zu einem einheitlichen Gesamtbilde zusammengefaßt haben kann. Beginnen wir Hesiod folgend mit den thebanischen Helden.

Von Kadmos¹, des göttlichen Gründers Thebens¹, seliger Entrückung wird eine fromme Lokaldichtung gehandelt haben; auf diese nimmt schon Pindar Bezug, wenn er unter den Bewohnern seiner μακάρων νᾶσος gleich hinter Peleus den Kadmos nennt (Ol. II 78). Doch während der Held hier allein, d. h. ohne seine Gattin Harmonia, im Jenseits lebt, läßt eine vielleicht nicht viel jüngere Sage beide Gatten zusammen ins Reich der Seligen gelangen; ihr folgt Euripides (Bacch. 1330 ff., Crusius bei Roscher II 1 p. 849):

δράκων γενήσῃ μεταβαλῶν, δάμαρ τε σὴ
ἐκθηριωθεῖσ' ὄφεις ἀλλάξει τύπον,
ἦν Ἄρης ἔσχεσ Ἀρμονίαν θνητὸς γεγάσ;
ὄχον δὲ μόσχων, χρησμοὺς ὡς λέγει Διὸς,
ἐλᾶς μετ' ἀλόχου, βαρβάρων ἡγουμένους.
πολλὰς δὲ πέρσεις ἀναρίθμη στρατεύματι
πόλεις· ὅταν δὲ Λοξίου χρηστήριον
διαρπάσῃσι, νόστον ἔθλιον πάλιν
σχήσουσι· σὲ δ' Ἄρης Ἀρμονίαν τε εἴσεται
μακάρων τ' ἐς αἶαν σὸν καθιδρῶσει βίον.

Mit wenigen Worten nur gibt der Tragiker hier den Inhalt eines sehr bedeutsamen Abschnittes seiner epischen Quelle wieder, nämlich die letzten Schicksale des Helden und seine endliche Erlösung; nach einem Orakel des Zeus werden beide Gatten zunächst in Schlangen verwandelt und in dieser Gestalt in ferne Länder entsandt. Dasselbst müssen sie nach der Prophezeiung viele Städte vernichten; endlich aber nach der Zerstörung von Delphi soll ihnen ein unsterbliches Dasein auf dem „Eiland der Seligen“ beschieden sein, während den anderen, die an der Heerfahrt teilgenommen haben, eine Heimkehr voller Leiden und Entbehungen bevorsteht. An diesem Berichte ist zweierlei zum mindesten auffällig: erstens die Tatsache, daß Kadmos, obwohl er auf seinem Kriegszuge unsägliches Leid verbreitet, ja sich zuletzt an dem Heiligsten

¹ Über ihn ausführlich Crusius bei Roscher. Einiges auch bei Wilamowitz *Syllos* p. 69, 187.

in Hellas vergreift, dennoch das herrlichste Los eines Helden erlangt, während seine Kampfgenossen dafür schwer büßen müssen; zweitens aber die Nachricht, daß beide Gatten dann als Schlangen ins selige Land kommen. Der erste Gedanke läßt sich nur durch den Hinweis auf die Gottverwandtschaft des Helden erklären: Kadmos blieb eben ungeachtet seiner Taten lediglich um der Ehe mit der Arestochter Harmonia¹ willen stets der gleiche Liebling der Unsterblichen; nur darum gelangte er auch zur *μακάρων νῆσος*. Nicht umsonst hebt der Dichter in seinen Versen zweimal mit Nachdruck hervor: Du als Sterblicher hast ein Götterkind zum Weib (V. 1332, 1338). Weit merkwürdiger erscheint mir jedoch die Entrückung in Schlangengestalt; denn mit keinem Worte deutet Euripides an, daß die Gatten vor ihrer Entrückung wieder zu Menschen geworden sind.² Nach dieser Darstellung müßten wir glauben, auf der Insel der Seligen weilten auch Heroen in Tiergestalt. Ein solcher Gedanke ist nun schon an sich recht unwahrscheinlich, ferner würden die übrigen gut beglaubigten Zeugnisse³ sicherlich auf diese singulären Erscheinungen unter den Seligen irgendwie hingewiesen haben, doch Pindar sowohl wie auch die spätere Mythographie erwähnen von einem schlangengestaltigen Paar im Reich der Heroen nichts; drittens leben nach hellenischer Vorstellung die Heroen im Jenseits überhaupt nur in verklärter menschlicher Gestalt. Da also die Auffassung einer Entrückung der Gatten als Schlangen für die alte Sage nicht in Betracht kommt, so kann sie auch bei Euripides nicht gemeint gewesen sein; die Annahme ist daher wohl berechtigt, daß der Dichter, der ursprünglichen Sagenversion folgend, die Rückverwandlung in Menschen vor der Versetzung

¹ Hesiod *theog.* 937. 957; cf. Rohde *Ps.* II^o p. 369 adnot. 2; Sittig bei *Pauly-Wiss.* VII 2 p. 2379, der mit Recht bemerkt, „davon mag ein altes Gedicht berichtet haben“ (p. 2385).

² Die Vermutung Valckenaers (*Diatr.* p. 12), auf Grund von *TGF* p. 496 N.², daß Euripides die Verwandlung des Kadmos ausführlich in seinem gleichnamigen Drama erzählt habe, hat sich als irrig erwiesen, seitdem feststeht, daß das betreffende Fragment der Schlußscene der „Erechtheus“ angehört. cf. v. Wilamowitz *Aus Kydathen* p. 141 adnot. 63 p. 228.

³ Apollodor (*bibl.* III 39) verwirrt die ganze Sache noch mehr: *Κάδμος μετὰ Ἀρμονίας Θήβας ἐκλιπὼν πρὸς Ἑγγεῖας παραγίνεται, τοῦτοις δὲ ὑπὸ Ἰλλυρικῶν πολιορκουμένοις ὁ θεὸς ἐχρησεν Ἰλλυρικῶν κρατήσειν . . . καὶ καὶς Ἰλλυρικὸς αὐτῆ γίνεται* (Eustath. *ad Dionys. Perieg.* 389, *Geogr. Gr. min.* II p. 289), *αὐτῆς δὲ μετὰ Ἀρμονίας εἰς θράκοντα μεταβαλὼν εἰς Ἠλύσιον πεδῖον ὑπὸ Λιδῶς ἐξεπέμφθη*. Hier geschieht die Verwandlung in Schlangen offenbar erst, nachdem beide bei den Illyrern leben; ferner werden sie, was sehr unwahrscheinlich klingt, hinterher nicht von Ares, sondern von Zeus ins Elysium geschickt. Nikandros hat sich später den Spaß geleistet, die einzelnen Details der Verwandlung zu beschreiben (Ovid *met.* IV 563—603, Sittig a. a. O. 2386, dazu noch Philostrat *imag.* I 18); Ptolemaios Hephaestion weiß sogar von einer Verwandlung in Löwen zu berichten (*Mythogr. Gr.* 183 West.).

ins Land der Seligen absichtlich oder unabsichtlich übergangen hat, vielleicht weil sie für ihn und sein Publikum selbstverständlich war. Nun haben wir auch ein direktes und durchaus einwandfreies Zeugnis dafür, daß tatsächlich Kadmos und seine Gattin in menschlicher Gestalt ins Jenseits gelangten; der Scholiast zu Pindars drittem pythischen Gedichte las nämlich in seiner Quelle: . . . τὸ δὲ ὄλον καὶ ὑπὸ θεῶν καὶ ὑπὸ ἀνθρώπων τιμηθεῖσθαι πον (sc. Κάδμος) μάλιστα πάντων κατὰ τὴν Ἑλλάδα· διότι περὶ καὶ ἀπεθεώθη μετὰ τῆς γυναικὸς Ἀρμονίας, καὶ κατώκησαν ἐν τῷ Ἥλυσίῳ πεδίῳ ἐπὶ δρακόντων ἔρματος, schol. Pind. Pyth. III 153 a (II p. 83 Dr.). Hier ist eine Entrückung in Schlangengestalt mit keinem Worte erwähnt, es heißt einfach: ἀπεθεώθη μετὰ τῆς γυναικός, was nur soviel bedeuten kann wie: sein menschliches εἶδος wurde verklärt, gottähnlich gemacht und lebt als ὄλβιος ἦρως unsterblich fort. Außerdem tritt uns hier ein neuer höchst seltsamer Gedanke entgegen in den Worten: κατώκησαν ἐν τῷ Ἥλυσίῳ πεδίῳ ἐπὶ δρακόντων ἔρματος.¹ Danach genügte der Phantasie diesmal eine einfache Entrückung aus dem Leben nicht, sondern diese wird zu einer großartigen Szene erweitert; beide Gatten lassen sich im Schlangenwagen im Jenseits nieder.² Wir haben es hier also mit einer Art Himmelfahrt zu tun, die zwar nicht wie sonst zu den Sternen, sondern ins westliche Reich der Heroen geht, vielleicht auf der Διὸς ὁδός, auf welcher nach Pindar die Seligen zur „Burg des Kronos“ gelangen (Olymp. II 70).³ Unwillkürlich wird man dabei jener berühmten Himmelfahrten gedenken, die Sage und Religionsphilosophie der Griechen ausgebildet hatten (vgl. A. Dieterich *Mithrasliturgie*³ 183, 198); nur einige hebe ich heraus: Apollon fährt auf seinem Schwanenwagen ins selige Land der Hyperboreer (Alkaios, *frgm.* 1—4); Athena geleitet den Herakles auf einem Viergespann in den Olympos (Ovid *met.* IX, 271)⁴, Bellerophon versucht mit seinem Pegasus die Reise zum Göttersitz (Bethe bei P. Wiss. III 1 p. 249); auch die grandiose Himmelfahrt des Philosophen mit dem

¹ Daß hier Ἥλύσιον dasselbe ist wie μακάρων νῆσος, also das selige Land im Okeanos bezeichnet, bedarf, wie ich glaube, keiner Erläuterung, vgl. auch unten Teil II.

² Carl Hönn hat in seiner sehr interessanten Abhandlung über *Die Geschichte der Himmelfahrt im klassischen Altertume* (Progr. Mannheim 1910 p. 11 adnot. 22) eine merkwürdige Parallele notiert. Dr. Faust fährt nach dem Volksbuch 1587 auf einem Wagen mit zwei feurigen Drachen unter die Gestirne, um seinen Wissensdrang zu stillen. Vgl. auch Goethe *Faust* 702/03.

³ Vgl. über „den Weg des Zeus“ meine Ausführungen: *De luna stellis lacteo orbe animarum sedibus* diss. Hal. 1917 p. 38 adnot. 8.

⁴ Welcker *Alte Denkmäler* III 299; Hönn a. a. O. 25. Ἀρματι λευκοπόλῳ fährt Apollo mit Trajan zum Himmel, vgl. Pap. Giss. 3 (Weinreich, d. *Archiv* XVII 34); hierauf verweist mich freundlichst O. Weinreich. Zur Typik der Himmelfahrt vgl. jetzt auch Holland, d. *Archiv* 23, 206 ff.

Rossegesspann¹ zu den Wohnungen der Gottheit, wie sie poetisch wirkungsvoll am Eingang des parmenideischen Lehrgedichtes steht (Diels *Vors.*³ *frgm.* 1 cf. Parmenides p. 9 ff.), wird man anführen können, ebenso späterhin den Aufstieg der Seelen im platonischen Phaidros (248). Das Motiv einer Entrückung mit einem Schlangengespann würde also für ein altes Kadmosgedicht gar nichts Ungewöhnliches darstellen; daß es in diesem Falle gerade Schlangen (Drachen) sind, die den Wagen des göttlichen Paares ziehen, hängt natürlich mit der Drachentötung oder, wenn man will, mit der späteren Verwandlung zusammen (Crusius a. a. O. p. 827). Trotzdem muß es ungewiß bleiben, ob die Erzählung dieser wunderbaren Fahrt schon ein Element der ursprünglichen Sage war; das relativ späte Zeugnis des Scholiasten allein genügt nicht; ihre weite Verbreitung und Bearbeitung beweist der Zusatz: *ὡς οἱ ποιηταὶ καὶ οἱ μυθογράφοι παραδεδόκασιν.*² Gerne möchte man diese schöne Sage als wirkungsvollen Abschluß eines alten Kadmosliedes ansehen. Als sicheres Ergebnis kann nur gelten, daß die Versetzung beider Gatten zu den Inseln der Seligen durch Pindar und Eripides als bedeutsames Moment altthebanischer Lokalpoesie erwiesen ist. Gewiß hat auch Hesiod dieser frommen Legende gedacht, als er das glückliche Los thebanischer Helden pries; nicht ohne Grund hat er zu den Worten *ὄφ' ἑπταπύλω Θήβη* noch *Καδμηλίδι γαλή* hinzugefügt.

Eine zweite sagengeschichtlich bedeutsame Gestalt des thebanischen Sagenkreises, der es beschieden ist, im seligen Jenseits zu leben, ist Alkmene, die Mutter des Herakles. Von ihrer wunderbaren Entrückung gibt uns der Bericht des Historikers Pherekydes genauere Kunde (Pherecyd. bei Anton. Lib. c. 33, *Mythogr. Gr.* p. 230, *F. Gr. Hist.* I 3 F 84 Jac.³: Nach der Versetzung des Herakles unter die Götter vertrieb Eurystheus die Herakliden aus ihrem Lande, um sich selbst dort zum König zu machen. Die Heimatlosen wandten sich in ihrer Not an Demophon, Theseus' Sohn, der ihnen auf ihre Bitten hin die *τετράπολις τῆς Ἀττικῆς* als Wohnsitz zuwies. Doch Eurystheus ruhte nicht, sondern drohte den Athenern sogar einen Krieg an, wenn sie die Herakliden nicht des Landes verwiesen. Die Athener weigerten sich, und der König fiel in Attika ein. In einer Schlacht wurde er besiegt und selbst getötet. Den Herakliden stand jetzt die Rückkehr nach Theben frei. Mitten in

¹ Vgl. auch Elias' Himmelfahrt auf einem feurigen Wagen *II. Kön.* 2, 11; A. Jeremias *Das alte Testament im Lichte des alten Orients*³ 1916 p. 545.

² Ich kann die Vermutung nicht unerwähnt lassen, daß die Entrückung auf dem Schlangengespann auch die imposante Schlußszene eines Kadmosdramas gebildet haben könnte.

³ Vgl. dazu die ergänzenden Berichte bei Pausanias (IX 16, 7) und Plutarch (*Rom.* 28, 35^b).

diese Ereignisse fällt nun der Tod der hochbetagten Alkmene; auf der *ἀγορά* von Theben wurde sie bestattet. Zeus schickte darauf den Hermes; dieser stahl den Leichnam aus dem Sarge und brachte Alkmene zu den Inseln der Seligen, wo sie Gattin des Rhadamanthys wurde. — Es ist nicht auffällig, wenn die griechische Sage auch Alkmene das gleiche Götterlos zuteil werden läßt wie Kadmos und Harmonia; denn hier wie dort ist für die Ausgestaltung dieses Sagenmotivs die bekannte Vorstellung von dem erhöhten Anspruch der Götterliebende maßgebend gewesen. War es doch Alkmene gerade, der Zeus gerne nahe, und wurde sie aus der Verbindung mit ihm Mutter des Herakles.¹ Doch während es sonst wohl, beispielsweise bei Kadmos, von den seligen Heroen heißt, daß sie bei lebendigem Leibe von den Göttern entrückt werden, muß Alkmene erst sterben und sogar bestattet werden, ehe Zeus sich entschließt, sie durch Hermes dem Leben zurückzugeben und zu den Inseln der Seligen zu bringen. Ähnlich ergeht es dem Achilleus, von dessen Entrückung der Dichter der Aithiopsis² zu erzählen wußte (Bethe, Homer II p. 166): ἔπειτα Ἀχιλλεῖον τε θάπτουσι καὶ τὸν νεκρὸν τοῦ Ἀχιλλέως προτίθενται καὶ Θέτις ἀφικνουμένη σὺν Μούσαις καὶ ταῖς ἀδελφαῖς θρηγεῖ τὸν παῖδα καὶ μετὰ ταῦτα ἐκ τῆς πυρᾶς ἢ Θέτις ἀναρπάσασα τὸν παῖδα εἰς τὴν Λευκὴν νῆσον³ διακομίζει⁴; über Memnons Geschick berichtet dieselbe Dichtung: ἔπειτα Ἀχιλλεὺς Μέμνονα κτείνει καὶ τοῦτω μὲν Ἥως παρὰ Διὸς αἰτησαμένη ἀθανάσιον δίδωσι (Bethe, a. a. O.) In diesen beiden Fällen müssen also die Helden, ehe sie zur Unsterblichkeit eingehen, zuerst einen Augenblick das Todeslos des gewöhnlichen Menschen teilen. Entrückung ohne Trennung von Leib und Seele wird also nicht allen Helden vergönnt gewesen sein, vielmehr blieb manchem trotz seiner göttlichen Abstammung vorher der Weg ins Dunkel des Hades nicht erspart. Es ist anzunehmen, daß Versetzung ins Land der Seligen bei lebendigem Leibe einen ganz besonders hohen Grad der Göttergunst darstellte. Beide Vorstellungen werden nebeneinander hergegangen sein; eine scharfe Trennung ist heute nicht mehr

¹ Nach der einen Version trat Zeus zu ihr in der Gestalt ihres Gemahls Amphitryon (2 266 ff., Pherekydes *F. Gr. Hist.* I 3 F. 13a Jac., Wernicke bei *P.-Wiss.* I 2 p. 1967), nach einer anderen poetisch schöneren nahe er ihr als goldener Regen (Pind. *Isthm.* VI 5).

² Die alten Grammatiker bezeichnen sie mit Recht als anonym, so *schol. Pind. Isthm.* IV 58; über ihren angeblichen Verfasser Arktinos vgl. Welcker *ep. Cycl.* I p. 211, Robert *Bild und Lied* p. 223, v. Wilamowitz *Hom. Unters.* p. 328, Bethe *Hermes* 26 p. 593; *Homer* II p. 243 f.

³ Leuke = „die weiße Insel“ im Pontus Euxeinus war auch eine *μακάρων νῆσος*, vgl. Plin. *NH* IV 93, Eustath. *ad Dionys. Perieg.* 541 (*Geogr. Gr. min.* II p. 324), v. Wilamowitz *Sappho und Simonides* p. 234.

⁴ Auch Pindar hat diese Sage sicher vorausgesetzt (*Ol.* II 80 ff., *Isthm.* VIII 66 f.).

möglich. Auch Alkmene muß zuerst sterben, ehe sie zu den Inseln der Seligen gelangt. Dahin bringt sie Hermes auf Zeus' Geheiß und gibt sie demjenigen als Gattin, mit welchem sie auf Erden nicht verbunden war, Rhadamanthys¹ (vgl. auch Apollodor. *bibl.* II 70, III 6, *schol. Lykophr.* 50, P. Friedländer *Herakles* p. 48).² Diese Sage muß, da sie Pherekydes anführt, im dritten Jahrhundert bekannt gewesen sein. Die Frage ist, aus welcher Quelle sie stammt. Pley (Pauly-Wiss. s. Herakleides) hat dafür mit Recht auf folgendes aufmerksam gemacht. In dem Berichte des Pherekydes sind zwei heterogene Sagenelemente künstlich miteinander verwoben, nämlich die der älteren Zeit gänzlich fremde, speziell attische Tendenzüberlieferung, welche durch die Einführung des Motivs von der Aufnahme der bedrängten Herakliden Athen den Ruhm der Teilnahme an dem berühmten Zuge zu verschaffen suchte, und die alte Lokalsage von Theben, das gerade durch die Person der Alkmene mit der Stammesgeschichte des Herakles aufs engste verwachsen war. Daß erst Pherekydes hier eine Verbindung hergestellt haben soll, ist deswegen unwahrscheinlich, weil die Mythen überhaupt sich bei ihm nur in der Form vorfinden, wie sie von authentischer Seite überliefert waren; von Willkür und eigemächtigten Konstruktionen ist Pherekydes, soweit wir das heute feststellen können, vollkommen frei (v. Gutschmid *Kl. Schr.* IV p. 304).³ Er wird also auch in der vorliegenden Erzählung von den letzten Schicksalen der Herakliden und der Entrückung der Alkmene einer bestimmten Überlieferung gefolgt sein; die geradezu epische Breite der Darstellung sowie die sorgsame Verarbeitung aller mythologischen Details, beides Tatsachen, die der sonst stark verwässerte Bericht des Antonius Liberalis noch deutlich zu erkennen gibt, lassen

¹ Auf einem Säulenrelief in Kyzikos war diese Szene dargestellt; doch führt hier nicht Hermes, sondern Herakles seine Mutter ins Elysium und geleitet sie zu Rhadamanthys, *AP* III 13: ὁ δὲ τρισκαίδεκατος Ἡρακλέα ἀγοντα τὴν μητέρα αὐτοῦ Ἀλκμήνην εἰς τὸ Ἥλύσιον πεδῖον συνοικίζοντα αὐτὴν Παδαμάνθῳ, αὐτὸν δὲ εἰς θεοὺς δῆθεν ἐγκρινόμενον. — Ἀλκίδαο ὁ θεασθεὶς Παδαμάνθῳ ματέρα τάνδε Ἀλκμήναν δοῖον ποδὸς λέγος ἐξέδοτο. Alkmene im Elysium wohnend kennt außerdem noch Marcell. Sidon. monum. Regill. *IG* XIV 1389 = Kaibel 1046.

² In Haliartos zeigte man noch zu Plutarchs Zeit das Grab beider Gatten (Plut. *Lys.* 28, 8; *de gen. Socr.* c. 5 cf. Gruppe *Gr. Mythol.* I p. 59); nach Malten (Pauly-Wiss. s. Rhadam.) soll die Nachbarschaft der Gräber den ersten Anstoß zur Vereinigung gegeben haben, doch ist das unsicher. Aristophanes folgte einer Überlieferung, nach welcher der junge Herakles von Rhadamanthys erzogen ist (*schol. Theocr.* XIII 7—96).

³ v. Gutschmid verweist mit Recht auch auf frgm. 82, wo von der Verehrung der Alkmene in Theben unter der Gestalt eines Steines gehandelt war (cf. Diodor IV 58, 6), das ist direkt Lokalüberlieferung. Vgl. darüber auch Bertsch, Progr. Tauberbischofsheim 1897/98 p. 2.

sogar den Schluß zu, daß eine attisch gefärbte dichterische Quelle zugrunde gelegt werden muß, etwa ein Epos, das die letzten Ereignisse der Herakliden sage zum Gegenstand hatte. Innerhalb dieses gehörte der Bericht von der seligen Entrückung der Alkmene schon wegen des eigentümlichen Lokalkolorits (Grab auf der *ἀγορά*) zur alten thebanischen Stammsage. Damit rücken wir aber zeitlich recht hoch hinauf, und vielleicht hat Hesiod bei der Komposition seiner Verse auch an Alkmenes seliges Los gedacht.

Mit Alkmene müssen wir den thebanischen Sagenkreis schon abschließen; wohl werden alte Dichtungen noch manches anderen Helden wundersame Entrückung gefeiert haben, doch hat ein neidisches Geschick uns gerade um diese schönen und wichtigen Partien gebracht. Weit besser steht es bezüglich der Überlieferung mit den Entrückunglegenden der zweiten großen Kategorie der seligen Heroen, die Hesiod auf den *μακάρων νῆσοι* kennt, der Helden um Troja.

Über Achilleus existierten zwei Sagenversionen, die beide ein gleich ehrwürdiges Alter aufweisen: nach der einen, der Pindar (*Ol.* II 79 c. schol.) und Plato (*Sympos.* 179 Dc, 180 B) folgen, lebt der Held mit den anderen Heroen auf der Insel der Seligen im Okeanos; eine zweite wies ihm als Wohnsitz ein besonderes Eiland, Leuke genannt, hoch im Norden des Pontus Euxeinos an. Beide Überlieferungen repräsentieren die gleiche Vorstellung vom unsterblichen Fortleben des Helden; für den allgemeinen Volksglauben ist deshalb die Lage des Jenseits vollkommen irrelevant. Jedoch scheint sich die zweite Sage einer weit größeren Popularität erfreut zu haben. In der Aithiopsis war erzählt, daß Achilleus von Zeus auf die Bitten seiner Mutter hin zur glücklichen Insel Leuke versetzt wurde (Bethe, Homer p. 166).¹ Einem seligen Könige gleich herrscht er dort² (*Alkaios fragm.* 48 B⁴, v. Wilamowitz *Hermes* 18 p. 251 adnot. 1; vgl. auch die Inschrift bei Latyschev: *Inscr. ant. or. sept. Pont. Eux.* I 172); wunderbare Vögel, die verwandelte Schar der Myrmidonen, umflattern seinen Tempel und dienen ihm täglich (Philostrat. *heroic.* c. 20 p. 315 Boiss, p. 214 Kays., Antigon. *Caryst.* 122 [*Paradox. Gr.* p. 90 West.]).³ Wie Orion auf der Asphodeloswiese (λ 572, v. Wilamowitz *Sappho u. Sim.* p. 26 adnot. 1), so setzt auch Achilleus das Handwerk seiner Erdentage hier fort: Waffen- und Leibübungen⁴ wechseln ab mit üppigen Gelagen; bei Zitherspiel, das ihn einst Chiron

¹ Pindar *Nem.* IV 49 c. schol., Euripid. *Andr.* 1262, Paus. III 19.

² Über Leuke s. die Anmerkung oben S. 252 adnot. 3.

³ Über diese Heroenvögel vgl. zunächst noch Holland, Progr. *Thomasgymnas.* Leipzig 1894/95 und Weicker *Seelenvogel.* Leipzig 1902.

⁴ Max. Tyr. IX 7 p. 109. Philostrat. *her.* c. 20. Ich muß für alle diese Dinge, die ich in diesem Zusammenhange nicht ausführlicher behandeln kann, auf den Artikel Leuke bei Pauly-Kroll verweisen.

lehrte (Plut. *de mus.* 409 [p. 154 Weil-Reinach], 418 [p. 156], Philostrat. a. a. O. c. 19), werden die Gedichte Homers und alte Heldenlieder vortragen (Philostrat. *heroic.* c. 20).¹ Gleich Kadmos lebt auch Achilleus auf seiner seligen Insel nicht allein. Drei große Frauengestalten, die schon im diesseitigen Dasein des Helden oftmals eine Rolle spielten, hat ihm die Sage im Jenseits als Gattinnen gegeben; nach der einen Überlieferung, die allerdings für die alte Zeit nicht belegt ist, folgt Helena dem Peliden nach Leuke (Philostrat. *heroic.* c. 20)², eine andere brachte dort Iphigenie mit ihm zusammen (Anton. Lib. c. 27, *Mythogr. Gr.* III 1 Mart.)³, nach der dritten wurde er mit seiner früheren Geliebten, der

¹ Es ist wohl bemerkenswert, daß nach der Parodie des seligen Jenseits bei Lukian (*V. H.* II 14) auch im Elysium *μουσικά ὄρνεα* sind.

² cf. *schol. Plat. Phaidr.* 243 A, Hermias in *Plat. Phaidr.* p. 119 Ast, *schol. Tatian. in marg. cod. Parisin.* I p. 49 Otto (über Hermias vgl. den schönen Artikel von C. Praechter bei *P.-Wiss.-Kroll* VIII 1 p. 732 ff.). Daß Helena hier Achilleus' Gattin wird, hat seinen Grund wohl nicht darin, um den Herrlichsten mit der Herrlichsten zu vereinen, was Lehra vermutet (*Popul. Aufs.* 2 p. 32), sondern weil sie schon bei Lebzeiten des Helden diesem nahegestanden hat. Während in dem einen Freierkatalog (Hesiod *fragm.* 94. 96 Rz.², Apollodor. *bibl.* III 10, 8, Hygin. *fab.* 81) Achilleus fehlt, tritt er in dem anderen auf (Euripid. *Hel.* 98, Paus. III 24, 10). Nach der Heimkehr von Troja führen Thetis und Aphrodite gemeinsam den Helden auf seinen Wunsch zu Helena, ein Motiv, das natürlich aus der nachhomerischen Poesie stammt (vgl. Bethe, *Homer* p. 153); im Traum erscheint ihm oft das Bild der Angebeteten (so Lykophron 172, wohl aus Stesichoros, vgl. Geffcken *Hermes* 26 p. 567). Es ist denkbar, daß schon Stesichoros die Sage von der Entrückung der Helena nach Leuke gebracht hat, jedenfalls aber war sie in Himera populär, Paus. III 19, 13. Vgl. *schol. Γ* 140, *schol. Euripid. Androm.* 229 (II p. 270 Sch.). Es ist demnach nicht auffallend, wenn die Sage schließlich beide im Lande des ungetrübten Genusses verband. Felix Ravaisson (*Rev. de l'histoire des religions* II p. 5) publiziert ein Relief, auf welchem, falls die Deutung Ravaissons richtig ist, Hermes die Helena dem Achilleus zuführt, als Ort kann nur Leuke gemeint sein. Ptolemaios Hephaestion, der Mann der vielen Wundererzählungen, weiß auch von einem geflügelten Sohn Euphorion zu berichten, der der Ehe des Achilleus und Helena entstammen soll. Vgl. *Nov. hist.* IV (*Mythogr. Gr.* p. 188 W.): *καὶ ὡς Ἐλένης καὶ Ἀχιλλέως ἐν μακάρων νήσοις παῖς πτερωτὸς γέγονεν, ὃν διὰ τὸ τῆς χάρας εὐφορον Εὐφορίωνα ὀνόμασαν* (Hercher *Neue Jahrb. Suppl.* I p. 281). Das Urteil Wincklers (*Bresl. Philol. Abh.* III 5 p. 47 adnot. 2): „Euphorion ist nicht aus der Ehe Achills mit Helena entsprungen, sondern aus dem Kopf des Ptolemaios“, muß jedoch eingeschränkt werden, denn auf einem etruskischen Spiegel (Engelmann *Arch. Jahrb.* 1889 IV *Anz.* p. 42, Gerhard *Etrusk. Spiegel* II 181 und Engelmann bei Roscher I 2 p. 1974) sehen wir Helena als Königin von Leuke und über ihr schwebend den geflügelten Euphorion. Über Euphorion in Goethes *Faust* III 3 vgl. die schönen Ausführungen von Erich Schmidt *Comment. in hon. Studemund.* Argentorat 1889 p. 165 ff., Szanto *Ausgew. Abh.* 376 und E. Maaß *Goethe und die Antike* 325.

³ Der Gedanke stand wohl schon in den Kyprien: *ὡς ἐπὶ γάμον Ἀχιλλεὶ ἀπτήν* (sc. Ἰφιγένειαν) *μεταπαμφάμενοι θύειν ἐπιχειροῦσιν. Ἄρτεμις δὲ ἀπτήν*

Priamustochter Polyxena¹ (Euripid. *Hec.* 3—40), vereint (Seneca *Troiad.* 938ff.); und endlich muß schon in sehr früher Zeit die Verbindung des Helden mit Medeia populär gewesen sein, denn Ibykos und Simonides haben übereinstimmend davon berichtet, *schol. Apollon. Rhod.* *l.* 814: οἱ δὲ Ἀχιλλεύς εἰς τὸ Ἥλύσιον πεδίον (natürlich Leuke gemeint) παραγενόμενος ἔγρημε Μήδειαν πρότως (?) Ἴβυκος εἶρηκε (*fragm.* 37 B⁴, Schneidewin *Ibyc. Rheg. fragm.* p. 150) μεθ' ὃν Σιμωνίδης (*fragm.* 213 B⁴, Schneidewin *Sim. Cei. reliq. fragm.* 92).²

ἔξαρχάσασα εἰς Ταύρους μετανοεῖσι καὶ ἀθάνατον ποιεῖ (Bethe p. 152, 196). Beide hat natürlich nicht erst die Nähe der taurischen Küste zusammengebracht, sondern die Tatsache, daß schon im Leben Achilleus Iphigenie im stillen bewundert und begehrt hatte. Vgl. auch Lykophr. 186, dazu v. Wilamowitz *Hermes* 18 p. 250 und Robert *ebendort* 44 p. 400f.

1

*Utinam iuberet me quoque interpres deum
abrumpere ense lucis invisae moras
vel Achillis ante busta furibunda manu
occidere Pyrrhi, fata comitantem tua,
Polyxene miseranda, quam tradi sibi
cineremque Achillis ante mactari suum
campo maritus ut sit Elysio iubet.*

Nach Glaukus von Rhegion scheint es, als ob schon die Kyprien von der Liebe des Achill zur Polyxena wußten (*schol. Euripid. Hec.* 41 [I p. 17 Schw.], Bethe *Homer* p. 164, 199): ὁ δὲ Κυπριακὰ ποιήσας φησὶν ὑπὸ Ὀδυσσεύως καὶ ὑπὸ Διομήδους ἐν τῇ τῆς Πύλεως ἀλώσει τραυματισθεῖσαν ἀπολέσθαι, ταφῆναι δὲ ὑπὸ Νεοπτολέμων ὡς Γλαῦκος γράφει. Neoptolemos kann nur aus Liebe zu seinem Vater so gehandelt haben, vgl. Foerster *Hermes* 18 p. 477, der noch *Hermes* 17 p. 199 meinte, die Liebe beider sei erst ein alexandrinisches Motiv. Die Liebe des Helden zur Polyxena ist berühmt gewesen und wird viel erwähnt, *schol. Euripid. Troiad.* 16 (II p. 348 Sch.), *schol. Lykophr.* 269, Philostrat. *heroic.* c. 20 p. 204 Kays., Steph. Byz. 319, 19, Hygin *fab.* 110, Serv. *ad Aen.* III 85, VI 57, *schol. Verg. Aen.* III 322, *schol. Stat. Achill.* I 134 (p. 493 Jahnke). Über die Opferung der Polyxena am Grabe Achilla, die in der Iliupersis zuerst erwähnt, später von Euripides in der Hecabe ausführlich behandelt ist, sowie über die Vermählung beider vgl. Foerster *Hermes* 17 u. 18, in der Kunst Robert *Sarkophagrel.* II Taf. 25, 62a. Zu erwähnen ist noch eine Tragödie Polyxena des Sophokles, aus welcher Porphyrius eine Stelle zitiert (*ap. Stob. ecl.* I 49, 50 p. 419 W.): Da wird die ψυχὴ Ἀχιλλεύως redend eingeführt (*fragm.* 480 N³), natürlich um Polyxena zu fordern: ἀπὸ τῆς ἀπαιτητικῆς τε καὶ μεταβαθεῖς, λιποῦσα λιμνῆς ἤλθον ἄρσενας χροῶς, ἄχροντος δὲ σπληγγας ἠχοῦσας γόους, das hätte Hirsch (*de anim. ap. ant. imag.* diss. Jen. 1889 p. 9) bei der Behandlung der schwarzfigurigen Vase, auf der das εἶδωλον Achills über dem Opfer der Polyxena schwebt, schön heranziehen können.

² Apollod. *epitom.* V 5 (Papadopulos-Kerameus *Rhein. Mus.* 46 p. 171, 15), Apollon. Rhod. *l.* 811, *schol. in Dosiad. aram.* p. 86 Haebelin, p. 348 Wendel (Bergk *opp.* II p. 770); *schol. Lykophr.* 798, 174, *schol. Tatian* in marg. Paris. I p. 440 Otto. — Auch die bekannte Diomede, Tochter des Lesbiers Phorbas (*I* 664), jene Sklavin des Achilleus, die später Polygnot in der Lesche zu Delphi neben der Lieblingsdienerin Briseis abgebildet hatte (Paus. X 26, 4), lebt mit

Wie Achilleus, so lebt auch sein großer Gegner Memnon auf den Inseln der Seligen unsterblich fort; davon wußte schon die Aithiopsis zu erzählen: *ἔπειτα Ἀχιλλεύς Μέμνονα κτείνει· καὶ τούτῳ μὲν Ἥως παρὰ Διὸς αἰτησαμένη ἀθανάσιον δίδωσι* (Bethe, Homer p. 166). Auch Eos tritt gleich Thetis für ihren Sohn bei Zeus ein, der den Bitten Gehör schenkt und Memnon unsterblich macht, d. h. zu dem glücklichen Heroenlande schickt. Es wird berichtet, die Mutter habe gramerfüllt eine ganze Nacht hindurch um ihren erschlagenen Liebling geweint, erst durch den Donner des Zeus mußte sie an ihre Pflicht gemahnt werden; nachher habe der Anblick des nunmehr entrückten Sohnes ihr Herz wieder erheitert (Quint. Smyrn. B 649 ff., Menander *Rhet. Graeci* III 414, 16).

Von Diomedes berichtet Pindar *Nem. X 7*: *Διομήδεα δ' ἄμβροτον ξανθά ποτε Γλαυκῶπις ἔθηκε θεόν¹*, das heißt natürlich, er ist durch Athene auf die Inseln der Seligen entrückt. Dort kennt ihn zusammen mit dem Peliden das alte Skolion von Harmodios und Aristogeiton bei Athen. XV 50 p. 538, *PLG* III⁴ p. 646:

Φίλταθ' Ἀρμόδι' οὔτι πον τέθνηκας
νήσοις δ' ἐν μακάρων σέ φασιν εἶναι
ἵναπερ ποδώκης Ἀχιλλεύς
Τυδείδην τέ φασιν ἐσθλὸν Διομήδεα.²

Wir erfahren auch den Grund, weshalb den Helden das glückliche Los getroffen hat; Diomedes ist durch seine Heirat mit Hermione, der einzigen Tochter des Menelaos und der Helena³, zum Enkel des Zeus geworden, vgl. Ibykus in *schol. Pind. Nem. X 12*, *PLG* III⁴ p. 248, *fragm.* 38: *τὴν Ἐρμιόνην γήμας ὁ Διομήδης ἀπεθανόσθη* (cf. *schol. Euripid. Andr.* 32 [II p. 254 Schw.]), wegen dieser Verwandtschaft mit dem höchsten Gotte hatte er nach der bekannten Vorstellung Anspruch auf Unsterblichkeit.

dem Helden in Leuke zusammen (Dionys. *Perieg.* 545 *Geogr. Gr. min.* II p. 451). Späterhin brachte man mit Achilleus noch alle möglichen anderen Helden zusammen, die mit ihm einst vor Troja waren, so die beiden Aias (Paus. III 19, 11), Antilochos (Paus. a. a. O.), Hektor (Max. Tyr. IX 7), Patroklos (Max. Tyr. a. a. O., Philostrat. *her.* c. 20) und andere, deren Namen nicht genannt werden, cf. Dionys. *Perieg.* 545 f. (*Geogr. Gr. min.* II p. 137), Conon. *narrat.* 18 *Mythogr. Gr.* p. 131 West.), Priscian *perieg.* 560 (*Geogr. Gr. min.* II p. 195), Eustath. *ad Dionys. Perieg.* 541, Anonym. *paraphr.* 541 (II p. 417), Nikephorus *Blemmides ad Dionys. Perieg.* I p. 414 Bernhardy.

¹ cf. Horat. *carm.* I 6, 15, *schol.* E 412 (V p. 181 M), Theon *ad Lykophr.* 592 (Dittrich *Philolog.* 49 [1890] 740 ff.), *schol. Lykophr.* 592, Corssen *Rhein. Mus.* 68 [1913] p. 321 ff.

² Das Skolion ist älter als man denkt; Aristophanes zitiert die Anfangsworte (*Acharner* 980, 1093 cf. Woldemar Ribbeck *ad Acharn.* 980, 1093; Reitzenstein *Epigramm und Skolion* p. 13, 22); später ist es oft bei den Parömiographen genannt, z. B. Diogenian *Centur.* II 18, Apostolius III 82, Makarius II 32.

³ δ 4 ff. und Hesiods Kataloge (*fragm.* 96 u. ö.).

So die eine Sage. Eine zweite läßt den Helden zu einer einsamen Insel an der apulischen Küste gegenüber dem Garganos gelangen (Ibykos a. a. O.)¹; dort genießt er, gleich Achilleus auf der „weißen Insel“, göttliche Verehrung und einen besonderen Kult² (Bethe *P. Wiss.* V 1 p. 815).

Auch Neoptolemos, der Sohn des Achilleus, lebt unter den verklärten Heroen auf der *μακάρων νῆσος*, vgl. Quint. Smyrn. *Γ* 760 f.:

τέτρατον αὐτ' ἐπὶ τοῖσι Νεοπτολέμω μεγαθύμω
τὸν καὶ ἐς Ἥλύσιον πεδῖον μετόπισθεν ἔμελλον
Ζηνὸς ὅπ' ἐννεσίησι φέρειν μακάρων ἐπὶ γαίαν.

Nummehr komme ich zu Menelaos, den ich mit Absicht an den Schluß dieser Reihe gestellt habe, weil ich über die Dichtung, die von seiner wunderbaren Entrückung berichtet, am ausführlichsten zu handeln denke. Proteus gibt dem von Troja heimkehrenden Helden folgende glückverheißende Worte mit auf den Weg (*δ* 561 ff.):

Σοὶ δ' οὐ θέσφατόν ἐστι, διοτρεφές ᾧ Μενέλαε
Ἀργεῖ ἐν ἱπποβότῳ θανάειν καὶ πότμον ἐπισπεῖν,
ἀλλὰ σ' ἐς Ἥλύσιον πεδῖον καὶ πείρατα γαίης
ἀθάνατοι πέψουσιν, ὅθι ξανθὸς Ῥαδάμανθυνος,
τῆπερ ῥῆϊστη βιοτῇ πέλει ἀνθρώποισιν·
οὐ νικητὸς οὐτ' ἄρ' χειμῶν πολὺς οὔτε ποτ' ὄμβρος
ἄλλ' αἰεὶ Ζεφύροιο λιγὴ πνεύοντασ ἀήτας
Ῥωκεανὸς ἀνίησιν ἀναψύχειν ἀνθρώπους,
οὔνεκ' ἔχεις Ἑλένην καὶ σφιν γαμβρὸς Διὸς ἔσει.

Ein seliges Eiland liegt am äußersten Ende der Welt (*πείρατα γαίης*), Okeanos' linde Lüfte umwehen seinen Strand, keinen Wechsel der Jahreszeiten gibt es dort, in ewiger Heiterkeit strahlt der blaue Himmel. Leicht fließt das Leben allen glücklichen Bewohnern dahin.³ Mit diesem Ἥλυ-

¹ Ps. Aristot. *περὶ θαυμασ. ἀν.* 70 p. 836 A (*Paradox. Gr.* p. 22 West.), Theophrast *hist. plant.* IV 5, 6, Plin. *NH* XII 1, 3, Pomp. Mela II 7, 13. Über die wirkliche Lage dieser Insel, von der ausführlich zu sprechen ich mir in anderem Zusammenhange vorbehalten muß, vgl. Varro ap. Augustin *de civ. dei* XVIII 16 (*HRR* II p. 21 Peter) und die vorzüglich orientierende Schrift von D. Plinio Fraccaro *Studi Varroniani de gente populi Romani.* Padova 1907 p. 278 fragm. 29), Juba bei Plin. *NH* X 44, *FHG* III p. 480 fragm. 68 a, Solin p. 42 Mommsen u. a.

² Um das Heiligtum des Helden wachsen Platanen (Theophr. *hist. plant.* IV 5, 6), Vögel, wohl die verwandelten Begleiter des Diomedes, mit Riesenschnäbeln (Ps. Arist. a. a. O., Varro a. a. O., Lykophron 598), Zähnen, feurigen Augen (Juba bei Plin. a. a. O.) und einer merkwürdigen Art, Nester zu bauen (Juba ap. Plin. a. a. O. Solin. a. a. O.) umflattern die Kultstätte (Juba a. a. O., Theon *ad Lykophron.* 592 [p. 743 Dittrich]); vgl. die Vögel auf der Achilleusinsel oben p. 254 und Holland *Heroenvögel* p. 12, Bucherer *Die Diomedessage* Diss. Heidelberg 1892 p. 65.

³ Diese Schilderung erinnert allerdings, wie Rohde *Ps.* I⁶ p. 69 adnot. 1 hervorhebt, stark an die Beschreibung des Göttersitzes im § 43 ff., ohne daß wir

σιον πεδίου¹, wie der Dichter sein seliges Land nennt, sind natürlich die *μακάρων νῆσοι* Hesiods gemeint, die gemeinsame örtliche Lage wie die gleichen klimatischen Verhältnisse beweisen das zur Genüge. Noch deutlicher aber tritt diese Identität hervor, wenn man auf den eigentümlichen Charakter der Bewohner des Elysiums reflektiert. Es heißt zwar: *τῆπερ φηίστην βιοτὴν πέλει ἀνθρώποισιν*, daß jedoch dabei nicht an Menschen gewöhnlichen Schlages, sondern an die verklärten Heroen der *μακάρων νῆσοι* zu denken ist, zeigen schon die Worte, mit denen Menelaos' eigene Entrückung motiviert wird: *οὔνεκ' ἔχεις Ἑλένην καὶ σφιν γαμβρὸς Διὸς ἔσσι*. Auch Menelaos hat Anrecht auf Unsterblichkeit, denn er ist durch seine Gattin Eidam des Zeus geworden²; damit ist er jedes natürlichen Todes überhoben, denn Proteus versichert ihm ausdrücklich: du sollst nicht sterben (V. 561 ff.).³ Der Gedanke, daß die Götter den Helden lebendig entrücken werden, muß ergänzt werden. Auf den Inseln der Seligen aber lebt nun Menelaos in verklärter Gestalt als *ὄλβιος ἦρωσ* fort. Der homerischen Anschauungswelt ist solch tröstliche Verheißung,

aus dieser Tatsache zu tiefgehenden Folgerungen berechtigt wären, wie das beispielsweise Usener tut (*Kl. Schriften* IV p. 402, vgl. auch *Sintflutsagen* p. 204), der glaubt, die Vorstellungen vom paradiesischen Jenseits seien direkt vom „Bilde des Götterlandes“ entlehnt. Die Ähnlichkeit wird ganz zufällig sein. Übrigens konnte bei der Schilderung des Jenseits, wo doch immerhin gewesene Menschen lebten, selbst die kühnste Phantasie das rein menschliche Niveau nicht ganz verlassen, sie mußte Rücksicht nehmen auf menschliche Bedürfnisse und Verhältnisse. Was hat das z. B. mit dem Göttersitz zu tun, was Hesiod von der dreimal segenspendenden Erde erzählt? Das ist doch alles ein idealisiertes Erdendasein, was auf der *μακάρων νήσος* gelebt wird, cf. Zoega *de orig. et usu obelisc.* p. 297. Vielleicht kann man mit mehr Recht auf die Beschreibung der Gärten des Alkinoos hinweisen (η 117 ff.):

τάων οὔποτε καρπὸς ἀπόλλυται οὐδ' ἀπολείπει
χειματος οὐδὲ θερούς, ἐπετήσιος· ἀλλὰ μάλ' αἰεὶ
Ζεφυροῖη πνέουσα τὰ μὲν φύει, ἄλλα δὲ πέσσει.

cf. Graf *Ad aur. aet. fab. symb.* Stud. Lips. VIII 1885 p. 5.

¹ Über den Namen und die Vorstellung vgl. unten Teil II.

² Es brauchte nicht Verwandtschaft mit Zeus allein zu sein, denn wir treffen ja auch anderer Götter Söhne und Lieblinge auf der *μακάρων νήσος*, so Achill, Kadmos, Diomedes. Poseidon bringt seinen Sohn Lykos persönlich zu den Inseln der Seligen (*Hellanikos Papyr. Oxyr.* VIII 1084, *Apollodor bibl.* III 111, v. Blumenthal *Hellanicea* diss. Hal. 1913 p. 11, 16; Robert *Oedipus* II p. 134 vgl. unten Teil II), Telegonos, der Sohn des Odysseus und der Circe, wird „unsterblich“ gemacht (Proclus, Homer ed. Allen V p. 109, *Apollod. epit.* 7, 36, *schol. Lykophr.* 806, s. ebenfalls unten Teil II), Kroisos wird durch Apollon vom Scheiterhaufen ins Land der seligen Hyperboreer entrückt (*Bacchyl.* III 59 ff.). Zu diesen Vorstellungen vgl. Welcker *Gr. Götterlehre* I p. 820 und Ettig *Acheruntika* p. 277 adnot. 4 (Stud. Lips. XIII 2).

³ Dio *or.* XI 136 (I p. 150 Ar.) hat das übersehen, wenn er schreibt: *Μενέλαον μετὰ τὴν τελευτὴν ὅπῃ τῶν θεῶν εἰς τὸ Ἥλυσιον πεδῖον πεμφθῆναι.*

wie sie hier Proteus dem Helden gibt, sonst völlig fremd; nur dies eine Mal hören wir bei Homer von den seligen Heroen und dem glücklichen Lande fern im Westen. Diese zuerst auffallend erscheinende Tatsache wird jedoch erst recht verständlich, wenn wir einen kurzen Blick auf den Zusammenhang werfen, in welchem die Verse überliefert sind. Die schöne Prophezeiung des in die Zukunft schauenden Meergreises bildet den eigentlichen und effektvollen Abschluß der langen Rede des Menelaos. Voll Sorge und Gram über das Schicksal seines geliebten Vaters hatte schließlich Telemachos den König auf den Knien angefleht (δ 322f.):

αἶ κ' ἐθέλησθα
κείνον λυγρὸν ὄλεθρον ἐνισπεῖν, εἴ ποιν ὕπωπας
ὄφθαλμοῖσι τεοῖσιν, ἢ ἄλλου μῦθον ἄκουσας
πλαζομένον·

Nicht was er gehört oder gar vermutet, nein, was seine eigenen Augen gesehen, soll er treu und wahr berichten, denn er erfüllt damit zugleich die Dankesschuld gegen Odysseus (V. 328f.). Mit wachsender Unruhe erwartet natürlich der Sohn jetzt den ausführlichen Bericht. Und Menelaos beginnt (V. 333). Nach einigen Eingangsworten, in denen er sich über das unwürdige Treiben der Freier entrüstet und daran ein Kompliment vor Odysseus' Fertigkeit im Ringkampf anschließt, nimmt er nochmals einen kräftigen Anlauf (V. 347):

τὰντα δ' ἂ μ' εἰρωτᾶς καὶ λίσσεται, οὐκ ἂν ἐρωγέ
ἄλλα παρὶξ εἴποιμι παρακλιδόν, οὐδ' ἀπατήσω.

Doch was folgt nun? Nicht etwa der erhoffte authentische Bericht über Odysseus' Geschick, sondern eine überlange Erzählung von Menelaos' eigenen seltsamen Erlebnissen mit Proteus; von den 280 Versen, die an Breite der Darstellung und Ausmalung der Details allerdings nichts zu wünschen übrig lassen, sind ganze sechs dem Odysseus gewidmet. Menelaos glaubt nämlich, nachdem er den Proteus über sich selbst weidlich ausgeforscht hat, nun auch zu der Frage nach dem Lose seiner Kampfgenossen moralisch verpflichtet zu sein. Proteus geht auch darauf ein und berichtet vom kläglichen Ende des Aias, deutet auch schon die Tragödie des Atridenhauses in Argos an und weiß endlich von dem Sohn des Laertes nur zu erzählen, daß er auf der Insel der Kalypso sitzt und bitterlich weint. Das ist alles. Also auch an der Stelle, wo des Odysseus Erwähnung getan wird, geschieht dies nur bei Gelegenheit, weil es der Zusammenhang erforderte. Man sieht, in den Ausführungen des Menelaos, die doch den Zweck haben sollten, Telemachos volle Gewißheit zu verschaffen, spielt der Held eine geradezu klägliche Rolle, was man auch damit nicht entschuldigen kann, daß man sagt, Menelaos habe nicht mehr gewußt, denn das hätte zum mindesten irgendwie angedeutet werden müssen. Jedenfalls aber ist die ganze Rede des

Menelaos gar nicht darauf angelegt, verfolgt auch garnicht den Zweck, die unruhige Erwartung des Telemachos zu befriedigen, sie stellt sich vielmehr als solenne Selbstverherrlichung des Erzählers dar. Damit ist eigentlich schon gesagt, daß die Rede des Königs, wie wir sie lesen, ursprünglich als Antwort auf die angstvollen Fragen des jungen Telemachos gar nicht gedacht sein kann; wohl paßt sie in einen andern Zusammenhang und wird aus diesem, natürlich nur um des Erlebnisses des Odysseus mit der Kalypso willen, nachträglich hier eingeflochten sein.¹ Wir haben es also hier mit einer späten Interpolation innerhalb der von Kirchhoff und v. Wilamowitz fest umschriebenen Telemachie zu tun. Woher stammt nun die große Erzählung des Menelaos? Kirchhoff (*Hom. Odyssee* p. 190) hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß die eigentliche Schilderung des Elysiums 565—568 in den Zusammenhang, wie wir ihn lesen, recht störend eingreift, denn in V. 569 steht *σπιν*, was sich auf *ἀθάνατοι* fünf Verse vorher bezieht. Wenn Kirchhoff aber daraus schließt, die ganze Stelle 565—568 sei eine Interpolation, so kann ich ihm hier nicht folgen; V. 569 paßt ganz gut gleich hinter 565, es genügt also nur eine Umstellung, und die Beschreibung des Elysiums, die ich übrigens für notwendig halte, fügt sich vorzüglich an. Den richtigen Weg zum Verständnis der ganzen Stelle hat aber meines Erachtens La Roche gewiesen (*Zeitschr. f. österreich. Gymnasialwesen* XIV 1863 p. 188f.).² Er schreibt nämlich die Verse 351—586 einem alten Nostos zu, also einer Dichtung, die von der Heimkehr des Menelaos sang. Ich möchte aber die Partie nicht mit La Roche V 586 enden lassen, sondern schon 569, denn erstens bildet die Weissagung des seligen Loses an sich einen poetisch wirkungsvollen Abschluß, zweitens aber ist V. 569 die Rede des Proteus und damit der Hauptteil der gesamten Ausführungen erledigt. Was nun folgt, fällt vollkommen ab. Außerdem verstehe ich nicht, wie La Roche hier auch Bruchstücke vom Nostos des Agamemnon entdecken will, von diesem wird doch auch nur ganz nebenbei erzählt, und daß der Bericht hier etwas ausführlicher gehalten ist als bei Odysseus, erscheint wegen Menelaos ganz verständlich. Die Hauptperson der ganzen Partie ist zweifellos Menelaos, seinem Nostos wird sie deshalb einzig und allein angehören. Kann es demnach als erwiesen gelten, daß V. 351—369 ein wichtiger, später hier eingeschobener Teil des Menelaosnostos ist, so wird auch die anfangs merkwürdige Tatsache verständlich, daß nämlich die Vorstellung vom Elysium

¹ Was Hennings (*Hom. Odyssee* p. 98) anführt: „Die Verse 556—560 sind ganz wesentlich für die Telemachie“ ist wohl richtig, ändert aber an der Tatsache nichts, daß sie ursprünglich nicht hineingehören.

² Unabhängig von La Roche hat auch O. Kern in seinen „Vorlesungen über die homerische Odyssee“ dieselbe Auffassung vertreten.

hier zum ersten und einzigsten Male bei Homer auftritt; sie gehört gar nicht in den homerischen Kulturkreis, sondern ist das Gebilde einer späteren Zeit, jener Epoche nämlich, in der man voll stolzer frommer Verehrung zu den großen Helden der Vergangenheit emporsah, von ihrer Heimkehr und ihren letzten Lebensschicksalen sang und an ihr Götterlos glaubte. Damals als dichterische Phantasie von Achilleus', Kadmos', Memnons und Diomedes' wunderbarer Entrückung sang, ist auch das Lied von Menelaos' Fahrt und seligem Ende entstanden. Allerdings hören wir nur die tröstliche Prophezeiung des Proteus; anzunehmen ist, daß sie am Schlusse des ganzen Nostos herrlich in Erfüllung ging. Davon haben wir auch direkte Kunde aus einer weit späteren Nachricht; Apollodors Quelle kannte noch die Sage von der Entrückung des Menelaos: ἀποθαναισιθεῖς (sc. Μενέλαος) ὑπὸ Ἥρας εἰς τὸ Ἑλύσιον ἦλθε πεδίον μεθ' Ἑλένης (epitom. VI 30). Durch diese Notiz wird die δ-Stelle aufs glücklichste ergänzt, denn erstens erfahren wir hier, daß Hera, die Hüterin der Ehe, es war, die den Helden ins Elysium versetzte, zweitens hören wir, daß Helena, Menelaos' rechtmäßige Gattin, nach dem Willen der Götter das selige Los ihres Gatten teilt. Gerade dies letzte Moment vermissen wir eigentlich in den Worten des Proteus; und es ist doch mehr wie selbstverständlich, daß, wenn schon Menelaos, der durch seine Heirat doch erst indirekt mit den Göttern verwandt war, entrückt wird, erst recht seine Gattin, die leibliche Tochter des Zeus,¹ Anspruch auf ein unsterbliches Leben hatte. Deshalb muß das Motiv von der Entrückung der Helena unbedingt zum alten Sagenbestande gehört haben, zumal schon Isokrates allerdings mit einseitiger Hervorkehrung der Verdienste Helenas darauf Bezug nimmt (*Helen.* 62): ... ἄλλὰ καὶ θεὸν ἀντὶ θνητοῦ ποιήσασα (sc. Ἑλένη) σύνοικον (sc. Μενέλαον) αὐτῇ καὶ παρέδρον εἰς ἕπαντα τὸν αἰῶνα κατεστήσατο.²

¹ δ 184 Διὸς ἐκγεγαυῖα. ψ 218, Pherekydes im Schol. ο 16 *FHG* I p. 93 frgm. 90: τὴν Ἑλένην τὴν Διὸς οὔσαρ.

² Ob man nun mit Rohde (*Ps.* I⁶ p. 80) soweit gehen darf, daß man sagt, die Entrückungssage der Helena sei das primäre, erscheint mir doch sehr zweifelhaft. Die Zeugnisse reichen nicht aus; sich auf Isokrates zu stützen, der in einem ἐγκώμιον Ἑλένης nach seiner Art die Person der Helena natürlich in jeder Weise herausstrich, geht nicht an. Beide Gatten werden, wie auch Apollodor berichtet, zusammen ins Elysium entrückt wie Kadmos und Harmonia. In Lukians parodistischer Beschreibung der μακάρων νῆσος lebt Helena zwar unter den Seligen, muß aber erst durch Rhadamanthys dem Menelaos überwiesen werden (*VN* II 8). Zu Isokrates (a. a. O.) übertriebener Wertschätzung der Heldin paßt die Darstellung auf einem etruskischen Spiegel. Da nimmt Helena im Elysium sogar die Stellung einer Königin ein; in dieser Eigenschaft begrüßt sie nach Welckers sehr wahrscheinlicher Deutung an der Seite ihres Gatten den ankommenden Agamemnon. (*Mon. dell' istituto arch.* I 2 tav. 6, Gerhard *Etrusk. Spiegel* Taf. 181, 216, 217, Welcker *Alt. Denkmäler* III p. 537

Mit Menelaos ist auch die Reihe der troischen Helden abgeschlossen. Es wird am Platze sein, nunmehr das Ergebnis unserer bisherigen Untersuchungen kurz zusammenzufassen. Aus Hesiods allgemeiner Schilderung des seligen Jenseits erschlossen wir als charakteristische Vorstellung des nachhomerischen Zeitalters, daß die gottverwandten und gottgeliebten Helden der großen Vergangenheit erhöhten Anspruch auf Unsterblichkeit haben, diese wird ihnen von den Göttern in einem glücklich-heiteren Dasein auf den Inseln der Seligen verliehen. Dem Dichter konnte solch wunderbare Erkenntnis nur aus der Sage kommen, und diese lag in der damals einzig möglichen literarischen Form der Heldenlieder vor. Die spärlichen Fragmente und Nachrichten, die uns die Erben der Rhapsoden, Lyrik, Drama und genealogische Geschichtsschreibung, von ihnen erhalten haben, lassen einen bescheidenen Einblick in den Inhalt jener Gesänge tun; da war von der göttlichen Abstammung des Helden, seinen großen Taten und — wie der Abschnitt aus dem Nostos des Menelaos im δ zeigt, — von den Irrfahrten und wunderbaren Erlebnissen auf seiner Heimkehr erzählt; der Schluß klang dann wohl in die Apotheose, d. h. die Versetzung ins Reich der Seligen aus. Es ist vielleicht nicht nur Zufall sondern die natürliche Folge der Begeisterung und des sagengeschichtlichen Interesses, daß uns gerade aus diesen poetisch höchst wirksamen Schlußpartien einiges erhalten ist; wir haben damit die Möglichkeit, aus der großen Fülle von Entrückungssagen, die Hesiod zu seinem einheitlichen Gesamtbilde zusammengefaßt hat, wenigstens einige noch heute feststellen zu können. So war in Theben die selige Entrückung des Kadmos und der Harmonia schon in alter Zeit populär, ebendort muß eine nicht minder alte Dichtung vom glücklichen Lose der Alkmene gesungen haben. Über Achilleus gab es gleichzeitig zwei Sagen, die eine kannte ihn unter den Bewohnern der *μακάρων νῆσος*, während er nach der andern auf einer einsamen Insel hoch im Norden des Pontos Euxeinos als unsterblicher Heros fortlebt. Über Diomedes existierte gleichfalls eine doppelte Überlieferung, von Memnon wußte schon der Dichter der Aithiopis, daß er auf den Inseln der Seligen weilte, und endlich weissagt Proteus im Nostos des Menelaos diesem die einstige Entrückung ins Elysium. Alle Genannten sind um ihrer Verwandtschaft mit den Göttern der Unsterblichkeit teilhaftig geworden, Achilleus und Memnon waren leibliche Söhne von Göttinnen, Menelaos und Kadmos hatten zu Gattinnen Götterkinder, Diomedes war durch seine Heirat mit Hermione Enkel des Zeus geworden und Neoptolemos der einzige Sohn des Peliden; um ihrer Liebe zum höchsten Gotte wird Alkmene dem Tode entrissen. Außer ihr leben auf der Insel der Seligen Helena, Harmonia und Hermione, jede mit ihrem Gatten entrückt. Im seligen Leuke sind Iphigenie und Polyxena Achills Gat-

tinnen. Hesiod trennt alle diese beglückten Heroen auf den *μακάρων νῆσοι*, nach den beiden damals populären Sagenzyklen, in zwei Hauptklassen, die thebanischen und trojanischen. Das schließt natürlich nicht aus, daß daneben auch andere große Helden des Mythos dort weilen, die teils in loser, teils in gar keiner direkten Beziehung zu jenen beiden Sagenkomplexen standen. Zu diesen wenden wir uns im zweiten Teil dieser Arbeit.

(Schluß folgt.)

Der angebliche Eselskult der Juden und Christen.

Von Adolf Jacoby in Luxemburg.

In seinem Buch gegen Apion c. II 9 berichtet Josephus¹, daß dieser alexandrinische Grammatiker und gehässige Judengegner² des ersten nachchristlichen Jahrhunderts von einem gewissen Ζάβιδος³ aus Λῶρα erzählt habe, wie er in seltsamer Verkleidung aus dem Tempel in Jerusalem den goldenen Eselskopf raubte (τὴν χρυσοῦν ἀποσῦραι τοῦ κύνθινος κεφαλῆν — οὕτω γὰρ ἀστειζόμενος γέγραπεν), den man dort verehrte. Nach II 9 wußte Apion⁴ ferner in hoc sacrario (dem Tempel) *asini caput colocasse Iudaeos et id colere ac dignum facere tanta religione; et hoc affirmat fuisse depalatum, dum Antiochus Epiphaneus exspoliasset templum, et illud caput inventum ex auro compositum multis pecuniis dignum.* Dazu tritt das Zeugnis des Damocritus⁵ nach Suidas: *περὶ Ἰουδαίων ἐν ᾧ φησὶν ὅτι χρυσοῦν ὄνου κεφαλῆν προσεκύονον κτλ.* Etwas anders schildert die Sache Posidonios von Apamea⁶; nach ihm fand Antiochus im Heiligtum: *λίθινον ἄγαλμα ἀνδρός βαθυπώγωνος καθήμενον ἐπ' ὄνου, μετὰ χειρᾶς ἔχον βιβλίον, τοῦτο μὲν ἔλαβε Μωυσέως εἶναι τοῦ κτείναντος τὰ Ἱεροσόλυμα κτλ.* Dagegen sagt uns wieder ein Zeitgenosse des Antoninus Pius, Florus⁷: *et vidit illud grande impiae gentis arcanum patens, sub aurea vite cillum, wozu noch Petronius fr. 37⁸ käme: Iudaeus licet et porcinum numen adoret Et cilli summas advocet auriculas, wenn die Lesart cilli statt caeli richtig ist.*

Von den Juden ging die Verleumdung auf die Christen über und zwar durch jene. Darüber sagt Tertullian im Apol. XVI: *nova dei nostri in ista proxima civitate editio publicata est, ex quo quidam frustrandis bestiis mercenarius noxius picturam proposuit cum eiusmodi inscriptione: „Deus*

¹ Th. Reinach *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme* (1895) 50.

² Vgl. über ihn E. Schürer *Gesch. d. jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi* III³ (1898) 406.

³ D. i. זבירא, זבירא. ⁴ Reinach a. a. O. 131.

⁵ Müller *Fragmenta Historicorum Graecorum* IV 377.

⁶ Reinach a. a. O. 58 vgl. Diodor XXXIV fr. 1 bei Photius p. 524 ff.

⁷ Epitome I 40, 30 Halm. Reinach a. a. O. 334.

⁸ Bücheler *Anthologia Latina* No. 97. Baehrens *Poetae minores* IV, 98. Reinach a. a. O. 266.

christianorum Ὀνοχόιτης.“ *Is erat auribus asininis, altero pede ungulatus, librum gestans et togatus. Risimus et nomen et formam vgl. ad nat. I 14: nova iam de deo nostro fama suggessit. Adco nuper quidam perditissimus in ista civitate, etiam suae religionis desertor, solo detrimento cutis Iudaeus, utique magis post bestiarum morsus, ad quas se locando quotidie toto iam corpore decutit, cum incedit, picturam in nos proposuit sub ista proscriptione: ὀνοχόιτης. Is erat auribus canteriorum, et in toga, cum libro, altero pede ungulato. Et credidit vulgus Iudaeo. Quod enim aliud genus seminarium est infamiae nostrae? Itaque in tota civitate ὀνοχόιτης praedicatur.*¹

Auch Minucius Felix² erwähnt im Octavius 9 diese Nachreden: *audio eos turpissimae pecudis caput [asini] consecratum inepta nescio qua persuasione venerari: digna et nata religio talibus moribus! vgl. 28^s: inde est, quod audire te dicis, caput asini rem nobis esse divinam quis tam stultus, ut hoc colat? quis stultior, ut hoc coli credat? nisi quod vos et totos asinos in stabulis cum vestra vel sua Epona consecratis et eosdem asinos cum Iside religiose decoratis etc.* Hier kehrt also der Eselskopf wieder. Bekannt ist weiter das Spottkruzifix auf dem Palatin aus dem 3. Jahrhundert⁴, weniger wohl ein Nachtrieb dieser Fabeln bei den Mandäern, die den Christen nachsagten, sie hätten eine „Qudsâ des vierfüßigen Esels“⁵ d. h. ein „Sakrament des vierfüßigen Esels“.⁶

In einer eigentümlichen Fassung begegnet uns die Erzählung noch bei Epiphanius⁷ in einem Auszug aus der gnostischen Ἐννα Μαρίας, einer

¹ Das Wort ὀνοχόιτης hat zu vielen Erklärungen Anlaß gegeben. Rost *Griech.-Deutsch. Wörterbuch* (1888) überträgt: „der in der Eselskrippe liegt oder gelegen hat“ und bezieht es offenbar auf Luc. 2, 7. Andere vergleichen παρὰ-χοίτης „Ehegatte“ und erklären *ex concubitu asini (et feminae) procreatus* (Thalhofer in seiner Übersetzung des Apologeticus) vgl. dazu die Fluchformel „Der Esel soll ihn beschlafen, seine Frau und seine Kinder“ in Ägypten Spiegelberg *Die Tefnachthosstele des Museums von Athen: Recueil de trav. rel. à la Philol. et à l'arch. égypt. et assyr.* XXV (1903) S. 10 ff. des S.-A. Eine plastische Darstellung, Berlin, *Ag. Altertümer Verzeichn.* No. 7984 (S. 227 der 1. Aufl.). Man darf auch an Lucians Onos und des Apuleius Metamorphosen erinnern. ἄνεμοχοίτης finde ich als Beinamen des „Meeresengels“ bei E. Maass *Griechen und Semiten auf dem Isthmus von Korinth* (1902), 71.

² Ed. Halm *Corpus Script. Eccl. Lat.* Wien II (1887) 13. ⁵ a. a. O. 41.

⁴ Vgl. darüber *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* V (1913) 851; dort auch die Litteratur.

⁶ W. Brandt *Die mandäische Religion* (1889) 143 nach Genzâ Tr. 16 a 222ff.; freilich hat der „Dreibeinige Esel“ der Parsi mit unserer Sache nichts zu tun.

⁶ Brandt vergleicht dazu Mt. 7, 6 אֵלֶּיךָ = τὸ ἄγιον; aber קידשה ist „Sakrament“ vgl. Lidzbarski *Das Johannesbuch der Mandäer* (1915) 108 Z. 11 פִּיחָא דִּי חֵיָא קִידְשָׁא שְׂאִיחָא דִּי חֵיָא מְשִׁיחָא פְּאֻלִּים קִידְשָׁא שְׂאִיחָא „das Pihta, das Christus-Paulus nimmt, habe ich zum Sakrament gemacht“, eine Anspielung auf das Wort *sacramentum* und die Hostie. Auch syr. „oblatio“.

⁷ Epiphanius *haer.* XXVII 12 Holl.

sonst nicht weiter bekannten apokryphen Schrift: ἐκ τούτου γάρ φασιν τὸν Ζαχαρίαν ἀπεκτανῆσαι ἐν τῷ ναῷ, ἐπειδὴ φασιν ὀπτασίαν εἶδρακε, καὶ ἀπὸ τοῦ φόβου θέλων εἰπεῖν τὴν ὀπτασίαν ἀπεφράγη τὸ στόμα. εἶδε γάρ φασιν ἐν τῇ ὥρᾳ τοῦ θυμιάματός τινα, ὡς ἐθυμία, ἄνθρωπον ἐστῶτα ὄνου μορφῆν ἔχοντα. καὶ ἐξεληθόντος φασὶ καὶ θέλοντος εἰπεῖν· Οὐαὶ ὑμῖν, τίμη προσκυνεῖτε; ἀπεφράξεν αὐτοῦ τὸ στόμα ὁ ὀφθαλμὸς αὐτῶ ἐν τῷ ναῷ, ἵνα μὴ δύνηται λαλῆσαι. ὅτε δὲ ἤροληγ τὸ στόμα αὐτοῦ, ἵνα λαλήσῃ, τότε ἀπεκάλυψεν αὐτοῖς, καὶ ἀπέκτειναν αὐτόν, καὶ οὕτω φασὶν ἀπέθανε Ζαχαρίας. Dazu bemerkt nun Wünsch¹: „Daß der Gott in Menschengestalt mit dem Eselskopfe, den Zacharias im Tempel sah, der Typhon-Seth unserer Tafeln war, braucht wohl nicht erst bewiesen zu werden. Wie dieser mit dem Baal der Kanaanäer im Nildelta verschmolz, ist oben dargelegt worden, und bekannt ist, daß Baal auch unter den Israeliten viele Anhänger und Priester zählte. Diese mögen von Ägypten aus auch die onomorphe Darstellung des Gottes mit übernommen haben; so konnte es kommen, daß das Altertum den Israeliten den Vorwurf der Onolatrie machte (so Tac. hist. V 3), und zwar mit weniger Unrecht, als man bis jetzt wohl anzunehmen pflegte.“ Dagegen läßt sich einwenden, daß im Judentum zu der Zeit, in welcher der Vorwurf der Onolatrie erhoben wurde, jedenfalls längst nicht mehr von Baalskult die Rede sein konnte. Offenbar nahmen die „Gnostiker“ einfach die umlaufende Fabel für ihre Zwecke auf, und da sie durchweg im Gott des alten Testaments den Demiurgen und feindlichen Gott sahen, kam ihnen die Erzählung von dem eselsköpfigen Judengott dazu gerade recht. Daß die Fabel freilich irgendwie mit den ägyptischen Götterfiguren, insbesondere mit der des Seth, verknüpft wurde, ist nicht zu bezweifeln; die stete Betonung des *caput asini* (auf dem Menschenleib) erinnert auffallend an die Zeichnungen der Zaubertexte², die uns Seth-Typhon in der Toga mit Eselskopf zeigen. Aber die Begründung für diese Verwandtschaft, die nicht gelegnet werden kann, muß auf anderem Wege gesucht werden als ihn Wünsch ging.

Es begegnen uns in der Überlieferung aus jener Zeit noch andere eselsgestaltige Götter. Zu dem gnostischen Diagramm, auf das sich Kelsos berief, bemerkt Origenes³ vom 7. Archon: εἶθ' ὁ μὲν Κέλσος τὸν ἑβδομον ἔφρασκεν ὄνου ἔχειν πρόσωπον, καὶ ὀνομάζεσθαι αὐτόν Θαραβαῶθ ἢ Ὀνοήλ· ἡμεῖς δ' ἐν τῷ διαγράμματι εἶρομεν ὅτι οὗτος καλεῖται Ὀνοήλ ἢ Θαραβαῶθ, ὀνομαδὴς τις τυγγάνων und Epiphanius⁴ sagt von den „Gnostikern“:

¹ R. Wünsch *Sethianische Versuchungstafeln aus Rom* (1898) 108.

² Z. B. bei Wünsch *Seth. Verfl.-Taf.*, Wessely *Griech. Zauberpapyrus aus Paris und London* (Abh. Wien. Akad. Wiss. XXXVI (1888)) 142 (im Papyrus Mimaut), in einem Amulett der Ägyptischen Urkunden aus den Berl. Museen, *Kopt. Urk.* 1. Heft No. 13.

³ Origenes *contra Celsum* VI 30, Koetschau II (1899) 100.

⁴ Epiphanius *Panarion haer.* XXVII 12, Holl I (1915) 287.

ἄλλον δὲ ἑβδομον οὐρανὸν ὑποτίθενται, ἐν ᾧ λέγουσιν εἶναι τὸν Σαβαώθ . . . φασὶ δὲ τὸν Σαβαώθ οἱ μὲν ὄνου μορφήν ἔχειν, οἱ δὲ χοίρου, was deutlich auf die jüdische Onolatrie und die Enthaltung vom Schwein geht.

Wir werden uns einen Augenblick damit beschäftigen müssen, daß Sabaoth als der „siebente“ bezeichnet wird. Auch die Archontiker erklären¹: φασὶ δὲ οὗτοι, ὡς καὶ ἄνω μοι προδεδήλωται, τὸν διάβολον εἶναι υἱὸν τῆς ἑβδόμης ἑξουσίας, τουτέστι τοῦ Σαβαώθ· εἶναι δὲ τὸν Σαβαώθ τῶν Ἰουδαίων, τὸν δὲ διάβολον πονηρὸν αὐτοῦ υἱὸν κτλ. Man hat sich dabei von einer falschen Etymologie leiten lassen, indem man Σαβαώθ, das die Transskription von שַׁבְּעָה² ist, auf שִׁבְעָה „sieben“ zurückführte, wie ja auch Johannes Lydus³ erklärt: οἱ Καλδαῖοι τὸν θεὸν (näml. Dionysos; auch nach Plutarch, Sympos. IV 5 ist der Judengott Dionysos) Ἰάω λέγουσιν ἀντὶ τοῦ φῶς νοητὸν τῇ Φοινίκων γλώσσῃ καὶ Σαβαώθ δὲ πολλαχοῦ λέγεται, οἷον ὁ ὑπὲρ τοὺς ἑπτὰ πόλους, τουτέστιν ὁ δημιουργός und ferner⁴: Σαβαώθ τοῦ δημιουργοῦ· οὕτω γὰρ παρὰ Φοινίκων ὁ δημιουργικὸς ἀριθμὸς ὀνομάζεται. So las man weiter das שַׁבְּעָה Jer. 5, 24, das Plural von שִׁבְעָה ἑβδομάς „Woche“ ist (die Übertragung πλησμονάς bei Aquila und Theodotion setzt שַׁבְּעָה von שִׁבְעָה „Sättigung“ voraus), nach Hieronymus zur Stelle⁵ Sabaoth: plenitudinem annuae messis, pro quo Aquilae prima editio, et Symmachus hebdomas interpretati sunt. In Hebraeo enim scriptum est Sabaoth, quod pro ambiguitate verbi, et septimanas significat, et plenitudinem. So erklärt sich auch in der frühchristlichen Schrift „Von den dreierlei Früchten des christlichen Lebens“ 25⁶ die merkwürdige Christologie, die Christus als den siebenten Engel Sabaoth bezeichnet: angelos enim dominus cum ex igne principum numero VII [creaturam filium dei dicit contra catholicam fidem] crearet, ex his unum in filium sibi constituere, quem Isaias dominum Sabaoth [ut] praeconaret, disposuit.

¹ Epiphanius *Pan. haer.* XL 5, Migne *S. Gr.* 41, 634.

² Eine andere Deutung gaben die Manichäer dem Namen. Nach *Acta Archelai* 11, 5 Beeson 19: καὶ πάλιν τὸ παρ' ἡμῶν τίμιον καὶ μέγα ὄνομα Σαβαώθ αὐτὸ εἶναι τὴν φύσιν τοῦ ἀνθρώπου καὶ πατέρα τῆς ἐπιθυμίας· καὶ διὰ τοῦτο ἀπλάριοι προσκυνοῦσι τὴν ἐπιθυμίαν, θεὸν αὐτὴν ἠγοῦμενοι geht Σαβαώθ zurück auf hebr. צבחה, aram. צבחה and צבחה „velle, wollen“, syr. ܘܒܝܗ, vgl. צבחה „voluntas“, das nach Buxtorf *Lex. chald., talm., rabb.* ed. Fischer 937 auch צבחה geschrieben wurde.

³ v. Baudissin *Studien zur semitischen Religionsgeschichte* I (1876) 218: De mensibus IV 38. — Daß mit den Chaldäern nicht eigentlich diese, sondern die Juden gemeint sind, werde ich in anderem Zusammenhang zeigen, eigentlich geht das schon aus der spezifisch jüdischen Kombination יהוה צבחה hervor.

⁴ *De mens.* IV 97.

⁵ F. Field *Origines Hexaplorum quae supersunt* II (1878) 585.

⁶ *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* XV (1914) 82.

Nach anderen Traditionen ist der „siebente“ aber Κρόνος, so nach Damascius¹: τῷ μὲν Κρόνῳ προσήκει ἡ ἑβδομὰς μάλιστα καὶ πρῶτως, ὡς δοκεῖ καὶ τοῖς Φοίνιξιν . . . ἔτι τοίνυν σαφέστερον οἱ Φοίνικες ταῦτα περὶ αὐτοῦ (d. i. Κρόνου) ἀξιούσιν πρῶτον μὲν δαίμονα αὐτὸν ποιοῦντες εἰληχότα τὸν δημιουργόν . . . ἔπειτα καὶ δημιουργὸν ἐντεῦθεν ἀνυμνοῦσιν τὸν Κρόνον, τὸν προχειρισμὸν τῆς δημιουργίας ἐν ἑαυτῷ θεασάμενον (d. i. er schaute in sich den Entwurf der Schöpfung, die ideale Welt).² Daher denn auch der Planet Κρόνος-Saturn nach Epiphanius³ bei den Pharisäern χωρὲς σαβήθ⁴ = כוכב שבת hieß, von den Rabbinen שַׁבְּתַי oder שַׁבְּתַיָּא genannt. Weil der Saturnstag mit dem Sabbat zusammenfiel, identifizierten die Römer den Judengott und Κρόνος-Saturnus, vgl. Tacitus hist. V 4: *alii (ferunt), honorem cum (des dies septimus) Saturno haberi: seu principia religionis tradentibus Idacis, quos cum Saturno pulsos (aus Kreta vgl. c. 2) et conditores gentis accepimus (Tacitus kombiniert Idaei Ἰδαῖοι und Ἰουδαῖοι), seu quod e septem sideribus, quis mortales reguntur, altissimo orbe et praecipua potentia stella Saturni feratur: ac pleraque coelestium vim suam et cursum septimos per numeros conficiant.* Auch hier spielte eine falsche Etymologie mit, die Lactanz inst. 7, 14⁶ aufbewahrt hat: *hic est autem dies sabbati, qui lingua Hebraeorum a numero nomen accepit, unde septenarius numerus legitimus ac plenus est;* man brachte den Namen des Sabbat ἑβδομὰς 2. Macc. 11, 6; 12, 38 usw. offenbar mit שַׁבְּתַי (das schließende ט wie im Phönizischen) oder שַׁבְּתַי (von שֶׁבַע „sieben“) zusammen.

Weil man die Eselsgestalt mit Sabaoth und Saturn verband, dachte man sich auch nach Ibn Esra zu Am. 5, 26⁷ כַּיִיךְ, Aquila und Symmachus

¹ W. Bousset *Hauptprobleme der Gnosis* (1907) 354 f.

² So hatte auch Philo *de opif. mundi* eine Idealschöpfung vor die reale im Anschluß an Plato eingeschoben, ferner Hippolyts Doketen *Elench.* X 16, 5 Wendland 278: θεὸν πρῶτον καὶ δημιουργόν, ὃς καὶ τὰς ἰδέας πάντων μεταβάλλει ἀεὶ εἰς ὁμα (es ist der Gott des Mose) und *Bundelhesch* 2, 10f. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman* 114.

³ *Panar. haer.* XV 2, Holl. I 211.

⁴ Darauf mag die Form Σαβάθ (ἐπικαλοῦμαι καὶ παρακαλῶ καὶ ἐξορκίζω ὑμᾶς, ἵνα μου πᾶν κέλευμα ὑπακούσητε ἀπαραβάτως χαριτησίῳ μου κυραν(οῦ) [διαδῆμα] τωφόρον τρίτον Σαβάθ), Preisendanz *Papyrus graeca Societatis Italiae magica*, in *Aegyptus* III (1925) 214 zurückgehen.

⁵ Buxtorf *Lex. chald., talm. rabb.* 1154, 435. G. Dalman *Aram.-neuhebr. Handwörterbuch* (1922) 415.

⁶ Lactantius ed. Brandt *C. S. E. L.* XIX (1890) 629. Diese Etymologie liegt schon Theophilus *ad Autol.* p. 91D Paris 1615 vor: ἔτι μὴν καὶ περὶ τῆς ἑβδομῆς ἡμέρας, ἣν πάντες μὲν ἀνθρώποι ὀνομάζουσιν: οἱ δὲ πλείους ἀγνοοῦσιν, ὅτι παρ' Ἑβραίοις ὃ καλεῖται σάββατον Ἑλληνιστὶ ἐρμηνεύεται ἑβδομὰς, ἣτις εἰς πᾶν γένος ἀνθρώπων ὀνομάζεται μὲν, δι' ἣν δὲ αἰτίαν καλοῦσιν αὐτὴν οὐκ ἐπίσταται.

⁷ Fr. Nork *Hebr.-chald.-rabb. Wörterbuch* (1842) 320.

Χιων¹, oder כִּיּוֹן, כִּיּוֹן also: „Chewan ward bei den Arabern unter dem Bilde eines Esels verehrt, und wir erklären ihn für den Planeten, der am Sabbat regiert“ vgl. syr. ܟܝܘܢ², mandäisch כִּיּוֹן³ „Saturn“. Vielleicht ist auch der תְּרַתָּק 2. Reg. 17, 31 der Gott der Avväer (עֲרִיב), syr. ܐܘܠܐ, Sept. Codd. BAL *Θαρθάν*, der nach Sanh. fol. 63 unter dem Bilde eines Esels verehrt wurde⁴ — Buxtorf⁵ sagt, die עֲרִיב hätten die Esel תְּרַתָּק genannt —, nichts anderes als ein Saturngott⁶, wenigstens in der Deutung der Rabbinen; man leitete vielleicht den Namen ab von רתק „ketten, fesseln“, vgl. רתוק „Kette“, und sah darin eine Bildung mit präfigiertem ך wie תְּרַתָּס „Strauß“⁷ in der Bedeutung „der Feßler“: im XIII. orphischen Hymnus auf Kronos heißt es⁸:

δεσμους ἀρρήκτους ὅς ἔχεις κατ' ἀπίρονα κόσμον

oder mit Anspielung auf die namentlich in den Zauberpapyri⁹ oft angeführte Fesselung des Κρόνος durch Zeus „der Gefesselte“. So erklären ja die Rabbinen auch den תְּרַתָּק 2. Reg. 17, 31, der neben Tharthak als Gott der Avväer, erscheint (Sept. *Naiβάς* und Verstümmelungen), mit Bezug auf die andere Form des Namens, die uns überliefert ist תְּרַתָּק als *canis latrans figuram habens* Sanh. 63 b¹⁰ quasi כלב נובה von נבה „bellend“, indem sie wohl an den Anubis der Ägypter dachten, den Lucian, deor. consil. 10: σὺ δέ, ὃ κυνοπορόσωπε καὶ σινδόσι ἐσταλμένε Αἰγύπτωι, τίς εἶ, ὃ βέλτιστε, ἢ πῶς ἀξιοῖς θεὸς εἶναι ὕλακτων, den „bellenden“ nennt, vgl. Prudentius, Apotheosis 196 f.¹¹

*Quaeve superstitio tam sordida? quae caniformem
latrantemque throno coeli praeponat Anubim.*

Mag es nun mit dieser Etymologie sein, wie es will, es scheint, daß man in den verschiedenen Formen des onomorphen Gottes Varianten des Κρόνος-Saturn und des Sabaoth sehen darf, die letztlich vielleicht alle zurückgehen auf die Gestalt des Gottes in der antijüdischen Fabel und die Identifizierung des Gottes mit Κρόνος.

Es bleibt die Frage: wie kam der jüdische Gott zu der ihm ange-dichteten Gestalt? Es ist schon einmal für die Erklärung und den Ur-

¹ F. Field *Origines Hexapl. quae supers.* II 975.

² Castellus *Lexicon syriacum* ed. Michaelis (1788) 406.

³ Brandt *Mand. Relig.* 52. ⁴ Nork a. a. O. 576. ⁵ *Lex. chald.* 1318.

⁶ Diese Vermutung schon bei Gesenius *Iesaias* II 348.

⁷ Gesenius-Kautzsch *Gramm.* (1881) § 85, 51.

⁸ E. Abel *Orphica* (1885) 65. ⁹ A. Dieterich *Abraxas* (1891) 76 ff.

¹⁰ Buxtorf *Lex. chald.* 655.

¹¹ In C. Orelli *Arnobii Afri disputationum adversus gentes libri VII* (1816) II 395.

Wort für den Esel finden und in ω - η das nhbr., aram. (neben η א), palm. und syr. bekannte pron.-pers. 3. sg. η א = η א.¹ Eine solche Deutung des Namens lag nahe, denn in dem demotischen magischen Papyrus von London und Leyden steht eine Glosse $\iota\alpha\upsilon\omicron\upsilon$ (magischer Name), die, im demotischen Text 'o-lw geschrieben², mit den Zeichen für (') = Esel ausgedrückt und determiniert ist. Griffith³ hat diesen ersten Bestandteil 'o— des Namens übertragen: $\text{GIA} : \text{IA}$ „ass“.

Die Glosse $\iota\alpha\upsilon\omicron\upsilon$ entspricht nun gewiß einer Form 'Iaou statt 'Iaou des Tetragramms, wie das 'Ieou in dem Excerpt aus des Porphyrius Bericht über die phönizische Geschichte des Sanchuniathon von Berytos bei Euseb⁴: $\epsilon\iota\lambda\eta\phi\omega\varsigma \tau\acute{\alpha} \dot{\iota}\pi\omicron\mu\eta\eta\mu\alpha\tau\alpha \pi\alpha\rho\acute{\alpha} \text{'I}\epsilon\rho\mu\beta\acute{\alpha}\lambda\omicron\upsilon \tau\omicron\upsilon \text{'I}\epsilon\rho\acute{\epsilon}\omega\varsigma \theta\epsilon\omicron\upsilon \tau\omicron\upsilon \text{'I}\epsilon\upsilon\omega$ einer zweiten; beide Formen sind mit dem υ nach dem Šwa bzw. Qamez gebildet und scheinen zu entsprechen jenes einem η א, dieses einem η א oder η א. Das υ steht für das äg. \square : h, wie das ϵ in der Form 'Iaeou⁵, vgl. auch $\Phi\theta\alpha\acute{\epsilon}$ ⁶ neben $\Phi\theta\alpha$ für \square Pt^h , kopt. PTAZ , aram. פתח, פתחה = PETEPHTAZ , פתקפתח, phön. עברפתח⁷, wo der Kehllaut durch das ϵ wiedergegeben ist; für υ = ϵ vgl. in Philo von Byblos $\Sigma\upsilon\delta\acute{\upsilon}\kappa$ = קטקט usw. Ganz nahe steht die Variante 'Iaou, bei Clemens Alex.⁸ neben den Lesarten 'Iaouē, *Iaouai*, 'Iaouē, 'Iaouē, die auch in einem Zauberpapyrus vorkommt⁹: $\tau\acute{\omicron} \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\nu$ (ergänze $\acute{\omicron}\nu\omicron\mu\alpha$?) $\iota\alpha\upsilon\upsilon \text{I}\eta \text{I}\epsilon\upsilon\upsilon \text{I}\eta\omega\iota$ $\acute{\omicron} \acute{\omega}\nu \acute{\epsilon}\pi\acute{\alpha}\nu\omega \tau\omicron\upsilon \acute{\omicron}\rho\alpha\nu\omicron\upsilon$ und neben der wieder 'Ieou steht z. B. Pap. Lond. 46, 97¹⁰: $\sigma\tau\acute{\eta}\lambda\eta \tau\omicron\upsilon \text{'I}\epsilon\omicron\upsilon \tau\omicron\upsilon \zeta\omega\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\omicron\upsilon \epsilon\iota\varsigma \tau\acute{\eta}\nu \acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\omicron\lambda\eta\nu$ oder im koptischen Buch Jeū¹¹, wo genannt wird $\text{I}\epsilon\omicron\upsilon\tau \text{P}\eta\omicron\upsilon\tau\tau\epsilon \text{N}\tau\alpha\lambda\lambda\eta\theta\iota\alpha \text{P}\alpha\iota$

¹ Vielleicht darf man auch an das spätägyptische $\zeta\omega$ —, h' „selbst“ erinnern Steindorf *Kopt. Gramm.* (1894) § 53. Erman *—gypt. Gramm.* (1894) § 85, das allerdings gewöhnlich mit Suffix gebraucht wird und danach lauten müßte $\zeta\omega(\omega)\phi$; aber nach Erman kam es in älterer Zeit auch ohne Suffix vor. So wird auch für hebr. η א $\acute{\alpha}\nu\tau\acute{\omicron}\varsigma$ gebraucht vgl. Jes. 35, 4 η א η א.

² Griffith-Thompson *The demotic magical papyrus of London and Leyden* 26, 14.

³ Griffith *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* XLVI (1909) 131.

⁴ C. Müller *Fragmenta Historica Graeca*. III 507.

⁵ Z. B. Wessely *Abh. Wien. Akad. Wiss.* XXXVI (1888) 122: $\tau\acute{\omicron}\acute{\omega} \acute{\omicron}\nu\omicron\mu\alpha\tau\iota \acute{\alpha}\nu\tau\omicron\upsilon \tau\acute{\omicron}\acute{\omega} \acute{\alpha}\gamma\iota\omega\upsilon \text{'I}\alpha\epsilon\acute{\omega} \beta\alpha\rho\rho\epsilon\nu\zeta\omicron\nu\nu$. *Abh. Wien. Akad. Wiss.* XLII (1893) 39, 58 usw.

⁶ Reitzenstein, *Poimandres* (1904) 122. Daneben auch $\Phi\theta\alpha$ und $\text{P}\tau\alpha\upsilon\varsigma$.

⁷ Ungnad *Ar. Pap.* 111. Lidzbarski *Handbuch der nordsem. Epigraphik* (1898), 355.

⁸ *Stromateis* V 6, 34 Staehlin II 348.

⁹ A. Dieterich *Papyrus magica musei Lugdun. Bat.* IV 5 in *Fleckeisens Jahrb. für klass. Philol.* XVI. Suppl. Bd. (1888) 800.

¹⁰ Wessely a. a. O. XXXVI 129; XLII 36. — $\sigma\tau\acute{\eta}\lambda\eta$ = Kolumne, Formel.

¹¹ C. Schmidt *Koptisch-gnostische Schriften* (1905) I 261.

Griffith erklärt: **ΙΩ** „ass“, **ΟΝ** akhm. **ΑΝ** „again“, **ΝΕ = ΝΑΙ** („diese“); aber das gibt doch keinen Sinn! Der Text nimmt vielmehr den Namen *Ἰωάνης* vgl. Luc. 7, 18, Nebenform von *Ἰωάννης*, für einen Gottesnamen. Auf einer Fluchtafel¹ aus der Gegend von Karthago, dem 3. nachchristlichen Jahrhundert entstammend, lautet der Anfang: *ἐξορκίζω σε ὅστ[ι]ς ποτ' εἴ, νεκροδαῖμον, τὸν θεὸν τὸν κτίσαντα γῆν κ[α]ὶ οὐρανὸν Ἰωνα κτλ.*; in der Folge werden angerufen *Ἰσοῦ* d. i. Jesus, *Ἰαώ* usw. und Heidnisches, Jüdisches und Christliches untereinander gemengt. Richtig bemerkt Wünsch dazu: „*κτίσαντα* ist eine Erinnerung an Gen. 1, 1: *ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν*, nachdrücklich vorausgestellt, um die Beziehung auf Jahwe kenntlich zu machen,“ aber nicht richtig: „Deshalb möchte ich auch bei *Ἰωνα* nicht an den Namen des Propheten denken, sondern an einen unrichtig geschriebenen acc. von *Ἰάω*: belegt ist der gen. plur. *Ἰάων*, Deissmann, *Bibelstudien* S. 6.“ In der Stelle²: *ὅ[τ]ι εἰμι θεὸς θεῶν πάντων ἰάων σαβαώθ ἀδωναὶ ἄ[βραξ]ας* ist *Ἰάων* entweder verschrieben oder eine Nebenbildung mit schließendem *ν*, wie *Ἰαώθ*³ eine solche mit Schluß-θ in Angleichung an *σαβαώθ*. Und *Ἰωνα* ist einfach der Name *Ἰωάννης* יְהוָה יוֹנָה, gewöhnlich transskribiert *Ἰωανάν*, aber 2. Reg. 25, 23 Cod. B *Ἰωνά* Cod. A *Ἰωανάν*; 1. Par. 12, 12 Cod. A *Ἰωνάν*, Cod. B *Ἰωανάν* Cod. FA *ιωαν*; 1. Par. 26, 3 Cod. A *Ἰωνάν*, Cod. B *Ἰωναθάν*, hebr. יוֹנָה יוֹנָה; 2. Par. 28, 12 in der Rezension der *Biblia Regia*⁴ τοῦ Ἰωνᾶν, Cod. A *Ἰωανάν*, Cod. B *Ἰωανοῦ*, hebr. יוֹנָה יוֹנָה. Vielleicht ist auch der Name des Propheten Jonas יוֹנָה, aram. יוֹנָה „Taube“, gar nicht von diesem Worte zu deuten, sondern Kurzform von יוֹנָה יוֹנָה, was übrigens zu dem Jahwebild des Büchleins symbolisch ausgezeichnet passen würde. Bekanntlich erklärt auch Joh. 1, 43 das Mt. 16, 17 dem Petrus gegebene Patronymikon *Βαριανά* als *ὁ υἱὸς Ἰωάννου*. Auch der Zauberer *Ἰάννης* heißt nach Menachoth 85a: *אמר יי יהוה ירחנא רממרא למשה* Johanna (Targ. Ion. zu Exod. 1, 15; 7, 11. Num. 22, 22 ירניס) mit der Nebenform ירחני (Johannê) im Aruch und im Midrasch Vajoscha⁵ und ירחני im Schalscheleth hakkab.

¹ R. Wünsch *Antike Fluchtafeln* (1912) 13.

² Dieterich *Pap. Mag.* III 1 a. a. O. 798.

³ Vgl. v. Baudissin *Stud. I* 194. Alexander von Tralles II p. 585 (Heim *Incantamenta magica graeca latina*: Fleckeisens Jahrb. f. klass. Philol. XIX Suppl.-Bd. (1893) 523): *ὀρκίζω σε κατὰ τῶν ἁγίων ὀνομάτων Ἰαώθ Σαβαώθ Ἰδωνάι Ελωὶ* und *τὸ ὄνομα τὸ μέγα Ἰαώθ Σαβαώθ*. Die gleiche Form in *ἄβραιαώθ Par. Zauberpapyrus* (Weesely XXXVI 69 Z. 1001, 71, Z. 1077) *ιαωθ* 126 Z. 3263. Pap. Lond. 46 Z. 56, Z. 142: *ιαωτ* (ebenda 128, 130). Irenaeus *adv. haer.* II 58, 1 Harvey I 386: *Jadh.*

⁴ *Biblia Sacra* (cura et studio Benedicti Arise Montani). Antwerpen, Plantin 1569—73, sog. *Biblia Regia*, zur Stelle.

⁵ Buxtorf a. a. O. 482.

13, 2. Es gab also doch wohl eine Abkürzung von ירונה zu ירנה¹ und so erklärt sich die Form Ἰωννα in der Fluchtafel neben Ἰωναν im demot. Zauberpapyrus als Variante. Der demot. Papyrus hat auch hier im ersten Bestandteile Ἰων—Ἰων „Esel“ und man deutete vielleicht den Namen, analog dem Ἰαώ יהו als Ἰων—Ἰων : Ἰων (vgl. יהונה für יהונן) aus ירנה, ירנה „Jô bin ich“ vgl. die Form ירנהי (ירנהי).

Es liegt nun freilich mit den beiden demotischen Namen, worauf mich Herr Professor Spiegelberg brieflich aufmerksam macht, so, daß die Eigenart demotischer Schreibung zu berücksichtigen ist, die Gruppen rein lautlich ohne Rücksicht auf ihre Bedeutung zu verwenden. In dem Worte ἀβραχαι (אברהם) schreibt man das χαι mit dem Worte ζαι Ⲙⲗ „Zimmermann“ (ⲕⲙⲱ ⲗⲏ ⲗⲏⲓ)², ⲉⲣⲏ, ⲁⲉⲣ mit dem Worte für ⲉⲣⲏ ⲉⲣⲏ ⲉⲣⲏ „Wind“; ⲉⲣⲏ mit ⲉⲣⲏ ⲉⲣⲏ „Land“. Ebenso hat man auch Ἰων— mit der Gruppe für „Esel“ im Status constructus geschrieben. „Ob der Schreiber des gnostischen Papyrus dabei eine gedankliche Verbindung des Wortes mit „Esel“ hergestellt hat, ist sehr fraglich.“ Aber das ist auch nicht nötig; sie zeigen immer, daß man sich des Gleichklangs von Ἰων—Ἰων, Ἰων—Ἰων mit יהוה bzw. יהו in Ägypten bewußt war. Und wenn ein witziger und boshafter Leser den Namen Ἰωνⲏ oder Ἰων so geschrieben sah, dann lag die Kombination, auf der unsere Deutung aufgebaut ist, sehr nahe. Auch Spiegelberg hält trotz jener Eigentümlichkeit der demotischen Schrift die Schreibung der Glossen und ihres demotischen Gegenbildes für eine Stütze der Deutung.

Aber aus alledem ergibt sich keineswegs, daß der in der *Γέννα Μαγίας* geschilderte Gott Σήθ war, wie Wünsch³ meinte, sondern nur, daß er eben יהו war, den man um seines Namens willen als den „eselsköpfigen“ erklärte, dann mit Σαβαώθ, also im Grunde dem gleichen Gott, und den anderen Saturngöttern, endlich auch mit dem eselsgestaltigen Seth zusammenwarf. Die Gnostiker brachten ihre Mißachtung des alttestament-

¹ Gegen Dalman *Grammatik des jüdisch-palästinensischen Aramäisch* (1905) 179 Anm. 5. Auch auf Apuleius *Apol.* c. 90 Helm 100, 10 darf aufmerksam gemacht werden, wo in der großen Magierliste der Zauberer Jannes in der Überlieferung *iōhs* mit Kompendium geschrieben wird. Abt *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei* (1908) 249 meint, daß hier ein Schreiber den bekannteren Namen für den weniger geläufigen gesetzt hat und eine Verschreibung vorliege. Das ist nach dem obigen nicht der Fall; der Name Ἰάννης wurde Johannes gleichgesetzt. Herr Professor Eissfeldt fragt, ob man bei Ἰωννα nicht vielleicht doch an den Propheten denken soll; der nebi Junus im muhammedanischen Volksglauben spiele eine große Rolle.

² Griffith *Zeitschr. f. äg. Spr.* XLVI 127 zu 8, 8.

³ *Sethian. Verfluchungstaf.* 108.

lichen Gottes, des Demiurgen, durch die Übernahme der Fabel zum Ausdruck.

Daß Seth mit Jahwe identifiziert wurde, berichtet Plutarch, de Isid. et Osir. 31: οἱ δὲ λέγοντες, ἐκ τῆς μάχης ἐπ' ὄνον τῷ Τυφῶνι τὴν φυγὴν ἐπὶ ἡμέρας γενέσθαι καὶ σωθέντα γεννησάμενον παῖδα Ἰεροσόλυμον καὶ Ἰουδαῖον, αὐτόθεν εἰςὶ κατάδηλοι τὰ Ἰουδαϊκὰ παρακαλέσαντες εἰς τὸν μῦθον, aber der Schriftsteller hat das deutliche Bewußtsein, daß darin eine ungehörige Vermischung disparater Dinge vorliegt und eine Fabel (judenfeindlicher) Autoren, die offenbar auch Tacitus, hist. 5, 2 in etwas anderer Gestalt kennt: *quidam (ferunt) regnante Iside* (also zu der Zeit, die auch Plutarch nennt), *exundantem per Aegyptum multitudinem* (vgl. Ex. 1, 7) *ducibus Hierosolymoy ac Juda, proximas in terras exoneratam*. Das Reiten Seths auf dem Esel wird wohl eine Anspielung auf die Messiaslehren des Judentums sein, vgl. Gen. 49, 11; Sach. 9, 9; Mt. 21, 5¹, wie auch bei Diodor, wo Moses auf dem Esel reitend erscheint. Die 7 Tage der Flucht mit der Rettung am siebenten Tage mögen auf den Sabbat gehen. Natürlich setzt dies alles schon eine Identifizierung Seths mit Jahu auf Grund der Deutung des Namens Jahu als des onomorphen voraus. So erklären sich dann in den Zauberpapyri Formeln wie Pap. Mimaut 76³ neben der Figur eines eselsköpfigen Mannes mit Mantel, Stab und Peitsche: ἐξορκίζω σε Ἰαω σαβαωθ ἀδωναι αβρασαξ oder 2. Pap. Berl. 115³: εἰς Μοῦσέω σὺ ἄρ' ἐφάνης τῇ ἀληθείᾳ Ἰω Ἰωερβηθ Ζας Σαβαωθ, wo das Ἰωερβηθ, gewöhnlicher Beiname des Seth in den Zauberpapyri, deutlich auf diesen hinweist.⁴

¹ Hildebrand *De diebus festis* 65 erzählt mit Beziehung auf die Palmesprozession: *Fama est, fuisse Cracoviae aliquando Turcicos legatos, qui cum spectassent, sublatis manibus clamaverint: Quam impii estis, vos Christiani, qui asinum adoratis!* Ähnlich auch Mich. Servede *De trinit. errore* ed. 1531, lib. 1 p. 12. Vgl. auch *Bereschith r. Par.* 75: „Das Wort Esel bedeutet den Messias, wie der Prophet sagte: Arm und reitet auf einem Esel.“ *Par.* 89: „Derjenige, welchen Zacharias als Eselreiter bezeichnet, wird die Israeliten von ihren Sünden rein waschen.“ *Berachoth* f. 56: „Wer im Traum einen Esel erblickt, der wird die Zeit des Heils erleben, weil Zacharias sagt: Dein König kommt zu dir arm und reitet auf einem Esel.“

² Wessely *Abh.* XXXVI 142.

³ G. Parthey *Zwei griech. Zauberpapyri d. Berl. Mus.* (Abh. Berl. Ak. Wiss. 1866), 153. Nach Preisendanz *ARW* 19 (1918), 195 vielmehr ὡς γὰρ ἐφάνης.

⁴ εἰς mit Dat. vgl. L. Radermacher *Neutestamentliche Grammatik* 116 (Hdb. z. Neuen Testament 1912). Ζάς ist die bei Arcadius 125, 7 (*Anecdota Graeca Bekkeri* 1181) genannte, von Pherekydes gebrauchte Form des Namens Ζεύς vgl. Diels *Sitz.-Ber. Berl. Ak. Wiss.* 1897, 144 ff. Dieterich, *Abraxas* 130. Nach Lactanz *Divin. inst.* I 11, 45–46 Brandt 44 f. vgl. *Epil.* 13 Brandt 685 ist es der auf der Grabschrift des Jupiter in Kreta nach Ennius *Sacra Historia* stehende Name des Zeus: *inque sepulcro eius est inscriptum antiquis litteris Graecis Ζαυ Κρονον id est latine Juppiter Saturni.*

Man kann gegen diese ganze Begründung der onomorphen Gestalt Jahwes einwenden, daß die Zauberpapyri erst dem 3. und 4. Jahrhundert angehören. Dem ist freilich entgegenzuhalten, daß sie viel älteres Gut aufbewahrt haben und die Datierung ihrer Rezension und Niederschrift (sie sind ja oft kopiert worden) nicht entscheiden kann. Es ist ferner zuzugeben, daß, auch wenn der Stoff in ältere Zeit zurückreicht, die Schreibung der Namen, zumal als deren rein lautliche Wiedergabe, immerhin neuerem Gebrauch entsprechen könnte. Man wird alle diese Einwendungen bedenken müssen. Dennoch dürfte die Wahrscheinlichkeit für die hier vorgeschlagene Lösung sprechen, weil sie einfach ist und sich auf Tatsachen gründet, während die anderen Versuche an allerlei Schwierigkeiten historischer und sprachlicher Art leiden. Wenn man um die Mitte des 3. Jahrhunderts etwa den Jahwenamen mit dem Wortbild für $\epsilon\omega\text{--}\iota\omega$ schrieb, so wird das nicht erst damals und nur in dem einen demotischen Papyrus geschehen sein, und auch als rein lautliche Wiedergabe bezeugen die Exempel den Gleichklang von $\epsilon\omega$ und יהו für das ägyptische Ohr. Über die Zeit des 1. vorchristlichen Jahrhunderts geht die Fabel ja auch nicht zurück, in ihrer spezifischen Form mit dem eselsköpfigen Gott sogar nicht über das 1. nachchristliche Jahrhundert, wo Apion und der bissige alexandrinische Pöbel die Fabel aufgebracht haben mögen.

Mit Absicht ist bisher der Bericht des Tacitus hist. 5, 4 übergangen, der noch eine ätiologische Begründung für die onomorphe Gottesgestalt bringt: *sed nihil aequae, quam inopia aquae fatigabat* (nämlich die Juden auf der Wüstenwanderung). *Iamque haud procul exitio, totis campis procubuerant, cum grex asinorum agrestium e pastu in rupem nemore opacam concessit. Secutus Moyses, coniectura herbidi soli, largas aquarum venas aperit . . . Effigiem animalis, quo monstrante errorem sitimque depulerant, penetranti sacravere, caeso ariete, velut in contumeliam Hammonis, worauf auch Tertullian, Apol. 16 zurückgreift: *Judaeos refert (Tacitus) Aegypto expeditos sive, ut putavit, extorres vastis Arabiae in locis et aquarum egentissimis cum siti macerarentur onagris, qui forte de pastu potum petituri aestimabantur, indicibus fontis usos, ob eam gratiam consimilis bestiae superficiem consecrasse.* Diese Form der Erzählung kennt bereits Plutarch¹, indem er berichtet: *καὶ ἴσως ἔχει λόγον, ὡς τὸν ὄνον ἀναφήμαντα πηγὴν αὐτοῖς ὕδατος τιμῶσιν . . .* daher sei der Esel τὸ τιμώμενον ὑπ' αὐτῶν μέλισθα θηρίον. Bei dem Bock oder Widder, den die Juden Ammon zur Schmach schlachten, denkt Tacitus vielleicht an den Azazelbock Lev. 16, 8; 10; 26. Barnabasbr. 7, 4ff. Tertullian, adv. Marc. III 7, adv. Jud. 14. Woher aber stammt die Ätiologie für die Onolatrie der Juden?*

¹ Plutarchi *Moralia* Wytttenbach III 2, 740 (*quaest. symp.* IV 5, 2 p. 670 D).

Das Felsenwunder des Moses hat schon frühzeitig seine legendarische Ausschmückung gefunden. So schildert es der jüdische Tragiker Ezechiel¹:

Κράτιστε Μωσῆ, πρόσχες, οἷον εὖρομεν
τόπον, πρὸς αὐτῇ τῆδε εὐαεῖ νάπη·
Ἔστι γάρ, ὡς πον καὶ σὺ τυγχάνεις ὄρων,
ἐκεῖ. Τόθεν δὲ φέγγος ἐξέλαμψε νιν,
καὶ εὐφροσύνης σημεῖον, ὡς στῦλος πυρός.
Ἐνταῦθα λειμῶν' εὖρομεν κατὰσκιον,
ὕγρας τε λιβάδας· σαπιλὲς χῶρος βαθύς,
πηγὰς ἀφύσσων δώδεκ' ἐν μιᾷς πέτρας.
Στελέχη δι' ἐρμυνὰ πολλὰ φουνίκων πέλει
ἔγκαρπα, δεκάκις ἑπτά, καὶ ἐπίρροτος
πέφυνκε γλῶθ' θρεμέμασιν χορτάσματα.

Die Darstellung Ezechiels ist eine Vermengung der Geschichte vom gespaltenen Felsen (ἐν μιᾷς πέτρας) Ex. 17, 1ff. mit der Geschichte von dem Aufenthalt in Elim Ex. 15, 27. Irgend eine Bekanntschaft mit dieser Darstellung verrät der Koran² Sur. 2, 57: „Als Moses um Wasser für sein Volk flehte, da sagten wir: „Schlag mit deinem Stab auf den Felsen“, und es sprudelten zwölf Quellen (πηγὰς ἀφύσσων δώδεκ') hervor, auf daß alle ihre Quelle erkannten“, Sur. 7, 160: „und wir teilten sie (die Kinder Israel) in zwölf Stämme und Nationen, und wir gaben es dem Moses durch Offenbarung ein, als sein Volk von ihm zu trinken verlangte, sagend: „Schlag mit deinem Stab an den Felsen“; und es strömten zwölf Quellen hervor, sodaß jedermann den Ort wußte, wo er zu trinken hatte.“ Diese Haggada mag in einer Ausdeutung des מַיִם Ex. 17, 6 seinen Grund haben, das schon Num. 20, 11 zu מַיִם הַרְבִּים geworden ist (Sept. ὕδωρ πολύ), Ps. 114, 8 zu מַיִם-מִיָּם und מַיִם-רַבִּים (Sept. τοῦ στρέψαντος τὴν πέτραν εἰς λίμνας ὕδατων, καὶ τὴν ἀκρότομον εἰς πηγὰς ὕδατων; Symmachus hat εἰς ἔλος ὕδατων st. εἰς λίμνας ὕ.), Ps. 78, 20 zu מַיִם רַבִּים (Sept. ὕδατα καὶ χεῖμαρροι), Ps. 105, 41: מַיִם רַבִּים צִוְּרָה צִוְּרָה (Sept. διέρρηξεν πέτραν, καὶ ἐρρῶησαν ὕδατα, ἐπορεύθησαν ἐν ἀνδρῶσι ποταμοί) vgl. auch Sap. Sal. 11, 8: ἔδωκεν αὐτοῖς σαπιλὲς ὕδωρ. Jedenfalls ist deutlich, daß trotz der Schilderung von Elim mit den 70 Palmen die 12 Wasserbrunnen daselbst, die δώδεκα πηγαὶ ὕδατων, auf das Felsenwunder bezogen sind.

Übrigens scheint auch eine Stelle im demotischen magischen Papyrus von Leyden und London³ auf diese Erzählung zurückzugehen: „the longing which the god, the son of Sopd (? vgl. Spdt.-Sothis, Glossar No. 146* A), felt for Moses going to the hill of Ninaretos to offer water unto his god, his

¹ Eusebius *Praep. Evang.* IX 29. Nach Schürer *Gesch. d. jüd. Volkes* III (1898) 375 ist er vor Alexander Polyhistor, schon ins 2. vorchristliche Jahrhundert zu setzen.

² L. Ullmann *Der Koran* (1840) 6, 130.

³ Griffith-Thompson 185, XII verso 6f.

lord, his Yaho (יהו), Sabaho (צבאור), his Glemura-muse, Plerube . . . S. mi Abrasax Senklai . . .“ Freilich weiß ich mit dem „Hügel von Ninaretos“ (geschr. nyn'rets) so wenig anzufangen wie Griffith-Thompson. In Glemura-muse könnte stecken גלה מורא משה „der offenbart die Großtat des Mose“ o. ä., in Plerube פלא רבה „der mächtige Wundermann“. Die Form Sabaho, ohne th, oft auch auf Gemmen usw. $\Sigma\text{B}\text{A}\text{O}\text{H}^1$, ist wohl dem Yaho angeglichen, wie $\Lambda\text{O}\text{O}^2$ dem $\Sigma\text{a}\beta\alpha\acute{\omega}\theta$. Das Ganze ist allerdings merkwürdig entstellt.

Die Stelle *ἐπιρροτος πέφνε χλόη θρέμμασιν χορτάσματα*, die in den biblischen Stellen keine Parallele hat (Num. 20, 11: *καὶ ἔπιεν ἡ συναγωγὴ καὶ τὰ κτήνη αὐτῶν* entspricht ja nicht), kann nun den Anlaß nicht geboten haben zu der Erzählung von den wilden Eseln. Jedenfalls deutet die *rupes nemore opaca* des Tacitus auf den Fels (צירי Ex. 17, 6) hin, das *εὐαεὶ νέπη* und die *ἐπιρροτος χλόη* auf das *herbidi soli*, das *nemore* auf die (durch die 70 Palmen) beschattete Wiese *λειμῶν κατάσιον*. Es wird dem römischen Historiker etwas Ähnliches vorgelegen haben wie dem jüdischen Dichter. Aber Ezechiel spricht von dem *φῆγγος* und dem *σύλος πυρός*; das ist zwar nicht biblisch und stammt doch aus dem Alten Testament. Dagegen redet Tacitus von der *grex asinorum agrestium*, die zur Entdeckung des Wassers führte; übrigens sagt er *largas aquarum venas* wie Num. 20, 11 מים רבים, Plutarch *πηγὴν ὕδατος* vgl. Tertullian *indicibus fontis usos*. Wie kam nun die Eselsherde in die Erzählung?

Der Onager ist im Alten Testament als ein Tier geschildert, das im Aufsuchen des Wassers besonders findig ist. So heißt es Ps. 104, 10; 11: *הַמְשַׁלַּח מַעְיָנִים בְּנַחְלִים בֵּין הָרִים רִתְּלֵכִין: וְשָׁקִי כְּלִי־תִיחוֹ שָׁדִי וְשִׁבְרִי פְּרָאִים צִמְצָמָם*, Spt.: *ὁ ἐξαποστέλλων πηγὰς ἐν φάραγγιν, ἀναμέσον τῶν ὀρέων διελεύσονται ὕδατα. ποτιῶσι πάντα τὰ θηρία τοῦ ἀγροῦ, προσδέξονται ὄναγροι εἰς δίψαν αὐτῶν* und Hiob 39, 5 und 8: *מִי־שֶׁלַח פְּרָא הַפֶּשֶׁר וּמִסְרֹת צְרוּד מִי: פְּתַח: יַחֲדֵר הָרִים מְרַעְהוּ וְאַחַר כָּל־יְרוּק יְדֻדֹשׁ ὄνον ἄγριον ἐλεύθερον, δεσμούς δὲ αὐτοῦ τίς ἔλυσεν; κατασέψεται ὄρη νομὴν αὐτοῦ, καὶ ὀπίσω παντὸς γλωροῦ ζῆτεῖ*. Und noch Albertus Magnus, de animal. XXII tract. 2 c. 1 No. 83³ sagt: *Onager est asinus ferus qui ut dicunt quidam quintodecimo die mensis Martii duodecies rugit in nocte et duodecies in die aequinoctium indicans*⁴ . . . *sitis est impatiens valde, et aquam*

¹ Vgl. z. B. v. Baudissin *Studien* I 190 Nr. 7, 8; 191 Nr. 15, 16; 192 Nr. 22; 194 Nr. 27; 195 Nr. 29, 30; 196 Nr. 33, 34.

² Vgl. oben S. 274 Anm. 8.

³ Edit. Stadler *Beiträge z. Gesch. d. Philosophie d. Mittelalt.* hrg. von Cl. Bäumker XVI (1921) 1416.

⁴ Das entspricht den bekannten ägyptischen mystischen Traditionen über heilige Tiere vgl. Reitzenstein *Poimandres* (1904) 265.

impidissimam quaerit ad potandum. Das paßte ausgezeichnet zu dem „bewässerten Grün, den (wilden) Tieren zum Futter gewachsen“ Ezechiels. Doch liegt auf der Hand, daß die Ätiologie an die Fabel der antijüdischen Autoren erst nachträglich herangebracht wurde, nachdem schon die onomorphe Gestalt des Judengottes feststand, um diese zu rechtfertigen.

Noch wird man nach einem Grund sich umsehen, warum gerade diese Ätiologie gewählt wurde und ob sie vielleicht im Alten Testament einen Anknüpfungspunkt fand. Es läßt sich — natürlich ist das nur Vermutung und eine Möglichkeit — auf Hab. 3, 15 hinweisen: **הִרְבֵּה מִיַּם רַבִּיר** „du trittst in das Meer deine Rosse¹, in² den Schwall vieler Wasser“, Sept.: *καὶ ἐπιβίβῃς εἰς θάλασσαν τοὺς ἵππους σου, ταρασσόντας ὕδωρ πολύ,* Vulg.: *viam fecisti in mari equis tuis, in luto aquarum multarum*, während das Targum umschreibt: **אתגליתא על ימא במאר כבה** „du offenbarst dich auf dem Meere in deinem Herrlichkeitswagen (vgl. Masora v. 8) im Schwall vieler Wasser.“ Den Zusammenhang kann man leicht mit der Erzählung vom Durchzug Israels durch das Rote Meer verbinden, zumal wenn man für **הִרְבֵּה** irgend den vom Griechen und Lateiner zum Ausdruck gebrachten Sinn annimmt: „du setztest ins Meer“ oder „führtest ins Meer deine Rosse“ vgl. Ps. 17, 20. Jes. 63, 13: **מוליקים בתהומות פסים במדבר לא יפסלו**, Sept. *ἤγαγον αὐτοὺς δι' ἀβύσσου ὡς ἵππου δι' ἐρήμου καὶ οὐκ ἐκπλασαν*, das man auch übertragen könnte: „der sie durch den Abgrund führte wie Pferde, sie strauchelten nicht (wurden nicht matt) in der Wüste.“ Sap. Sal. 19, 9: *ὡς γὰρ ἵπποι ἐνομήθησαν*; dann wären die Israeliten die von Gott geführten Rosse. Nimmt man nun mit Vulg. und Neueren an, daß **בְּחֹמֶר** zu lesen ist, so könnte das auch gelesen werden **בְּחֹמֶר** und Hab. 3, 15 würde lauten mit dieser Punktation: „du machtest einen Weg (führtest) durch Esel zu vielen Wassern (Acc. locativus³)“ oder auch mit einfachem **חֹמֶר** „du usw. Eseln zu usw.“ Irgend ein böswilliger und spitzfindiger Mensch konnte auf eine solche Deutung des Verses kommen und dazu paßte die bekannte Eigenschaft des Wildesels vorzüglich.

Fassen wir zusammen, so scheint sich die Frage nach der Onolatrie der Juden so zu lösen: Im 1. vorchristlichen Jahrhundert entsteht in Alexandria bzw. in dessen Kultursphäre die antijüdische Fabel von der onomorphen Gestalt des jüdischen Gottes **יָהוָה** und zwar aus einer satirisch-antijüdischen Etymologie des hebräischen Namens, die **יָהוָה** auf

¹ Nach Guthe in E. Kautzsch *Die hl. Schrift des Alten Testaments* (1910) II 66 zu lesen **סרכיר** „seine Rosse“. Die Sept. lasen wohl hip. **הִרְבֵּה הִרְבֵּה** statt **הִרְבֵּה**.

² Nach Guthe zu lesen **בְּחֹמֶר** vgl. den Lateiner.

³ Gesenius-Kautzsch *Hebr. Grammatik* § 118, 1.

das ägyptische Wort für den Esel zurückführte. Da dieser Gott mit *Κρόνος* identifiziert wurde, ging die Form auf die Saturngötter über und infolge des Zusammentreffens mit der Form des ägyptischen Gottes Seth wurde dieser mit Jahu vermengt.¹

Der Güte von Herrn Professor Weinreich verdanke ich die Einsicht in den kürzlich erschienenen Aufsatz von E. Bickermann „Ritualmord und Eselskult“ in der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 71 (1927), 171 ff. (über den Eselskult 255 ff.). Ich kann die scharfsinnig und geschickt durchgeführte These B.s, daß es sich in der Fabel vom Eselskult der Juden um eine Lächerlichmachung der jüdischen Proteste gegen den syrischen König Antiochus Epiphanes handle, die dabei eine alte idumäische Erzählung benutzte, nicht teilen. Nach Nieses Konjektur ist die Nachricht über den Raub des goldenen Eselskopfes durch Zabidos auf Mnaseas von Patara (Müller, *Fragment. Hist. Graec.* III 149 ff.) zurückzuführen. Damit kämen wir auf die Zeit etwa der ersten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts, wobei aber zu beachten ist, daß ein Forscher wie Christ, *Gesch. d. griech. Lit.* (1890) 487 sich über Mnaseas vorsichtig äußert „ein angeblicher Schüler des Eratosthenes“. Und „Mnaseas“ ist doch nur eine unsichere Verbesserung eines verderbten Wortes. Vom Exil ab bis zur Makkabäerzeit wissen wir über Kämpfe zwischen Judäern und Idumäern nichts. Erst 1. Macc. 5, 3, 65; 2. Macc. 10, 15 ff. 12, 32 erzählen wieder von den Auseinandersetzungen der beiden Nachbarn unter Judas Maccabäus bei Hebron, in dessen Nähe Adōra-Dōra lag (*Δώρα* auch Josephus *Ant.* 14, 5, 3, sonst *Ἄδωρα, Ἀδωρεόν, Ἄδωρεος*, das, wie es scheint, nach dem Exil mit dem ganzen Negeb unbestrittener Besitz der Idumäer war; es wird um 143 v. Chr. im Feldzug des Tryphon 1. Macc. 13, 20 genannt und nach Jos. *Ant.* 13, 9, 1 von Johannes Hyrkanos zurückgewonnen — das alte *Ἀδωραῖον* 2. Par. 9, 11). Man möchte bei der Erzählung an diese Kämpfe denken. Auch daß der Gott der Adorier Apollo genannt wird, dürfte wohl in spätere Zeit deuten; nach Schürer, *Gesch. d. jüd. Volkes* 2 (1898), 28 ist der Kult dieses Gottes in Palästina auf seleukidischen Einfluß zurückzuführen. Sollte nun auch Mnaseas um 200 v. Chr. der Überlieferer der Erzählung sein, so wäre diese doch wohl nicht als Schildbürgerstreich zu erklären, sondern vielleicht, wie Weinreich vermutet, als Telesmatapraxi. Nimmt man den Talisman weg, so bricht Plage aus, vgl. Weinreich, *Ant. Heilungswunder*, 162 f. 166 (goldener Talisman 165 A. 2). Der Raub des Eselskopfes würde also den Feind wehrlos machen. Auch aus dem Ausdruck *χρυσή κεφαλή* ist ein anderer Schluß zu ziehen, als B. es tut. Die Ps.-Clement. *Recognitionen* 1, 35 berichten vom goldenen Kalb Ex. 32, 4 u. Par.: *cum moraretur Moyses, ipse secundum speciem Apidis, quem coli in Aegypto viderunt, aureum caput vituli*

¹ Prof. Spiegelberg teilt mir mit, daß er nachträglich festgestellt habe, William Groff habe in den *Mémoires de l'Institut égyptien* III (1900) 406 aus der demotischen Schreibung denselben Schluß gezogen, den Fund aber nicht weiter verfolgt. Die eingehende und davon unabhängige Untersuchung wird darum nicht überflüssig sein. — von Lippmann *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie* (1919), 185. 224 führt die Behauptung, daß die Juden einen Eselskopf verehrten, auf einen alexandrinischen Wortwitz *Κρόνος—ὄνος* zurück, der durch die Feier des Sabbats am Tage des Saturn (Kronos) mitveranlaßt sei. Das ist wenig wahrscheinlich.

facientes adoraverunt; vgl. Lactanz, instit. div. 4, 10: *aureum caput bovis, quod vocant Apin, quod eos praecederet, figurarunt*, und Hieronymus in Osee 1, 6: *populus Israel in solitudine fecisse sibi caput vituli* (auch er bezieht sich auf Apis und Mnevis), während z. B. Tertullian, Scorpiace 3, von einer *effigies vituli* (wie Tacitus von der *effigies animalis*) spricht. Das ist doch sicher zu erklären von den ägyptischen Götterbildern aus, die öfters nur aus einem Kopf bestehen, vgl. Ausf. Verzeichnis d. äg. Altertümer Berlin (1894) 216. 222. 232, und mit Gold ausgelegt wurden, ebenda 215. 217 (vgl. auch das *bestiae superficies* bei Tertullian apol. 16). Das „*detraxisse, ἀποσῶραι*“ braucht keineswegs zu bedeuten „er riß (den Kopf des Esels) ab“, sondern kann einfach heißen „er nahm (ihn) fort“. Fassen wir aber auch die Stelle wie B., so ist immer an die theriokephalen ägyptischen Götterbilder zu denken, die bekannten Mischgestalten (wie die gnostische der Genna Marias), die gelegentlich auch aus verschiedenen Materialien bestehen, vgl. Ausf. Verz. 213. 223, manchmal vergoldet, ebenda 230, vgl. Zimmermann, Die äg. Rel. n. d. Darst. der Kirchenschriftsteller (1912) 168. So wird ja auch von Apuleius met. 11 der hunds-köpfige Anubis schwarz mit goldenem Haupt geschildert Erman, Die äg. Religion (1905) 251 (*nunc atra, nunc aurea facie sublimis, attollens canis cervices arduas*). Die Parallele des mittelalt. Bophomet paßt nicht und ist anders zu erklären. Es ergibt sich aus den Varianten zu Ex. 32, 4 weiter, daß Apollonius Molon den Ausdruck *asini caput (ex auro compositum)* nicht notwendig gebraucht haben muß; er kann auch *effigies asini, ὄνον εἰκόν* o. ä. gesagt haben, was Apion im Blick auf die ihm in Alexandrien vor Augen stehenden theriokephalen Götterstatuen genauer mit *ὄνον κεφαλή, asini caput* wiedergab, vielleicht in Erinnerung an die Zabidosgeschichte, die übrigens an einer Gegend haftet, die ägyptischem Einfluß stark unterlag (das nahe Gaza war eine halb-ägyptische Stadt). So liegt es auch von hier aus näher, an ägyptische als an seleukidische Grundlagen der Fabel zu denken. Die seleukidisch eingestellten Schriftsteller hätten wohl eher das Schwein, nicht den Esel gewählt; nach Posidonius bei Diodor 34 fr. 1; Josephus, Ant. 12, 5, 4. 13, 8, 2 opferte Antiochus Epiphanes in Jerusalem das Schwein (*βδέλυγμα ἐρημώσεως* Dan. 11, 31. 1. Macc. 1, 54), nach heidn. Verständnis das heilige Tier der Juden und ihres Gottes. Für Ägypter dagegen lag es nahe, dem verhaßten Volk einen Gott anzudichten, der ihrem Gott der Fremde, des Auslandes vgl. Zimmermann a. a. O. 54 gleich, zumal wenn sein Name an den des Tieres dieses Gottes Seth anklang. Das Eselshaupt als Symbol Seths spielte in der äg. Magie eine Rolle: Erman, Äg. Rel. 220 (über den Esel als dämonisches Tier in der Antike vgl. auch Oikonomos, Athen. Mitt. 51 (1926) 83 ff.). Daß man dabei auf Antiochus Epiphanes zurückgriff wie auf Zabidos oder Zacharias, erklärt sich daraus, daß der syrische König eben in das sonst wohlgehütete Allerheiligste eindrang und damit ein guter Zeuge für das dort vermutete Bild des Gottes sein konnte. Jedenfalls ist von Ägypten aus die dort vermutlich entstandene Fabel leichter zu erklären als anderswoher, auch in der Form, in der sie von dem Idumäer Zabidos erzählt wird.

II. Berichte.

Vedische Religion (1915—1927).¹

Von W. Caland in Utrecht.

Es ist eine bedauernswerte Tatsache, daß die Gelehrten, die über Religionswissenschaft schreiben, so gar wenig die doch so wertvollen Data der altindischen, der vedischen Religion in Betracht ziehen. In einer umfangreichen Arbeit hat nun A. B. Keith eine neue Darstellung der vedischen Religion und Philosophie² gegeben, deren Zweck ist, dieser vernachlässigten Religion ihre richtige Anerkennung und Benutzung von seiten der Religionsforscher zuzuerteilen. Das Buch war schon vor dem Kriege fertig (1910), daher wird man es dem Autor nicht all zu sehr verargen, wenn von den inzwischen erschienenen Publikationen einige seiner Aufmerksamkeit entgangen sind. Im allgemeinen ist diese Arbeit sehr zu loben: der Verfasser verfügt nicht nur über eine gründliche Kenntnis der altindischen Quellen, sondern hat sich auch mit den besten Werken über allgemeine Religionswissenschaft vertraut gemacht. In diesem Buch erweist sich Professor Keith als ein tüchtiger Synthetiker. Freilich sind die Schlüsse, die er z. B. über das Wesen der vedischen Götter macht, nicht überall neu oder überzeugend, aber der Autor weiß seinen Leser durch seine lebhaftere Darstellung stets gefesselt zu halten. Unangenehm dagegen berührt der polemische Grundton; fast alle Ansichten, z. B. der deutschen Vedaforscher, werden abgelehnt mit einem: „*this is clearly wrong*“, „*this is clearly untenable*“, „*it is absurd to suggest*“ usw. Nur Hermann Oldenberg scheint vor dem Richterstuhle Keiths bestehen zu können. Der Autor selber ist allzusehr von der Richtigkeit seiner eigenen Anschauungen überzeugt, die doch auch meistens nur Hypothesen sind, denn überall

¹ Nur die Werke sind hier besprochen worden, die dem Berichterstatter entweder durch die Redaktion des „Archivs“ oder auf andere Weise zugegangen sind.

² The Harvard Oriental Series, Vol. XXXI und XXXII: „*The Religion and Philosophy of the Vedas and Upanisads*“ by A. B. Keith, Cambridge (Mass.), Harvard Univ. Press, 1925.

wo er sagt, dieses oder jenes solle „clearly“ so und so erklärt werden, hat dieses „clearly“ für uns meistens nur den Wert eines „vielleicht“ oder höchstens eines „wahrscheinlich“. Keiths Arbeit unterscheidet sich von allen derartigen Werken besonders dadurch, daß er auch den Ritus nach der Darstellung der Sūtraliteratur mit einbegriffen hat. Leider hat er sich nicht die Mühe gegeben, überall die Quellen nachzuprüfen. Er glaubt z. B. einen Fall von Fetischismus für den Śūlagava-Ritus anzunehmen berechtigt zu sein (S. 69, 197, 270, 364, 365). Nach Keith sollen hier drei Tiere: ein Stier, eine Kuh und ein Kalb den Gott Rudra, seine Gattin und seinen Sohn vorstellen. Diese Darstellung beruht auf einer falschen Deutung des Wortes *āvāhayati* in *Āpastamba* und *Hiraṇyakeśin*; der Ausdruck besagt ja nicht, daß Śūlagava (d. h. Rudra) in sichtbarer Gestalt (als Stier) herbeigeführt wird (das hieße *ānayati*), sondern nur, daß die Gottheit herbeigerufen wird, ähnlich wie das z. B. im Vollmondsopfer geschieht (vgl. u. a. Hillebrandt, Neu- und Vollmondsopfer S. 84). Weder von Totemismus noch von Fetischismus ist hier also die geringste Spur. Daß das neugeborene Kind „beraucht“ werden soll (S. 285, 367, 368), beruht auf einer unrichtigen Übersetzung Oldenbergs. Die Begriffe *vedi* und *uttaravedi* sind bei Keith (S. 325, 326) verwirrt; ebenso herrscht Verwirrung in bezug auf das Dakṣiṇafeuer beim *Varuṇapraghāsa* (S. 265). Man sieht nicht, weshalb das merkwürdige, in *Petronius*, sat. 62, 6 eine so treffende Parallele findende „Umpissen“ des Knechtes (S. 241, 389) als „an idiotic spell“ bezeichnet wird. Daß der Autor doch nicht überall seine Quellen gründlich beherrscht, geht aus manchem Zitat hervor, wenn er z. B. (S. 335) sich zweifelnd ausspricht über die *Extra-Stotras* (das *Pañcaviṃśabrahmaṇa* hätte ihm hier Sicherheit gegeben), oder wenn er (S. 337f.) *Kātyāyana* zitiert statt *Pañcaviṃśa* oder *Ṣaḍviṃśabrahmaṇa*, auf welchen Quellen *Kātyāyana* hier beruht. Die Darstellung verschiedener Teile ist etwas schwach und einseitig: die eintägigen Somaopfer und die mit einem besonderen Wunsche unternommenen unblutigen Opfer werden nur spärlich behandelt, und gerade diese Abschnitte enthalten soviel Interessantes für den Religionshistoriker. Der Leser hätte auch gerne etwas über die so oft erwähnte Opferschnur erfahren mögen, und die Hypothese wäre wenigstens zu erwähnen gewesen, daß die älteren Texte keine Schnur kennen, sondern daß die Ausdrücke *yajñopavitin* und dgl. sich auf die Tracht des Oberkleides beziehen (vgl. z. B. *Indog. Forschungen VI*, Anzeiger S. 74, Z. 8). — Zu den besten Teilen des Buches dürfte man die Darstellung der vedischen Philosophie rechnen; man sieht daraus u. a., daß der Autor von einem Zusammenhang der pythagoreischen Lehrstücke mit altindischen Anschauungen nichts wissen will, ebensowenig wie von einem Einfluß der Lehre über *Vāc* auf die neuplatonische Lehre über *Logos*.

Mit der vedischen Religion im allgemeinen beschäftigt sich eine zweite Arbeit, nämlich die zweite Auflage des so tüchtigen und nützlichen „Die Religion der Veda“ von dem inzwischen leider vorstorbenen Hermann Oldenberg.¹ Da diese Schrift, die neue Bahnen eröffnet hat, insofern hier zum ersten Male in der glücklichsten Weise die philologischen Data des Veda im Lichte der Ethnologie betrachtet wurden, durch die erste Auflage genügend bekannt ist², und die zweite Auflage in der Hauptsache dasselbe wie die erste bietet, braucht über sie hier nichts weiteres gesagt zu werden.

In einem schönen Buche: „*Il pensiero religioso nell' India prima del Buddha*“³ bestrebt sich Carlo Formichi, im Veda „das dynamische Element“ der religiösen Anschauungen vom R̥gveda an bis auf die Upaniṣads hervorzuheben; er bemüht sich „das Gold von den Schlacken zu trennen“. Nach einigen etwas oberflächlichen, unvollständigen und wenig Neues bringenden Betrachtungen über Art und Wesen der vedischen Gottheiten⁴ untersucht der Autor die Hymnen des R̥gveda und des Atharvaveda, welche philosophischen Inhalts sind⁵, und verfolgt die Idee des Monotheismus bis auf die Upaniṣads. Besonders anregend ist die ausführliche Behandlung einiger Hymnen des R̥gveda (namentlich von I. 164 und X. 90) und einiger atharvanischen Lieder.

Eine sehr anregende, aber oft zu Widerspruch veranlassende Abhandlung ist die von J. W. Hauer, „Die Anfänge der Yogapraxis im alten Indien, eine Untersuchung über die Wurzeln der indischen Mystik nach R̥gveda und Atharvaveda“.⁶ Ausgehend von dem Standpunkt der späteren Yogapraxis bekommen wir zwar durch Hauers Ausführungen, die durch zahlreiche Parallelen aus den Ansichten der Primitiven gestützt werden, eine richtigere Einsicht in manches Lied des R̥g- und Atharvaveda, aber man kann sich der Erwägung nicht erwehren, daß der Autor von seinen leitenden Gedanken allzusehr voreingenommen ist; so scheint z. B. in das „Sitzen“ viel mehr von ihm hineininterpretiert zu werden als billig erscheint (S. 21); das Stammeln (S. 76) des Dikṣita steht doch doch nicht so fest wie er meint. Solange nicht das Wesen der Vṛātyas eine genügende Erklärung auch im Zusammenhang mit den Vṛātyastomas erhält, scheint ein „non liquet“ über das bezügliche Atharvanlied em-

¹ Stuttgart und Berlin 1917, Cotta.

² Vgl. die Selbstanzeige Oldenbergs in den *G. G. A.* 1917, Nr. 6.

³ Bologna, N. Zanichelli Editore. 1925.

⁴ Auf S. 35, Z. 4 soll „*germanico*“ wohl durch „*Ittico*“ ersetzt werden.

⁵ Daß im Puruṣasūkta (S. 81) auf die magischen Hymnen des Atharvaveda angespielt wird, ist zu bezweifeln.

⁶ Stuttgart 1921, Kohlhammer (Tübinger Dissertation).

pfehlenswert zu sein.¹ In der im allgemeinen sehr verlockenden Behandlung und Erklärung des Liedes vom Brahmācārin (S. 81 ff.) scheint mir Vs. 12 gegen des Autors Erklärung zu sprechen, da ja gerade die Keuschheit als eine der hervorragendsten Observanzen des Brahmācārin gilt. Daß das Lied R̥s. X. 16 (s. p. 104 ff.), welches allgemein für ein Totenlied gilt, ebenfalls auf den Geweihten gehen soll, scheint mir doch noch immer zweifelhaft. Jedenfalls zeugt aber die Arbeit von tiefer Einsicht in die Probleme.

Eine umfangreiche Monographie über das Wesen des Gottes Rudra-Siva verdanken wir E. Arbman.² Während die Mehrheit der Gelehrten Rudra bis jetzt als einen Sturmgott auffaßte, soll er nach Arbman für einen Totengott zu halten sein³: er meint, daß man in der später-vedischen Rudra-Vorstellung das eigentliche Wesen des Gottes reiner erblicken kann, als in der, der Zeit nach älteren, des R̥gveda. Einer seiner Gründe ist das Epitheton des Rudra: „Tryambaka“, welches Arbman als „drei Mütter habend“ auffaßt; in diesen Müttern sollen die aus der späteren Zeit bekannten weiblichen Dämonen zu erblicken sein. Es ist aber eine Tatsache, daß sich nicht mit Sicherheit sagen läßt, ob das Wort *tryambaka* wirklich diese Bedeutung gehabt habe. Der Autor leugnet mit vollstem Rechte (S. 110 ff.), daß die Sūtras den Gott (und seine Gemahlin und seinen Sohn) als Rinder vorstellen, er meint aber, daß sowohl die Stellen bei Āpastamba als bei Hiranyakeśin auf Götterbilder deuten. Ich kann ihm hierin nicht folgen, die falsche Vorstellung beruht offenbar auch hier wie bei Keith auf einer unrichtigen Interpretation (vgl. oben S. 284).⁴

Eine etwas kurze aber im großen Ganzen richtige und angenehm lesbare Darstellung der vedischen Religion liefert H. von Glasenapp.⁵ Die Arbeit ist „*up to date*“, da man hier auch die merkwürdigen, auf Zusammenhang mit sumerischen Denkmälern deutenden Funde von Mohenjodaro und Harappa ausführlich besprochen findet. Der Autor sieht vorläufig — wie es richtig ist — von Schlüssen ab. Noch immer spukt

¹ (Von Hauer erscheint demnächst ein großes Werk über die Vrātyas im gleichen Verlage. *Wch.*)

² E. Arbman *Rudra; Untersuchungen zum altindischen Glauben und Kultus*. Uppsala 1922, Akad. Buchh.

³ Auch H. Güntert *Der Arische Weltkönig und Heiland* (1923) erklärt Rudra für den eigentlichen vedischen Todesgott (S. 198).

⁴ Falsch ist ebenfalls die Vorstellung (S. 108), daß man die Götterbilder die Opferruhe berühren läßt. Der Text hat *upasparśayati*, wozu *apa* als Objekt zu denken ist. Das Berühren von Wasser von seiten der Gottheiten besteht einfach darin, daß man die Formel *upasparśatu śulagavaḥ* usw. hersagt.

⁵ *Brahma und Buddha, die Religionen Indiens in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Berlin 1926, Deutsche Buchgemeinschaft.

auch hier (S. 149) die unrichtige Vorstellung, daß die *Āraṇyakas* Waldbücher seien, weil sie von den Waldeinsiedlern studiert werden sollen. Die starke Seite des Buches liegt mehr in der Beschreibung des Hinduismus, des Jainismus und des Buddhismus. Ausführlich hatte derselbe Autor schon früher den Hinduismus beschrieben¹; auch in diesem nützlichen Werke wird eine gedrängte Darstellung der vedischen Religion gegeben.²

Ehe über die Veden im einzelnen berichtet wird, mögen einige kürzere Monographien allgemeiner und besonderer Art erwähnt werden. In seiner meisterhaften Schrift: „Vorwissenschaftliche Wissenschaft, die Weltanschauung der Brāhmaṇatexte“³ hat H. Oldenberg in vier Kapiteln klargelegt, welche Vorstellungen die Verfasser der Brāhmaṇatexte über das Wesen der Götter und der Dinge hatten, wie sie sich den Zusammenhang von allem, was geschieht, gedacht haben, welche ethischen Anschauungen in diesen Büchern angetroffen werden und wie die Verfasser dieser Texte dachten und rasonnierten.

Derselbe, zu früh hingeschiedene Autor hat in einem „Beitrag zur Religion und Mythologie des Veda“⁴ mehrere Fragen aus diesem Gebiete behandelt; insbesondere mache ich auf den letzten Aufsatz (*Āraṇyaka*) aufmerksam, wo ein für allemal mit der irrigen Anschauung, die doch leider noch manchmal auftaucht, aufgeräumt wird, daß diese Bücher dazu bestimmt gewesen wären, von den Waldeinsiedlern studiert zu werden. Oldenberg hat nun klargelegt, weshalb die *Āraṇyakatexte* so mystisch und deren Studium so gefährlich war. — Eine dritte hier zu erwähnende Abhandlung ist die über die Gottheit *Dhiṣaṇā*⁵, eine Gottheit, deren Wesen bis jetzt dunkel war. Überzeugend legt Johansson klar, daß dieses Wort ursprünglich der Name einer Gottheit oder einer göttlichen Funktion war, welche Göttern und Menschen Reichtum und Wohlfahrt spendete: eine verpersönlichte vegetativ-generative Kraft. Eine ihrer Manifestationen ist die Erde, und das Wort *dhiṣaṇā* selber ist etymologisch mit altnordisch *disen* (a. ir. *disir*) verwandt. — In einer anregenden Abhandlung: „Der Nachtweg der Sonne nach vedischer An-

¹ *Der Hinduismus, Religion und Gesellschaft im heutigen Indien*. München 1923, Kurt Wolff Verlag.

² Auch H. Glasenapps populäre, aber doch gründliche Beschreibung der altindischen Literatur sei hier erwähnt, die in dem *Handbuch der Literaturwissenschaft*, Lief. 63, 66, 67 vorliegt.

³ Göttingen 1919, Vandenhoeck und Ruprecht.

⁴ *Nachr. der K. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl.* 1915. Heft 2 und 3 (1915).

⁵ K. F. Johansson *Über die altindische Göttin Dhiṣaṇā und Verwandtes*. Uppsala 1919, Akad. Buchh.

schauung“¹ ist es dem Autor, E. Sieg, der von einer schon lange vorher von Weber und Speyer gemachten Bemerkung ausgeht, gelungen, sehr viele R̥gveda- und Atharvavedaverse besser zu erklären, als es bis jetzt geschehen war. In den ältesten Vedatexten gilt nämlich die Ansicht, daß die Sonne zwei Seiten, eine lichtende und eine dunkle habe; wenn die Sonne im Osten aufgeht, kehrt sie der Erde ihre lichtende Seite zu; dadurch werden über Tag die Sterne nicht erblickt. Im Westen angelangt, dreht sich die Sonne um und geht dieselbe Bahn entlang nach Osten zurück; daher sind nachts die Sterne sichtbar und ist die Erde im Dunkel gehüllt.

Was die einzelnen Veden und an erster Stelle den R̥gveda angeht, wer war unter den jetzt lebenden Forschern durch seine vorhergehenden Studien eher dazu berufen, uns endlich eine neue Übersetzung dieser Samhitā zu liefern als Karl Geldner?² Die von ihm unternommene Arbeit ist überaus schwierig und wird kaum jedermann ganz zufriedenstellen, da es hier natürlich einen großen Spielraum für subjektive Ansichten gibt. Möge es dem berühmten Vedisten gegeben sein, die Arbeit zu Ende zu führen. Was man in diesem 1. Teile vermißt, ist eine richtige Einleitung zum R̥gveda; er gibt nur ein Begleitwort!

An dieser Stelle darf der Suparṇādhyaṃya, dessen Inhalt ja doch dem R̥gveda am nächsten steht, erwähnt werden, welcher aufs neue in kritischer Gestalt von J. Charpentier mit Übersetzung herausgegeben ist.³ Voran geht eine ausführliche Einleitung, in welcher u. a. (ob mit Recht?) die Ākhyānatheorie Oldenbergs abgelehnt wird. Dem eigentlichen Text folgt eine Menge lesenswerter Betrachtungen, wichtig für die Kenntnis der Sagen im allgemeinen.⁴

Die Übersetzung der zwei auf uns gekommenen, zum R̥gveda gehörigen Brāhmaṇatexte, des Aitareya- und Kauṣītakibrāhmaṇa, kann am bequemsten zusammen mit der Übersetzung der Taittirīyasamhitā, eines Buches, das zum größten Teile ebenfalls ein Brāhmaṇa ist, besprochen

¹ *Nachr. der K. Ges. der Wiss zu Göttingen, Phil.-hist. Kl.* 1913.

² *Der R̥gveda, übersetzt und erläutert von K. F. Geldner.* Göttingen 1923. (Erster Teil.) Vandenhoek u. Ruprecht.

³ J. Charpentier *Die Suparṇasage.* Uppsala und Leipzig 1922, Akad. Buchh.

⁴ Ein paar Bemerkungen seien mir erlaubt. In MS. III. 7. 3 (S. 157 bei Charpentier) ist zu lesen: *tām . . . sāmī gandharvō . . . amuṣṇāt*: „Ihn raubte halbwegs der G.“; S. 156, Z. 4 v. u.: „in der Welt der Triṣṭubh“ ist sinnlos. Die Erklärung der Worte (S. 333) *yāvān evāsyātmā* usw. aus welchen hervorgehen soll, daß die Bohne so groß ist wie „das Selbst des Menschen“ ist falsch. Im Texte selber ist IX. 4 *abhiyatpratīkam* wohl als Zusammensetzung zu lesen („mit angreifender Front“); I. 2 ist *kadrāvāhutibhir* zu lesen, mit unregelmäßigem Sandhi für *kadrāvā ūhu*. Ist ib. 3 *grhānanau* richtig? Ich zweifle daran; in III. 4 ist *siām* eine mißliche Schreibweise! Der Sandhi von IV. 5 *kadrūṃ saputrām* ist unmöglich!

werden. Bis jetzt war nur ein einziges Spezimen dieser Literaturgattung in Übersetzung zugänglich, nämlich das umfangreiche Śatapathabrāhmaṇa in Eggelings meistens so tüchtiger, viel benutzter, mit ausführlichen Einleitungen und erklärenden Noten versehener Übersetzung in den *Sacred Books of the East*. Seit den letzten Jahren hat nun A. B. Keith die Nicht-Sanskritisten instandgesetzt, in englischer Übersetzung von drei weiteren Brāhmaṇas Kenntnis zu nehmen.¹ Durch diese beiden Arbeiten sind auch den Nichtfachgelehrten drei wichtige Quellen des altindischen Opferwesens erschlossen worden. Beiden Arbeiten gehen ausführliche Einleitungen voran, die eine Fülle von Wissenswertem enthalten, sei es auch, daß man sich mit Keiths Schlußfolgerungen, besonders über das relative Alter dieser Werke, nicht immer einverstanden erklären kann. Zu solchen Konklusionen ist die Zeit noch nicht reif. Obschon der Bearbeiter dieser drei Texte, wie mir scheint, ein besserer Synthetiker als Analytiker ist, ließe sich doch über die Übersetzungen viel Gutes sagen. Oft aber wird der Leser enttäuscht werden, wenn er bemerkt, daß er von der englischen Übersetzung an mancher Stelle ebensowenig begreift, wie er, der Sprache des Originals unkundig, von dem Sanskrit begreifen würde. Von nicht wenigen Sätzen könnte man mit einem bei Keith beliebten Ausdruck sagen: „*this is sheer nonsense!*“ Zum Teil hat dies seinen Grund darin, daß der Übersetzer zu kurz gewesen ist und es nicht erstrebt hat, durch die nötigen Erläuterungen den Sinn des Textes seinem Leser näherzubringen. Auch hat er leider gar zu viele Übersetzungsfehler gemacht, besonders in dem Taittiriyatexte; um die Übersetzung der Rgvedabrāhmaṇas, obschon auch diese weit entfernt ist, fehlerfrei zu sein, steht es viel besser.²

Was den Sāmaveda angeht, so ist eine vollständige Ausgabe des so hochwertigen Jaiminiyabrāhmaṇa längst ein Desideratum. Da aber die Handschriften nicht zureichend waren, um das Ganze herauszugeben (inzwischen hat man in Baroda neue Bruchstücke des Brāhmaṇa entdeckt), unternahm es der Autor dieses Berichtes, wenigstens eine Aus-

¹ „*The Veda of the black Yajus school, entitled Taittirīya-Saṃhitā*“, translated by A. B. Keith, Cambridge (Mass.) 1914. Vol. 18 und 19 der *Harvard Oriental Series*. — „*Rigvedabrāhmaṇas*“, translated from the original Sanskrit by A. B. Keith, Cambridge (Mass.) 1920. Vol. 25 der *Harvard Oriental Series*.

² Meinen Bedenken gegen die Übers. der TS. habe ich anderswo (s. *Acta Orientalia* II, S. 22 ff.) Ausdruck gegeben. Hier mache ich auf einige grobe Fehler in der Übers. der Rgvedabrāhmaṇas aufmerksam. „*Hariscandra . . . was the son of a king*“ (l. „*was a king without sons*“) p. 299; „*he carried it to*“ (l. „*he poured it into*“) p. 305; ähnlicher Fehler p. 351: „*he brings up*“; von *anucchindan* „*the sense*“ ist nicht „*as rendered*“ (ib.); fehlerhaft und sinnlos ist p. 375: „*the fathers are svistakṛts*“; die Übers. von Kauṣ. br. V. 2 strotzt von Fehlern; ebenso der Anfang von XXVII. 1.

wahl aus diesem Texte mit deutscher Übersetzung zu veröffentlichen.¹ Das zu dieser Śākhā gehörende Ḡṛhyasūtra wurde aufs neue, aber jetzt mit englischer Übersetzung herausgegeben.²

Eine große Bereicherung erfuhr der Yajurveda. Weiland Professor Eggeling hatte seit langem die Absicht gehegt, die Rezension des Śatapathabrāhmaṇa nach der Kāṇvaschule in Auszügen bekanntzumachen. Der Verfasser dieses Berichtes, dem Eggeling alle seine Materialien in liberalster Weise überließ, hat es unternommen, diesen Text zu publizieren. Er war schon vor dem Kriege druckfertig, ist aber erst, und zwar vorläufig nur der 1. Teil, 1926 zur Ausgabe gelangt.³ Die ausführliche Einleitung bespricht die grammatischen und stilistischen Eigentümlichkeiten dieses Textes und dessen Verhältnis zu den verwandten Texten. Für das richtige Verständnis der Schwesterrezension der Mādhyaṇīna ist diese, jetzt wenigstens teilweise erschlossene Quelle von größter Bedeutung.

Von den zur Taittirīya Śākhā gehörigen Sūtras liegt endlich das Baudhāyana śrautasūtra vollständig vor. Aus dem Ḡṛhyasūtra, das unter dem Namen des Baudhāyana geht, und zwar aus dessen Paṛiśiṣṭa, hat P. Harting einige Capita in Text und Übersetzung mitgeteilt⁴, deren Inhalt sozusagen das verbindende Glied zwischen Vedismus (Brāhmanismus) und Hinduismus bildet. Hier wird z. B. die Pūjā verschiedener Gottheiten ausführlich dargestellt, der Ritus der Durgā, die Verehrung des Vināyaka usw. — Eine Quelle der Religionswissenschaft ist zugänglich gemacht durch die Übersetzung des dem Āpastamba zugeschriebenen Śrautasūtra, von welcher jetzt zwei Teile vorliegen.⁵ Der dritte und letzte Teil ist schon lange druckfertig und wird, wie man hoffen darf, bald erscheinen. — Zur Taittirīyaśākhā gehörig ist das Ḡṛhyasūtra der Vaikhānasa, das, beinahe unzugänglich und bald vergriffen, in Granthadruk zu Kumbakonam 1914 gedruckt wurde und jetzt in der Bibliotheca Indica in Calcutta kritisch herausgegeben ist.⁶ In einer beson-

¹ *Das Jaiminīyabrāhmaṇa in Auswahl, Text, Übers. und Indices* von W. Caland, (*Verh. der K. Akad. van Wet. te Amsterdam*, Afd. Lett. Dl. I, nieuwe R., Dl. XIX no. 4) 1919.

² *The Jaiminīyagrhyasūtra belonging to the Sāmaveda*, ed. by W. Caland, publ. by Banarsi Dass, Lahore 1922.

³ *The Śatapathabrāhmaṇa in the Kāṇvīya recension* ed. by W. Caland, vol. I. publ. by Banarsi Dass, Lahore 1926.

⁴ *Selections from the Baudhāyana-grhyaparīśiṣṭa*, Amersfoort 1922.

⁵ *Das Śrautasūtra des Āpastamba*, 1.—7. Buch, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1921; 8.—15. Buch, *Verh. der Kon. Ak. van Wet.*, N. Reeks, dl. XXIV. 2, 1924.

⁶ *Vaikhānasaśmārtasūtram, the domestic rubs of the Vaikhānasa school belonging to the Black Yajurveda*, by W. Caland, Calcutta 1927, publ. by the Asiatic Soc. of Bengal.

deren Abhandlung¹ wird etwas über diesen zwar späteren, aber dennoch für die Literaturgeschichte und die Kenntnis der Riten nicht minder wichtigen Text mitgeteilt, dessen Autor vielleicht ein Tamile von Geburt war. Besonders verdient der Abschnitt, wo der Weg des Todes beschrieben wird, und derjenige, in welchem über „Totenhochzeit“ gehandelt wird, Beachtung. Eine englische Übersetzung dieses Werkes (nämlich des Vaikhānasasmārtasūtra, d. h. Gr̥hya- und Dharmasūtra) befindet sich zu Calcutta unter der Presse. So wartet nur noch das Vaikhānasa Śrautasūtra der Veröffentlichung. — Bis vor wenigen Jahren war von einem anderen zur Taittirīyaśākhā gerechneten Sūtra nur der Name, und nicht einmal dieser stand fest, bekannt. Den Paṇḍits zu Madras ist zuerst ein Kommentar zum Śrautasūtra der Vādhūlas in die Hände gefallen, und später haben sie erfreulicherweise auch den Text des Sūtra selber entdeckt. Da dieser aber in einer einzigen Handschrift vorliegt, kann leider das Ganze vorläufig nicht herausgegeben werden. In den Acta Orientalia aber findet man, von der Hand des Berichterstatters, verschiedene Mitteilungen über und aus diesem Texte.² Art und Sprache dieses Werkes erweisen, daß es nicht zu den jüngeren, sondern zu den älteren Sūtras zu rechnen ist. Ein Unikum dabei ist, daß zum Sūtra ein absonderliches Brāhmaṇa gehört, Anvākhyāna genannt, das sehr merkwürdig ist.

Wie viele vedische Texte uns abhandengekommen und verlorengegangen sind, kann man zum größten Teile nur vermuten. Doch darf man hoffen, daß, ebenso wie das Vādhūlasūtra zutage gefördert ist, auch mehrere Texte der Kāṭhas noch irgendwo in Indien in Privatbibliotheken vorhanden sind. Man weiß, daß L. von Schroeder das Kāṭhaka herausgegeben hat. Der von ihm publizierte Text ist aber nur ein Teil der Bücher der Kāṭhas; es liegen von diesen auch Fragmente des Āraṇyaka vor und in einer Abhandlung: „Brāhmaṇa- en Sūtra-aanwinsten“³ hat der Verfasser dieses Berichtes mehrere unbekannte Brāhmaṇatexte der Kāṭhas mitgeteilt, u. a. ein Brāhmaṇa zur Gründung der sakralen Feuer und ein anderes, in welchem die bis jetzt nur aus dem Epos bekannte Quirlung des Ozeans erwähnt wird. Ein anderer Text der Kāṭhas, der nur aus Handschriften bekannt war, ist endlich auch den Fachgenossen zugänglich gemacht, da nun auch das Gr̥hyasūtra dieser Schule publi-

¹ *Over het Vaikhānasasūtra in Meded. der Kon. Ak. van Wet. Afd. Lett. Dl. 61, Serie A, no. 8 (1926).*

² *Acta Orientalia* ediderunt Societates Orientales Batava Danica Norvegica, vol. I p. 1 ff.; vol. II p. 142 ff.; vol. IV p. 1 ff.; eine 4. Mitteilung ist unter der Presse.

³ *In Versl. en Meded. der Kon. Akad. van Wetensch. Afd. Lett., 5^e Reeks, Dl. 4, p. 466 ff. (1920).*

ziert worden ist.¹ Zwischen diesem Texte und dem von Knauer edierten Mānagr̥hasūtra besteht ein enges Verhältnis, dessen Art noch zu untersuchen ist. Diesem Kāthakagr̥hasūtra ist eigentümlich, daß es eine absonderliche Mantrasammlung voraussetzt, die aber als Ganzes nicht mehr vorhanden zu sein scheint. Wir haben hier also dieselbe Sachlage wie beim Gobhilar̥hasūtra, welches die Mantrasamhitā, wie beim Āpastambagr̥hasūtra, welches den Mantrapāṭha, und wie beim Vaikhānasagr̥hasūtra, welches die Vaikhānasiya-mantrasamhitā neben sich hat. In einem Appendix werden mehrere Abschnitte dieser Mantrasammlung mitgeteilt; der merkwürdigste ist der Sarasvatyanuvāka (S. 292), ein so gut wie unbekanntes Lied, das bestimmt war, bei der Heiratszeremonie hergesagt zu werden. Es ist wahrscheinlich, daß dieses schwierige Lied (worüber man die vierte Mitteilung über das Vādhulasūtra no. 47 vergleichen möge) durchgehends „à double entente“ zu verstehen ist.

Jedermann der sich mit dem Veda beschäftigt, weiß, wie wichtig das Mānavaśrautasūtra ist. Bisher war von weiland Fr. Knauer nur ein großer Teil publiziert; im Jahre 1921 hat Frl. Dr. J. M. van Gelder eine Fortsetzung der Knauerschen Arbeit unternommen, indem sie das Cayanabuch herausgegeben hat.² In dem Vorwort wird u. a. auf das Verhältnis zwischen diesem Sūtra und dem Āpastambīyasūtra näher eingegangen, ohne daß ein positives Ergebnis dieser schwierigen und komplizierten Frage erreicht wird.

Der letzte Zuwachs zu unserer Kenntnis der Sūtraliteratur ist das Vārāhagr̥hasūtra.³ Wahrscheinlich ist dieses Sūtra identisch mit dem Maitrāyaṇīyasūtra; die Vārāhas bilden eine Unterschule der Maitrāyaṇīyāśākhā. Das nähere Verhältnis dieses Gr̥hasūtra zu dem uns bekannten Mānavamaitrāyaṇīyatexte muß noch untersucht werden, und das wird nur dann gründlich geschehen können, wenn auch das Vārāhaśrautasūtra, von welchem gleichfalls Handschriften zum Vorschein gekommen sind, uns vorliegen wird.

Was endlich den vierten Veda, den Atharvaveda angeht, auch hier gibt es Erfreuliches zu erwähnen. Von der längst vergriffenen Ausgabe der Atharvavedasamhitā nach der Rezension der Śaunakas ist eine zweite verbesserte Ausgabe von Dr. Max Lindenau besorgt worden.⁴ Auch

¹ „The Kāthakagr̥hasūtra with extracts from three commentaries, an appendix and indexes“, edited by W. Caland, Lahore 1925, published by the Research Dep. D. A. V. College.

² J. M. van Gelder *Mānavaśrautasūtram, cayanam. Opbouw van het hoogaltaar naar de overlevering der Mānavas* (Utrechter Doktordissertation).

³ *Vārāhagr̥hasūtra*, ed. by R. Sāmaśāstry, Baroda, 1921 (*Gaekwad's Oriental series*, no. XVIII).

⁴ Berlin 1924. Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung.

das Gopathabrähmaṇa, das man früher nur aus der minderwertigen Ausgabe der Bibliotheca Indica kannte, ist 1919 durch Bemühung von Frl. Dr. D. Gaastra in zweiter verbesserter Ausgabe erschienen.¹ Leider bleibt auch so der Text, der schlecht überliefert ist, noch vielfach dunkel. In der Einleitung kommt u. a. auch die Frage zur Behandlung, ob das Gopathabrähmaṇa ursprünglich zu der Schule der Śaunakas oder zu der der Paippalādas gehört habe; das Wahrscheinlichere ist das letzte. — Von der Paippalādarezension der Atharvasaṃhitā, die nur in der einzigen Tübinger Śāradahandschrift vorliegt, sind nunmehr in dem Journal of the American Oriental Society auch die Bücher IV (J. A. O. S. 35), V (ib. 37), VII (ib. 40), VIII (ib. 41), IX (ib. 42), X (ib. 43), XI (ib. 44) und XII (ib. 46) in Transkription und mit kritischen Noten veröffentlicht von L. C. Barret. Es gibt hier eine Menge unbekannter Lieder, die ihrer Bearbeitung harren.

Ein für das Studium der gesamten Brähmaṇas sehr nützlich, ja unentbehrliches Werk ist der Vaidika Kośa, zusammengestellt von Rajahamaṣa.² Diese Arbeit umfaßt eine aus fast allen bekannten Brähmaṇas³ zusammengetragene Konkordanz, „*comprising the etymologies, meaning of Vedic words, attributes of different devatās*“ usw. Zur Auffindung von Parallelstellen ist dieses Buch ein unschätzbares Hilfsmittel, das dem Vedaforscher vieles Nachsuchen erspart.

Auch auf dem Gebiete der Upaniṣads ist rege Arbeit wahrzunehmen. Alfred Hillebrandt verdanken wir eine schöne Auswahl aus Brähmaṇas und Upaniṣads.⁴ Die Behandlung der Kāṭha-Upaniṣad scheint mir am wenigsten gelungen zu sein. Über die Erklärung und Komposition dieser berühmten Upaniṣad handelt ausführlich auch B. Faddegon.⁵ — Eine wichtige Entdeckung auf dem Gebiete der Upaniṣads ist von Prof. S. K. Belvarkar gemacht; in der Adyar Library hat man nämlich den Originaltext von vier Upaniṣads gefunden, die bis jetzt nur aus der lateinischen Übersetzung von Anquetil du Perron bekannt waren: 1. baṣkalamantropaniṣad (s. Deussen, Sechzig Upaniṣads des Veda, S. 838: „Baschkl“); 2. chāgaleya upaniṣad (bei Deussen S. 844: „Tschhakli“); 3. ārṣeya upaniṣad (bei Deussen S. 853: „Ark'hi“), und 4. śaunaka upaniṣad (bei Deussen S. 867: „Schavank“). Text und Übersetzung dieser

¹ *Das Gopathabrähmaṇa*. Hrsg. v. Dr. Dieuke Gaastra. Leiden 1919, Brill.

² *Vedic Kośa*, vol. I, Lahore 1923; publ. by the Research Dep. of Dāyānand Anglo-vedic college.

³ Kāṭh. und MS. sind leider nicht verarbeitet. Doch wird vielleicht noch ein zweiter Teil erscheinen.

⁴ „*Religiöse Stimmen der Völker, Die Religion des alten Indien*“. Jena 1921, Diederichs.

⁵ „*De interpretatie der Kāṭhaka-upaniṣad*“ (*Meded. der Kon. Ak. van Wet Afd. Lett.*, Dl. 55, Serie A, no. 1) 1923.

vier Upaniṣads finden sich in: „Proceedings and Transactions of the third oriental conference“, Madras, 1924, S. 17—40.

Der komplizierten Frage, weshalb in Indien die Kuh so heilig gehalten wird, hat Fr. Dr. M. A. Muusses eine umfassende Monographie gewidmet.¹ Die Untersuchung beginnt mit den Veden, aus welchen einige wichtige Stücke (besonders Maitr. Samh. IV. 2) ausführlich besprochen werden. Dann wird alles, was in den Sūtras über die Kuh handelt, eingehend erörtert (mit der Darstellung, die Dr. M. auf S. 56 von dem Śūlagava gibt, kann ich mich nicht immer einverstanden erklären), und die Möglichkeit erwähnt, daß einige Gebräuche, u. a. die Umlegekuh bei der Leichenfeier, den Aboiginern entlehnt seien und eine Spur von Totemismus enthalten. Dankenswert ist Kap. III, wo die Berichte und Anschauungen der europäischen Berichtersteller des 16. und 17. Jahrhunderts zusammengestellt werden. In dem Schlußkapitel werden die möglichen Gründe dieser komplexen Sache behandelt.

Obschon zwischen Veden und Purānas ein weiter Entwicklungsweg liegt, so ist doch der Totenritus schließlich auf vedischen Texten gegründet. Deshalb möge zum Schluß die Arbeit von E. Abegg² hier noch erwähnt werden, die eine auch für den Religionshistoriker wichtige Darstellung der Totengebräuche enthält, wie sie uns im Garuḍapurāna vorliegen.

¹ *Koekultus by de Hindoes*. Purmerend, J. Muusses, 1920 (Utrechter Doktor-dissertation).

² *Der Pretakalpa des Garuḍapurāna*, Berlin und Leipzig 1921, Walter de Gruyter & Co.

Literatur des Judentums.

Von Oscar Holtzmann in Gießen.

Das biblische „Judentum, Geschichtsschreibung, Prophetie und Gesetzgebung nach dem Exil“ behandelt in den Göttinger „Schriften des Alten Testaments, in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt“ 2. Abteilung, 3. Band, D. Max Haller, a. o. Prof. in Bern, zweite verm. u. verb. Aufl. 1925, 24* u. 363 S. Seine genaue, fleißige Arbeit beginnt mit einer recht ausführlichen Einleitung, in der besonders Teil II: Das Judentum zur Zeit seiner Entstehung (S. 13*—24*) eine klare Zusammenstellung bietet. Bedauerlich ist nur die scheinbar jedes Verständnis von vornherein ausschließende Bemerkung S. 13*: „Ihn (den Juden) kennen, heißt nicht zugleich ihn verstehen! Heute noch wie vor zwei Jahrtausenden ist der Jude der Angehörige eines fremden, asiatischen Volkes, dessen Art zu denken und zu empfinden uns in allen Stücken fremd ist, wie auch unsere Art ihm immer fremd bleibt.“ Wenn das wahr wäre, mußte Haller von seiner Aufgabe abstehen. Aber tatsächlich versteht er die von ihm ausgelegten jüdischen Schriften recht wohl: Esra, Nehemia, Deutero- und Tritojesaja, Joel, Haggai, Sacharja, Maleachi, Priesterschrift, Habakuk, Esther, Daniel, Chronik und die Urkunden von Jeb (Elephantine). Freilich ist durch diese heiligen Schriften des Judentums nach S. 14* auch wieder „die ganze christliche Gedankenwelt mit jüdischem Geist durchsetzt worden“. Im einzelnen wird das jüdische Proselytentum zu gering eingeschätzt (S. 20* vgl. S. 132). Wenn es S. 21* heißt, die Erwartung des Gerichts über die Völker bilde den Kern der Religion des Judentums, und S. 24*: „Die unverwüstliche Zukunftsfreudigkeit, gegründet auf eine große Geschichte und einen großen Gott — war das Beste, was das Judentum — dem Christentum mit auf den Weg zu geben hatte“, so ist vergessen, daß „Recht, Barmherzigkeit und Treue“ die Eigenschaften und Forderungen dieses Gottes im Unterschied von allen Göttern der Heiden mindestens seit den Propheten der assyrischen Zeit, Amos, Hosea, Micha, gewesen sind. Dem Ahuramazda Zarathustras fehlt die innige Liebe, die Jahve mit seinem Volk verbindet. Haller bietet durchweg gute geschichtliche Erklärungen der einzelnen biblischen Ab-

schnitte, ab und zu sehr breit. Z. B. erzählt er den Inhalt von Esther mit aller Ausführlichkeit, nachdem er den Text vorausgestellt hat. Überrascht wird man, wenn nach S. 138 nur selten ein Ruf zur Umkehr sich in die Sprüche der alten Propheten eingestreut finden soll. Hingewiesen wird auf Am. 5 4 ff., Jes. 1 10–17; aber Amos, Hosea, Jesaja sind doch in allererster Linie Bußprediger. Sehr unwahrscheinlich sagt S. 218, daß die Priesterschrift über die heilige Lade Kunde von Augenzeugen gehabt habe. Denn die Kerube Salomos waren aus Olive geschnitzt und fünf Meter hoch, standen also keineswegs als Zierat auf dem Deckel der Bundeslade. Schief ist auch die Bemerkung S. 298, daß der Verfasser des Danielbuches für das Babylonierreich offenbar eine Vorliebe habe. Er teilt die überkommene Anschauung von der dauernden Verschlechterung der Welt (Gold, Silber, Erz, Eisen); aber seine Gedanken reichen nicht über Nebukadnezars Reich zurück; Nebukadnezar muß bei ihm Gras fressen, auch wenn er das goldene Haupt ist.

Eine sehr nützliche kleine Arbeit bietet **R. B. Y. Scott**: *The expectation of Elijah* (Abdruck aus *The Canadian Journal of Religious Thought*) Toronto 73 Queens Park 1926 (13 S.). Es ist eine Zusammenstellung sämtlicher Überlieferungen dieser zuerst Mal. 4 5, 6 ausgesprochenen Erwartung, in der aus dem Versöhner der Familien sehr rasch der Versöhner und Erneuerer Israels, dann der Bringer der Auferstehung wird, von dem man nicht sicher weiß, ob er vor oder mit dem Messias kommt, und über den mancherlei Fabeln umlaufen. Die Stellen der Evangelien sind ohne Rücksicht auf die Evangelienkritik behandelt und sagen deshalb dem Verfasser weniger, als sonst möglich wäre.

Nicht recht hierher gehört das Buch von **David Baron**: *The history of Israel, its spiritual significance. A series of connected expositions.* London 12 Paternoster Buildings, Morgan-Scott L^{ted} (ohne Jahresangabe; VIII u. 310 S.). Es ist eine erbauliche Auslegung von Dtn. 32 (das Lied wird trotz Drivers Einwänden Mose zugeschrieben, da Gott die Zukunft offenbaren kann), Ps. 105. 106 und Jes. 51. Der Verfasser hat ähnliche Arbeiten über alttestamentliche Stoffe und andere über die Judenfrage veröffentlicht; er führt S. 1 eine Stelle aus Siphre hebräisch an und beruft sich auch auf Bachja ibn Pekuda: *Chobot ha lebaboth*; späterhin begegnet solche Gelehrsamkeit nicht mehr. Aber Baron versichert, im Text überall dem Hebräischen gefolgt zu sein, wenn er auch jedesmal den Wortlaut der amerikanischen Standard edition vorausschickt. Das bewährt er denn auch durch häufige Beziehung auf das Hebräische. Leitender Gesichtspunkt ist die Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte Israels.

Ein schönes und lehrreiches Buch bietet **W. O. E. Oesterley D. D.**: *The Jewish Background of the Christian Liturgy*, Oxford, Claren-

don Press 1925 (243 S.). Nach einer Besprechung der Quellen wird der Versuch gemacht, die vorchristlichen Bestandteile der jüdischen Liturgie zu erkennen, nämlich Schriftlesung und Schrifterklärung, Bekenntnis (Höre, Israel) und die dazu gehörigen, aber ursprünglich viel kürzeren Gebete, dann die Synagogengebete im allgemeinen, besonders Achtzehngebet, Keduschah (= *קדוּשָׁה*), Alenu (Übernahme des Joches des Gottesreiches); ferner Amen, Kaddisch (Heiligung des Gottesnamens, Bitte um Gottes Reich), Psalmen, Sündenbekenntnis, Kiddusch (Sabbatheiligung bei Sabbatbeginn), Dekalog. Vorchristlich sind ja die meisten dieser Stücke; Bekenntnis und Achtzehngebet stammen aus dem ersten christlichen Jahrhundert, was ihre Einwirkung auf die christliche Liturgie zuläßt (vgl. meine Einleitung zum Mischnatraktat Berakot). Das Verhältnis Jesu zur jüdischen Liturgie ist wohl nicht richtig aufgefaßt: einmal hatte der jüdische Gottesdienst damals noch nicht die festgeformten Gebete, und dann wendet Jesus sich doch sehr scharf gegen die vielen Worte Mk. 12 40, Mt. 6 7. Auch für die apostolische Zeit ist der Bruch mit der Synagoge, wenigstens in der Diaspora, zu spät angesetzt (in Korinth Apg. 18 6—8, in Ephesus Apg. 19 9; die Gemeinde Thessalonike ist nach dem Erlebnis Apg. 17 5—9 rein heidenchristlich 1. Thess. 2 14—16; in Rom sind bei der Ankunft des Paulus Christen und Juden einander fremd Apg. 28 15. 22; anders steht es allerdings in Jerusalem Apg. 21 20). Von einer Teilnahme am Synagogengottesdienst (S. 92) ist also schon während der Wirksamkeit des Paulus für sehr viele Christen nicht mehr die Rede. Aber richtig ist, daß auch Paulus seinen Gemeinden nicht bloß das Alte Testament mit seinen Gebeten und Psalmen als das heilige Buch brachte, sondern auch unwillkürlich jüdische Gebetssitte, wie etwa die drei Gebetsstunden, auf seine Gemeinden übertrug (dreimaliges Vaterunser Did. 8 3); dahin gehören auch das Amen, die Doxologien, Schriftlesung und Schriftauslegung, das Halleluja Offenb. 19 1. 3. 6, vielleicht auch Hosanna Mk. 11 9. 10 Mt. 21 9. 15 Joh. 12 13 Did. 10 6. Es ist gewiß sehr interessant, die vielen Ähnlichkeiten jüdischer und altchristlicher gottesdienstlicher Sitte aufzuspüren; besonders lassen sich solche mit einzelnen Bitten des Achtzehngebets aufweisen; Abhängigkeit läßt sich nirgends sicher feststellen. Tertullian de orat. 25, Cyprian de or. dom. 34 verweisen auf das alttestamentliche Vorbild; es ist wahrscheinlich, daß in Tertullians Kreis auch die Christen morgens und abends das ‚Höre, Israel‘ sprachen (ZNTW. 1911 S. 98f.); aber die Sitte ist spurlos verschwunden. Und braucht es des jüdischen Vorbildes, um zu verstehen, daß das *קדוּשָׁה* aus Jes. 6 3 auch im christlichen Gottesdienst seine Stelle fand? Wenn die anglikanische Kirche den Dekalog in ihre Liturgie aufgenommen hat, muß das doch nicht auf die Jerusalemer Tempelsitte zurückgehen, nach der die Priester vor ihrem Morgenbekenntnis auch die Zehngebote sprachen (Tam. 5 1 — eine

sonst im Judentum nicht nachweisbare Sitte). Drei besondere Untersuchungen schließen das Buch: über den Ursprung des Abendmahls, der Agape und der Epiklese (des Weihegebetes beim Abendmahl). Sehr erfreulich ist die scharfe und gut begründete Ablehnung der Herleitung des Abendmahls von der Passahsitte: Jesus setzt das Abendmahl ein am Tag vor Passahbeginn und wird vor Passahbeginn gekreuzigt. Aber nun soll das letzte Mahl Jesu, bei oder nach dem er die heilige Handlung begründet, doch kein alltägliches Essen, sondern das wegen des nahen Passahs auf Donnerstag vorverlegte Sabbatmahl gewesen sein, und zwar so, daß diesmal nicht der gewöhnliche, sondern der während des Passahfestes übliche Kiddusch im voraus gesprochen worden sei. Das ist nicht möglich. Der Sabbat bricht nie am Donnerstag an; eine solche Vorverlegung hätte aber den Kreuzigungstag erst recht zum Sabbat gemacht, an dem man weder Gericht halten noch den Gefangenen ausliefern noch die Leiche vom Kreuz nehmen durfte. So soll weiter die Agape (= Chabura) Nachahmung dieses letzten Freundschaftsmahles Jesu gewesen sein, wie der Sabbat allwöchentlich gefeiert. Die Epiklese (Herabrufung des heiligen Geistes auf Gemeinde und Elemente) habe ihren Ursprung in dem alttestamentlichen Nennen des Gottesnamens über Person und Sache, in der Erinnerung an Jesu Taufenerlebnis und in der jüdischen Anschauung von der Immanenz der Sehekhina in den Gläubigen. Das ist eine gewiß feine Erklärung, aber reicht geschichtlich kaum aus bei einer Anschauung, die sich nur langsam im Lauf der Jahrhunderte durchgesetzt hat.

Hugo Willrich hat seine Schrift *Urkundenfälschung in der hellenistisch-jüdischen Literatur*, Göttingen, Vandenhoeck u. Rupprecht 1925 (6* und 100 S.) wesentlich gegen Ed. Meyer gerichtet. Es ist unmöglich, hier alles einzeln zu besprechen; ich greife Kap. 4 heraus: „Die im zweiten Makkabäerbuch erhaltenen hellenistischen Urkunden.“ Zuerst der Brief des Antiochus Epiphanes II Makk. 9 19–27. Statt des Inhalts des Briefs wird die ihm vorausgehende Schilderung der Verzweiflung des kranken Königs vorgeführt, der Jerusalem frei erklären, die Juden den Athenern gleichstellen, den geplünderten Tempel reich beschenken, die Opfer selbst zahlen und sogar Jude werden will. Von dem allen steht in dem Brief kein Wort. Der ernennt nur den Sohn Antiochus zum König, da der Vater krank ist und für die Zukunft sorgen will, wenn er auch nicht alle Hoffnung aufgegeben hat. Meyer hat mit Recht an dem einzigen Wort *Ioudaios* in der Adresse Anstoß genommen, da das Schreiben offenbar nach Antiochia gerichtet war. Den ursprünglich beigefügten hier nicht mitgeteilten Brief an den Sohn hat Meyer sachgemäß als die eigentliche Bestallungsurkunde bezeichnet. Statt dessen behauptet Willrich, in diesem nicht erhaltenen Schreiben habe all der vorausgeschickte

Unsinn gestanden, und deshalb sei er und damit auch der mitgeteilte Begleitbrief unecht. Daß die Ausmalung des Tyrannentodes II. Makk. 9 ein übles Machwerk ist, soll gewiß nicht bestritten sein. Aber der Brief des Königs schildert in keiner Weise die Tyrannenkrankheit, sagt nichts von den durch sie hervorgerufenen Entschließungen der Reue, und es wäre merkwürdig, wenn das besondere sie mitteilende Schriftstück von dem gerade darauf gierigen Epitomator weggelassen und das ruhigsachliche Schriftstück aufgenommen worden wäre. Hier hat also Ed. Meyer Recht und nicht Willrich. Aber zu danken ist ihm dafür, daß er selbst mit der Nennung des Königs als König Antiochus ohne Theos Epiphanes mit Hinweis auf sonstige Seleucidenbriefe einverstanden ist. In seiner feurigen Art vergißt Willrich S. 33 oben mitzuteilen, daß er jetzt zu den Urkunden des 11. Kap. übergeht. Daß diese Urkunden formell keinen stärkeren Anstoß bieten, gibt Willrich mit Niese, Laqueur, auch Schubert, zu. Aber er findet im Briefe des Lysias einen Lobpreis der Treue der Juden, der im Augenblick kräftigsten Widerstandes nicht angezeigt wäre. Aber V. 19 sagt: „Wenn ihr das Wohlwollen bei den Geschäften bewahrt, so will auch ich in Zukunft versuchen, euch Gutes zu erweisen.“ Damit ist nur das Entgegenkommen gewürdigt, das sich mit dem Gegner an den Verhandlungstisch setzt. In den anderen Schreiben ist auch davon nicht die Rede. Die Briefe des 11. Kap. setzen den Tod des Epiphanes und den Regierungsantritt des Eupator voraus. Laqueur hat beanstandet und Willrich stimmt ihm bei, daß der Sohn den Tod seines Vaters in der Form mitteilt „da unser Vater unter die Götter versetzt wurde“. Das sei inschriftlich nur für den Fall der Konsekration nach dem Tod gebräuchliche Redensart, der vierte Antiochus war schon im Leben Theos Epiphanes. Aber Willrich hat ja kurz vorher betont, daß in den Briefen der Seleuciden Kultbeinamen weggelassen wurden, und auch von einem Gott kann der Hingang zu den Göttern im Tod ausgesagt werden: es ist Zufall, wenn die Inschriften das nicht bieten. Gerade für einen Gott mußte der Tod einen besonderen Namen haben. Schwieriger ist, daß die Briefe des 11. Kap. durchweg aus dem Jahr 148 a. S. datiert sind, während Laqueur gegen Niese das Jahr 149 als Todesjahr des Epiphanes meint nachweisen zu können. Ohne auf das Einzelne einzugehen, mag nur betont werden, daß der Brief des Epiphanes in Kap. 9 aus dem Osten des Reiches stammen sollte, vielleicht aber in Wahrheit aus der Kanzlei in Antiochia stammte. So *kann* Antiochus schon 148 in Antiochia regiert haben, während sein Vater noch im Osten krank lag. Die leidenschaftliche Anklage, die schon im Titel der Schrift Willrichs zum Ausdruck kommt, schadet seinen gewiß viele Gelehrsamkeit atmenden Untersuchungen.

Eine Fundgrube von Gelehrsamkeit ist das Buch von Dr. **J. Scheffelowitz**: *Die altpersische Religion und das Judentum. Unterschiede, Übereinstimmungen und gegenseitige Beeinflussungen*, Gießen, Töpelmann, 1920 (VIII u. 240 S.). Die Ordnung der angehäuftten Stoffmengen ist so, daß nach einer kurzen Einleitung von sechs Seiten auf 19 weiteren die wesentlichen Unterschiede zwischen Judentum und Parsismus eingeschärft werden, ehe in dem zweiten, dem Hauptteil (204 S.), gleichartige Religionsvorstellungen in Parsismus und Judentum, auf 20 Kapitel gegliedert, vorgeführt werden. Dabei wird aber bei jedem einzelnen Vergleichspunkte keineswegs bloß der Parsismus, sondern genau ebenso alles, was die weite Religionsgeschichte irgendwo an ähnlichen Erscheinungen darbietet, in verwirrender Fülle zum Vergleich herangezogen. Hier hätte Persisches und Nichtpersisches durch den Druck geschieden werden können. Durch die Häufung von Material verschiedenster Herkunft soll gezeigt werden, wie dieselben Sitten und Vorstellungen bei den entlegensten Völkern ohne Abhängigkeit des einen vom anderen sich ausbilden, so daß insbesondere von einer Entlehnung des Judentums aus dem Parsismus nur in seltenen und wenig wichtigen Fällen die Rede sein soll. Aber eine Entlehnung aus dem Parsismus liegt hier doch — abgesehen von dem verwandten ethisch-monotheistischen Charakter des Mazdaismus — schon deshalb besonders nahe, weil die Juden zwei volle Jahrhunderte unter der Oberherrschaft der Perser lebten, die ihnen gleich zu Anfang dieses Zeitraumes eine über alles Hoffen große Wohltat, die Rückkehr aus der Verbannung, erwiesen hatten. Daß das spätere Persertum mancherlei von den Juden angenommen hat, hat Scheffelowitz nachgewiesen. Das Buch zeugt von hohem Fleiß und Wissen, seine Anlage wünscht man anders. Es gibt ein Gefühl von Unsicherheit, daß die Quellen für die Kenntnis der beiden zunächst verglichenen Religionen nicht anfangs besprochen und in ihrem Wert genau bestimmt werden. Wenn z. B. S. 197 Jes. 26 19 und 53 beweisen soll, daß die jüdische Idee der Auferstehung nicht aus Persien stamme, so mißachtet Scheffelowitz die ihm gewiß bekannte Tatsache, daß beide Kapitel heute nicht von dem Propheten aus der Zeit Sanheribs hergeleitet werden; S. 208 soll Jes. 40 3-5 sagen, daß die ganze Erde eine Ebene bilde; aber die Stelle redet nur von einer ebenen Straße für die Rückkehr Israels aus der Verbannung. Meistens werden ja die Zeiten unterschieden, aus denen die Quellen stammen; aber oft genug werden auch Anschauungen des Parsismus und Judentums vorgeführt, als ob das immer gleiche, eindeutige geschichtliche Größen wären, z. B. S. 202. Vor allem aber ist in Judentum und Parsismus zu wenig geschieden, was aus dem Quellpunkt beider Religionen stammt und was sie als Herkommen anderswoher übernommen haben. Scheffelowitz weiß,

was das Zusammentreffen von Judentum und Parsismus bedeutet; er würdigt beide Religionen vollauf. Nur schade, daß er ihren Unterschied nicht noch tiefer erfaßt. Er schätzt den besonderen Wert des Vaternamens für Gott im Judentum und vermißt bei Ahuramazda die Liebe. Aber er betont nicht, daß das Judentum in besonderer Weise Volksreligion und daß sein Gott vor allem der Beschützer Israels ist: daher kommt es, daß das innerste Wesen dieses Gottes Liebe und Treue ist und daß er vor allem Liebe und Treue fordert; und das bleiben die Eigenschaften des jüdischen Gottes, auch wenn er der einzige Gott der Welt ist und alle anderen Götter neben ihm verschwinden, vgl. Jes. 45 4. 5. Dagegen ist Ahuramazda der heilige Lichtgott, der das Licht, das Gute und die Wahrheit in der Welt zum Sieg bringt, ohne ursprüngliche innere Beziehung zu einem bestimmten Menschen oder einem bestimmten Volke, also ohne Liebe, — aber auch ohne Eifersucht: neben ihm mögen noch andere Götter walten und Verehrung fordern; nur dürfen sie den Sieg des Lichtes, des Guten und der Wahrheit nicht hemmen. So hoffen allerdings beide Religionen auf Gottes Reich als ein Reich sittlicher Größe. Aber das heute so internationale Judentum dürfte nicht vergessen, daß die Hoheit und Kraft seiner Religion in stärkster Betonung israelitischen Nationalgefühls wurzelt. Der schönste Abschnitt bei Scheffelowitz ist S. 17 ff. die Darlegung über den Wert des Leidens in der jüdischen Religion. Auch diese Anschauung hat ihren Quellpunkt im festen Glauben an Gottes treue Vaterliebe zu seinem Volk. Aus diesem Gedanken erklärt sich auch das strenge Festhalten an den Einzelheiten der Volkssitte. Ahuramazda läßt die Sitte bestehen, soweit sie ihm gleichgültig ist; der Gott Israels fordert ihr Festhalten bis ins kleinste, weil sie zur Eigenart seines Volkes gehört.

Ein Buch, dem die nötige Feile fehlt, heißt *Gesamte Theologie und Philosophie Philos von Alexandria* von Dr. Ludwig Treitel, Berlin, Schwetschke & Sohn, 1923, 150 S. Schon der großtuerische Titel für eine Arbeit von 150 Seiten, die an philologischer Pünktlichkeit nicht von weitem an das Buch von C. Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments*, Jena 1875, heranreicht, fällt unangenehm auf. Das von Treitel geschriebene Deutsch ist dadurch gekennzeichnet, daß Philo, Mose und Grätz im Dativ die Form Philo'n, Mose'n und Grätz'en zugebilligt erhalten und daß von Philo in der ganzen Arbeit immer wieder als von „dem Unsrigen“ gehandelt wird. Nach dem Inhaltsverzeichnis zerfällt das Ganze in zehn Kapitel; aber in der Überschrift sind nur die zwei ersten als solche bezeichnet. Das ist um so schmerzlicher, als eine ganze Reihe von Teilüberschriften die nicht gezählten Kapitelüberschriften in völlig gleichem Druck unterbricht. Am übelsten ist das in Kap. VII, wo Philo's Darlegung des Gesetzes

immer wieder von Teilüberschriften zerrissen ist, bis S. 109 in dem Abschnitt Hüttenfest, der zum Sabbatgebot gehört, ohne daß auch nur ein Gedankenstrich den Wechsel markierte, die Behandlung der sechs letzten Gebote des Dekalogs angeschlossen wird. Richtig ist die Grundfassung Philos als eines „Auslegungstheologen“: „er entwickelt nach Art des palästinischen Midrasch an der Hand des Schriftwortes seine Gedanken“ (S. 4). So mag er die Gottheit bezeichnen als eigenschaftlos und doch ewig wirksam, als aus ihren Werken teilweise erkennbar und nur in mystischem Weltvergessen wirklich erfaßbar: die geschichtliche Offenbarung des persönlichen Gottes an sein Volk und die Darbietung aller religiösen Wahrheit in der Heiligen Schrift stehen ihm dennoch fest. Insbesondere steht neben der aus dem Dualismus seines Systems sich ergebenden Weltflucht eine kräftige Weltbejahung im Gehorsam gegen die gesetzliche Vorschrift; das sozialetische Verständnis Philos wird mit Recht betont. Wertvoll ist, daß Treitel neben dem allegorischen Genesiskommentar Philos große Gesetzeswiedergabe in breiterer Weise vorführt, weil in diesem Werk die mystisch-idealistische Philosophie mitsamt der Logospekulation zurücktritt und das Hauptinteresse auf der systematischen Vorführung der gesetzlichen Pflichten ruht. Es ist dem Referenten eine Freude, diese Auffassung hier wiederzufinden; er selbst hat sie schon 1888 in dem zweiten Teil von Stades Geschichte Israels S. 521—551 und wieder in seiner Neutestamentlichen Zeitgeschichte 2. Aufl. 1906, S. 303—322, 324—331 niedergelegt. Gründlich verkennt aber Treitel den Apostel Paulus, und wenn er Gen. 15: das Gottvertrauen Abrahams belohnt sieht, so wüßte ich nicht, welcher Christ gegen diese Auslegung etwas einzuwenden hätte. — Pflingsten heißt nicht erst bei Philo (S. 105), sondern schon 2. Makk. 12³² ἡ λεγομένη πεντηκοστή.

Eine sehr fein und gewissenhaft ausgearbeitete Ausgabe, Übersetzung und eindringende Erklärung der sogenannten Fastenrolle, die, ihrem Namen widersprechend, Israels Freudentage aufzählt, an denen nicht gefastet werden darf, ist Salomon Zeitlin, Megillot Tanait as a source for Jewish Chronology and History in the Hellenistic and Roman Periods (Doktorthese des Dropsie-College) Philadelphia (printed in England at the Oxford University Press 1902. XI u. 120 S.). Das Ganze zerfällt in der Hauptsache in zwölf Kapitel, von denen die sechs ersten einleitender Art sind, das siebente bringt aramäischen Text und englische Übersetzung, Kapitel acht bis zwölf besprechen die einzelnen Sätze der Fastenrolle nach der geschichtlichen Ordnung der gefeierten Ereignisse. Hier kann nur eine Probe der ganzen Untersuchung besprochen werden; ich wähle dazu Stücke aus Kap. II: Chronology in 1 and 2 Maccabees und aus III The Order of the Sabbatical Cycles. Das

erste Makkabäerbuch ruht auf fester Chronologie, die an 22 Stellen zu Tage tritt und deren Ära, 1¹⁸ als die der Herrschaft der Griechen bezeichnet, zweifellos die der Seleuciden von 312 v. Chr. ist, aber so, wie sie in Jerusalem gerechnet wurde. Während die Seleucidenära gewöhnlich mit dem Herbstmonat Tischri beginnt, zählt 1. Makk. die Monate zweifellos von dem Frühjahrsmonat Nisan ab. So hat namentlich Schürer die Anschauung vertreten, daß 1. Makk. die Jahre vom 1. Nisan 312 ab rechne. Er hat aber darauf aufmerksam gemacht, daß zu dieser Rechnung die Angabe des Josephus ant. 13²³⁴ nicht stimmt, wonach auf das Todesjahr des Hasmonäers Simon (nach 1. Makk. 16¹⁴ im 11. Monat [Schebat] 177 a. S.) im Herbst ein Sabbatjahr folgt; denn 177 a. S. ist nach Schürer das Jahr Nisan 136 bis Nisan 135 v. Chr., der Schebat der vorletzte Monat. Man weiß aber aus den sonstigen Angaben über Sabbatjahre bestimmt, daß Tischri 136—135 ein Sabbatjahr war, so daß Simon gegen Josephus schon im Sabbatjahre gestorben wäre. Dazu kommt nun eine Notiz der Fastenrolle zum 28. Schebat, wonach an diesem Tage Antiochus von Jerusalem abzog. Das bezieht Zeitlin auf Antiochus V und den Frieden des Lysias, der nach 1. Makk. 6³⁰ in das Sabbatjahr 150 a. S. fällt, also nach Schürer in das Seleucidenjahr Nisan 163—162 v. Chr. und in das Sabbatjahr Tischri 164—163 v. Chr., d. h. in den Sommer Nisan bis Tischri 163; der Schebat (etwa Februar) 150 a. S. fielen nach Schürer nicht mehr in das Sabbatjahr. Nun hat Schürer zweifellos Recht, wenn er zu Josephus ant. 13²³⁴ bemerkt, daß Josephus hier eine falsche Notiz eines heidnischen Geschichtschreibers in fast unbegreiflicher Weise abgeschrieben habe: als ob den Juden im Sabbatjahr jede, und somit auch Kriegsarbeit verboten gewesen wäre. Dann ist aber auch richtig, daß das laufende Sabbatjahr durch Mangel an Getreide die Kriegführung hemmen konnte. Ebenso ließe sich sagen, wenn man die Notiz der Fastenrolle auf Antiochus V beziehen will, daß die Wirkungen des vorausgehenden Sabbatjahres im darauffolgenden Winter noch kräftigst spürbar waren, so daß der Friede des Lysias dadurch herbeigeführt sein konnte, auch wenn Antiochus V erst Schebat 162 v. Chr. von Jerusalem abzog. Da liegt es aber m. E. viel näher, an den freilich teuer, aber doch nicht allzu teuer erkauften Frieden Antiochus VII zu denken, über den zwar seit Laubhütten 135 v. Chr. verhandelt wurde, der aber erst nach Schleifung der Mauern Jerusalems zum Abzug des Antiochus führte, so daß 28. Schebat 134 dafür recht wohl der geschichtliche Zeitpunkt sein mag. Aber Zeitlin gibt eine neue Theorie über die Seleucidenära des 1. Makkabäerbuches, danach reichte ihr Jahr 1 von der Schlacht bei Gaza Sommer 312 bis zum 1. Tischri 312 v. Chr.; Tischri 312—311 ist Jahr 2 usw. Das ergibt als Jahr 150 a. S.: Tischri 164—163 v. Chr., das in seinem ganzen Verlaufe

ein Sabbatjahr ist. 177 a. S. entspricht 137/6 v. Chr., während das Sabbatjahr, ganz wie Josephus es will, mit Tischri 136 beginnt. Das ist gewiß sehr erwägenswert; mißlich bleibt nur, daß die Monate von Nisan ab gerechnet werden, während das Jahr mit Tischri anfängt. Zeitlin verweist auch darauf, daß seine Rechnung hinsichtlich des Todesjahres Antiochus IV eine Übereinstimmung zwischen 1. Makk. 6 16 und der Chronik des Eusebius zustande bringt: 149 a. S. ist nach Zeitlin = Tischri 165/4 v. Chr.; Olymp. 153 4 ist = Juli 165/4. Schürers Rechnung für 1. Makk. 6 16 entspräche wohl dem Ansatz des Porphyrius (164/3 v. Chr.); aber auch nach Schürer wie nach Niese verdient Eusebius mehr Glauben als Porphyrius. — Weniger glücklich scheint mir Zeitlin in seinem nächsten Kapitel zu sein, wo er Josephus ant. 14 487 mit Cassius Dio XLIX 23. 23 durch ein kühnes Verfahren zu einigen versucht. Nach Josephus fiel Jerusalem an Herodes im Jahr 37 v. Chr. (unter dem Konsulat von Markus Agrippa und Caninius Gallus in der 185. Olympiade, im 3. Monat an dem Fasttag), nach Dio aber schon 38 v. Chr. (unter den Konsuln Claudius und Norbanus). Zeitlin meint, Dio rechne die Jahre nach Amtsantritt der Konsuln, Josephus nach mazedonischer Olympiadenrechnung. Nach dieser sei der bei Josephus angegebene dritte Monat Audyneus = jüdisch Tebet, der Fasttag (10. Tebet) entspräche dem 13./14. Januar. Nun läßt Zeitlin unbegreiflicher Weise noch um diese Zeit (at this time S. 22) die Konsuln ihr Amt am 1. März antreten, weil Varro das einmal von den antiqui erzählt. Zeitlin gibt also Dio Recht, daß noch am 13./14. Januar 37 Claudius und Norbanus Konsuln waren, während Josephus sein im Herbst beginnendes Olympiadenjahr nach dem erst im März zur Regierung kommenden Konsuln nenne. Auf deutschen Schulen lernt man, daß die Konsuln 153 v. Chr. zum erstenmal und bald regelmäßig ihr Amt am 1. Januar antraten. Am 13. Januar 37 regierten Marcus Agrippa und Caninius Gallus. Aber die Konsuln schon im Herbst, ehe sie überhaupt designiert waren, als namengebende Herrscher zu nennen: das läßt sich Josephus wirklich nicht zuschulden kommen.

Von der Gießener Mischna (Herausgeber Prof. D. Dr. Beer-Heidelberg und Prof. D. Holtzmann-Gießen, Verleger Dr. A. Töpelmann) sind seit dem letzten Bericht 1916 nach dem Krieg fünf Traktate herausgekommen: Bikkurim (Erstlinge) von D. Dr. Karl Albrecht 1922; Baba Mešia ('Mittlere Pforte' des Zivilrechts) 1923 und Baba Batra ('Letzte Pforte' des Zivilrechts) 1925 von D. Walter Windfuhr; weiter Schabbat (Sabbat) 1925 und 'Erubin' (Vermischungen) 1926 von D. Dr. Wilhelm Nowack. 1927 kommen heraus Pirqê Abot (Sprüche der Väter), eine von Karl Marti hinterlassene, von Beer übernommene und fertiggestellte Arbeit, außerdem Tamid (Täglicher Tempelgottesdienst) von Oscar Holtz-

mann. Die Herausgeber hatten, mehrfach geäußertem Wunsch entsprechend, in Herrn Seminarlektor D. Israel Rabin (Breslau) einen jüdischen Gelehrten als Mitherausgeber gewonnen; die Verantwortung für die einzelne Arbeit sollte nach wie vor keiner der Herausgeber, sondern nur der einzelne Mitarbeiter tragen; nur mit ihrem Rat wollten die Herausgeber jedem ihrer Mitarbeiter zur Seite stehen. Leider erwies sich Herr Dr. Rabin dieser im Plan unserer Unternehmung von vornherein festgelegte Standpunkt als untragbar, und so ist er wieder zurückgetreten, ehe er seine Mitherausgeberstellung einmal betätigt hat. Zu bedauern ist trotz des namhaften Absatzes, dessen sich das Werk innerhalb der gelehrten Welt erfreut, daß das für den Gelehrten sicher empfehlenswerte und im Druckbild schöne Nebeneinander des hebräischen Textes und der deutschen Übersetzung manche Seminarleiter von Benutzung der Ausgabe im Seminargebrauch abhält. Die Erleichterung des Übersetzens erleichtert doch auch das Einleben in die dem heutigen Leser oft fremde Gedankenwelt und läßt so die für das Studium notwendige Liebe zur Sache in ihm erwachen.

Ein recht nützliches Unternehmen hat der Wiener Burgverlag (Richter und Zöllner) 1921 mit der Herausgabe des babylonischen Talmud, übersetzt und kurz erläutert von Dr. Nivard Schlögl O. Cist., o. ö. Professor für orientalische Sprachen der Wiener Universität, begonnen. Mir liegt nur das erste Heft (96 Seiten) vor. Die Übersetzung, der die Bomberg'sche Ausgabe von 1520—1523 zugrunde liegt, liest sich im Ganzen recht gut; mit der Pinner'schen zu Berakot verglichen, scheint sie alle Übersetzerschwierigkeit völlig überwunden zu haben, ohne doch in breite Umschreibungen zu verfallen. Gelehrte Bedenken, die da und dort aufsteigen können, müssen hinter dem erfreulichen Eindruck des Ganzen zurücktreten. So kann man dem Unternehmen besten Fortgang wünschen.

Jakob Fromer, Der Talmud, Geschichte, Wesen und Zukunft, verlegt bei Paul Cassirer in Berlin 1920 (VIII u. 348 S.) zerfällt nach einem Vorwort, das sehr ansprechend den um die Wahrheit ringenden Menschen zeigt, in zwei Teile: Geschichte des Talmud (S. 1—115) und Wesen und Zukunft des Talmud (S. 119—161). Mehr als die Hälfte des Buches bildet den Anhang (S. 165—348). Die hier mitgeteilten monographischen Notizen zur Geschichte des Talmud, alphabetisch geordnet, geben dem Ganzen zweifellos einen bleibenden Wert und machen es für den, der den Talmud und das rabbinische Schrifttum kennen lernen will, zu einem brauchbaren Hilfsmittel; die letzten achtzehn Seiten geben zwei Probestücke, eine halakische Stelle, wortgetreu und dann frei übersetzt; eine haggadische Stelle nur in freier Übersetzung. Aber hart ist die Aufgabe, sich durch die voran-

gestellte Geschichtskonstruktion hindurchzuarbeiten. S. 5, 6 heißt es vom biblischen Juden, d. h. dem Israeliten vor der babylonischen Gefangenschaft: „Er blieb seinem Gott so lang treu, als dieser das Land beschützte . . . Sonst wandte er sich dem leistungsfähigeren Gott des Nachbars und Siegers zu. Von einem Streben, über diese einfältige Denkungsart hinauszukommen — ist keine Spur vorhanden.“ S. 14: „Merkwürdigerweise ist die Frage, wann die Pharisäer entstanden und wie sie zu ihrem Namen gekommen sind, bisher fast ganz außer Acht gelassen worden.“ Hat Fromer je in das von ihm S. 169 angeführte Werk von Schürer hineingesehen? S. 19 heißt es von den Propheten: „Weltfremd treten sie an diese dumpfen Massen mit ihren guten und edeln, aber verworrenen und undurchführbaren Idealen heran, suchen in ihrer Unkenntnis der menschlichen Natur diese an der niedrigsten Stufe der Ethik haftenden Menschen zur Heiligkeit hinaufzuzerren, um als Narren davongejagt und gesteinigt zu werden.“ Im Unterschied vom nachexilischen Judentum ließ man in Griechenland nach S. 28 „das Volk nicht wie das liebe Vieh heranwachsen“. S. 29: „Mit Entsetzen vernahmen die Juden, daß dieser Heide — ein erdachter Grieche zur Zeit Alexanders — eigentlich mehr als sie selbst von der heiligen Schrift wußte.“ Im Gegensatz zu solchem Griechentum kam nach S. 30, 31 der 'Wille zum Talmud' zum Durchbruch: „sie wollten sich der stärksten Waffe des Gegners, der Dialektik, bemächtigen und damit in die Thora eindringen.“ Nun ist für Fromer wichtig, daß es nach S. 66 diesen Männern mehr um die dialektische Übung als um die Ergebnisse zu tun war. Sein Urteil über den Talmud ist zunächst S. 103: „Einen Ahnentempel besitzen die Juden im babylonischen Talmud.“ Aber freilich: „wenn [der Jude] wissen will, wie die zahllosen Instinkte beschaffen sind, die in seinem Unterbewußtsein hausen, dann kann er es aus diesem Werk genau ermitteln“ (S. 104); „je nach Laune und Willkür wird über alles gesprochen“ (S. 109); es ist „ein Riesenknäuel“ (S. 119). Aber zweierlei schätzt Fromer am Talmud. Er zwingt seine Anhänger S. 159: „Ein Bundesmal schneidet er in ihren Leib, Schaufäden heftet er an ihre Kleider, Riemen wickelt er um ihren Arm, Denkart setzt er auf ihre Stirn, er schlägt seine Lehren an die Pfosten ihrer Häuser an, damit sie Tag und Nacht, wenn sie sich niederlegen und aufstehn, wenn sie auf dem Wege gehen und ausruhn, an sie denken. In ihre Speisekammern und Schlafgemächer dringt er mit seinen Gesetzen ein, alle Fasern ihrer Seele und ihres Körpers stellt er in seinen Dienst.“ Damit hängt das zweite nahe zusammen S. 160: Die Intellektualisierung der Massen. „Der Talmud zieht das ganze Volk zum Nachdenken heran.“ Ähnliches hat aber schon Josephus von dem vortalmudischen gesetzlichen Judentum gegenüber den Erfolgen griechischer

Philosophen gerühmt (gegen Apion 2 172–187). Nun schwärmt Fromer von einem „Weltbund, in dem die auseinandergehenden, religiösen, völkischen, sozialen und ökonomischen Strebungen bestehen bleiben, aber durch ein höchstes Ideal zusammengehalten werden: durch die zwecklose Erkenntnis“ (S. 159). Ein Synedrion mit einem Heer von Aposteln soll überall nach der Mehrheit Gesetze und Einrichtungen schaffen, die Volksmassen aus der Nichtigkeit des Alltags zu höheren Aufgaben emporziehen und ein unauflösbares Band um alle Nationen des Erdballs schlagen (S. 160, 161). Es gibt also noch immer Träumer auf Gottes Erdboden.

Sehr wohlthätig wirkt nach solchen Plänen der Weltverbesserung die ruhig bedachtsame Art, mit der Dr. S. Funk in Wien die Entstehung des Talmuds für die Sammlung Göschen (2. Aufl. Berlin u. Leipzig 1919, de Gruyter, 125 S.) bespricht. In kurzen, leicht lesbaren Kapiteln wird recht überzeugend dargetan, daß schon die Patriarchenerzählungen, wie später das Gesetz, eine Menge fester Sitten und Gebräuche als eine ungeschriebene, von Mund zu Mund weitergegebene Überlieferung voraussetzen, zum Teil in Übereinstimmung mit den keilschriftlich erhaltenen Urkunden vorgeschichtlicher Zeit; auch die ägyptischen Papyrusfunde werden verwertet. Schade ist ja, daß auch hier die Arbeit der griechisch-schreibenden Juden, der Verfasser der Apokryphen und Pseud-epigraphen, besonders die umfassenden Werke des Philo und Josephus (vgl. meine N. T. Zeitgeschichte² § 32) nicht genügend gewertet werden. Es liegt in der Sache, daß die Darstellung der Entstehung des eigentlichen Talmuds nur von den rabbinischen Quellen aus gegeben wird, wobei doch noch größere Vorsicht und Zurückhaltung geboten ist, da Funk S. 66 mit Recht sagt: „Man hatte in diesen Kreisen nicht das Bedürfnis, das Echte vom Unechten mit kritischer Kälte zu scheiden. Die innere Wahrheit genügte den Haggadisten, die historische Wahrheit war ihnen gleichgültig.“ Zu dem, was hier eigentlich nicht mehr zweifelhaft sein dürfte, rechne ich die ein Körnlein Wahrheit übertreibende Behauptung, daß die schriftliche Aufzeichnung der Halakhoth erst ganz spät erfolgt sei (S. 86). Dazu steht im Widerspruch, was S. 64 in gewiß unrichtiger Weise von den Traktaten Joma, Tamid und Middot erzählt wird, vgl. die Einleitungen zu Middot und Tamid in der Gießener Mischna. Von der Tosephta heißt es S. 95 sehr richtig, daß sie sich in vielen Fällen wie ein Kommentar zu der Mischna Rabbi Jehudas ausnimmt, vgl. die Ausgabe des Tosephtatraktats Berakot in den Beiheften zur Z. A. T. W. — S. 73 ist die Schwester des Herodes Salome mit der Hasmonäischen Königin Salome (Alexandra) verwechselt.

Die genannte Schrift von Rabbiner Dr. Funk wird sehr glücklich ergänzt durch seine auch zur Sammlung Göschen gehörige Auswahl

von Talmudproben (Berl. u. Leipz., 2. Aufl. 1921, de Gruyter, 140 S.). Sie zerfällt in zwei Teile: der eine bringt Halakha, und zwar in geschichtlicher Folge von den Soferim bis zum babylonischen Talmud, woran sich noch ein besonderer Abschnitt 'Die Halakha in ihrer Entwicklung' reiht. Der zweite Teil bringt Haggada in systematischer Folge: Gott, Schöpfung, Israel, die Völker, der Mensch, die Gesetzeslehre, Religionsgespräche, Astronomisches und Astrologisches, Messianisches, Historisches; Erzählungen, Sagen und Legenden, Liturgisches, weise Sprüche und Lebenslehren, Volkssprüche. Das Büchlein ist zu einer Einführung in den Talmud bei seiner Reichhaltigkeit und Lesbarkeit sehr geeignet.

Eine gelehrte Arbeit, die bis in alle Einzelheiten wohl durchgeführt ist, gibt Arthur Spanier, Die Tosephtaperiode in der tannaitischen Literatur (Veröffentlichungen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums, Talmudische Sektion) Berlin, A. Schwetschke und Sohn, 1922, IX u. 159 S. Das verwickelte Verhältnis der Tosephta zur Mischna, das von Scherira ab die Gelehrten immer wieder beschäftigt hat, wird hier S. 45 so verstanden, daß die Tosephta eine Sonderausgabe von Scholien zur Mischna ist, d. h. von eigentlichen Randbemerkungen zur Mischna aus einer oder mehreren Schulen. Diese Randbemerkungen waren nach allgemeiner alter Gewöhnung als außerhalb des Textes stehende Mischna (Baraita) in die Handschrift der Mischna eingetragen worden (S. 51). Der Sammler, der diese Randbemerkungen von der Mischna loslöste und für sich zusammenstellte, hat dabei manches hinzugefügt und fortgenommen, um dem neuen Werk wenigstens in bescheidenem Maß den Schein eines einheitlichen Ganzen zu verleihen: im palästinensischen Talmud liegen dagegen die Scholien zumeist heute noch in ursprünglicherer Form vor. Verschiedenheiten zwischen dem Text der Tosephta und dem palästinensischen Talmud lassen sich aus der gemeinsamen Quelle — eben jenen Scholien — und ihrer besonderen äußeren Form oder auch aus der schriftstellerischen Aufgabe des Ordners der Tosephta erklären. Im babylonischen Talmud sind dieselben Scholien anders als im palästinensischen verteilt; hier zeigt sich oft das Bestreben, stilistische Härten, sprachliche Anstöße der als Quelle vorliegenden Scholien zu beseitigen. Daneben will der babylonische Talmud auch anderen halakhischen Anschauungen und sonstigen sachlichen Bedenken Rechnung tragen S. 56. Außerdem kann aber auch der babylonische Talmud manche Parallelen zur Tosephta anderen Baraitasammlungen, die er zweifellos benützt hat, entnommen haben. Doch damit ist das Verhältnis zwischen Tosephta und Mischna noch nicht ganz entziffert. Spanier weist nach, daß mindestens ein Teil der Tosephtastücke sich auf eine ältere Form der Mischna, als sie uns vorliegt, bezieht: er glaubt, auf die Mischna des R. Akiba. Weiter sind nach Spanier zahlreiche Tosephta-

scholien vom letzten Verfasser unserer Mischna (R. Jehuda, dem Heiligen) in die Mischna verpflanzt worden (S. 75). Eine entsprechende Analyse der Traktate Megilla, Gittin und Beza veranschaulicht das und zeigt, daß man auf weiten Strecken der ursprünglichen Mischna eine größere Geschlossenheit der Komposition erkennen kann, als sie der Mischna in ihrer heutigen Form eignet (S. 119). Eine Besonderheit hat der fünfte Tosephtaseder Kodaschim. Hier hat der Ordner der Tosephta selbst die alte Mischna neu bearbeitet. Aber hier ist auch deutlich das Verhältnis R. Jehudas zum Mischnaseder ein anderes als in den übrigen Ordnungen der Mischna (S. 131—135). Wichtig und richtig ist die S. 143 gemachte Schlußbemerkung: Ist die Tosephta eine Sammlung von Randbemerkungen aus der Zeit von Akiba bis R. Jehuda, so war die Mischna Akibas von Anfang an geschrieben. Spanier scheut sich nicht — bei Anerkennung der großen Rolle, welche die mündliche Überlieferungsweise in der ganzen Talmudzeit gespielt hat, — eine schriftliche Abfassung der tannaitischen Literatur überhaupt anzunehmen. Dieser Wahrheitsmut verdient Anerkennung, auch wenn er sich bei einem Arbeiter wie Arthur Spanier eigentlich von selbst versteht. Von der in diesem Buch angehäuften Gelehrsamkeit und dem Scharfsinn des Verfassers kann dieses Referat kein ausreichendes Bild geben.

Hier mag sich ein anderes Buch anschließen, das ebenso gelehrt und mit gleich großer Sorgsamkeit und Formvollendung ausgearbeitet ist: Moses Gaster, *The exempla of the Rabbis, being a collection of exempla, apologues and rare hebrew books*, London-Leipzig. The Asia Publishing Co., 1924 (S. LV und 314, links nach rechts; 208 rechts nach links gedruckt). Schon die Ausstattung weckt Zutrauen: nach dem aus bitterer Erfahrung heraus schwermütigen Vorwort das übersichtliche Inhaltsverzeichnis, die reichhaltige Bibliographie, am Schluß des ersten Teils der genaue Nachweis literarischer Parallelen zu jedem einzelnen Stück und der handliche Index. Das alles zeigt wohlüberlegte und wohldurchgeführte Arbeit, wenn es freilich auch da nicht ganz an den unvermeidlichen Unvollkommenheiten fehlt: S. XXVI tempus (statt: terminus) ad quem vgl. S. 43; S. 49 kündigt zwei leider nicht beigegebene Faksimiles an; im Inhaltsverzeichnis (XXIII) fehlen nach Book of Exempla 1—1: 6 die Stücke von cod. Gaster Or 84 S. 191, 192. Aber das Hauptinteresse liegt bei der vortrefflichen Einleitung und den mitgeteilten Texten (im englischen Auszug 450 Stücke, hebräisch in genauer Wiedergabe 'das Buch der Beispiele' und einzelnes aus zwei anderen Handschriften). Die Einleitung bespricht zuerst 'Alte Sammlungen von Agadoth'. Die ältesten in Talmud und Midraschim verwerteten Sammlungen stammen aus Palästina und sind mit dem Aufkommen der babylonischen Schulen außer Gebrauch gekommen. Dafür

treten andere ein mit moralisch-erbaulicher Abzweckung, so der Midrasch zum Dekalog, ursprünglich eine Pfingsthomilie, überliefert in einer Fassung mit 30 und einer mit nur 17 Erzählungen zur Veranschaulichung der Gebote. Verwandt ist der Chibur hamaasoth waha-gadoth mit 20 Erzählungen zu je einem Schriftwort; dann die Parabeln von König Salomo, die von der Weisheit Salomos erbaulich erzählen, ferner das Sirachalphabet zur Veranschaulichung sittlich religiöser Weisungen. Ein Neues brachte R. Nissim, der zur Tröstung eines Verwandten sechzig Erzählungen in einer Rahmenerzählung zusammenfaßte; bei ihrer weiten Verbreitung wurden sie freilich vielfach wieder auseinandergerissen und dann oft mit Fremdem verbunden. Jetzt begann man die Agada wieder aus dem Talmud — namentlich für den Predigtgebrauch — zu entnehmen. So zuerst die Hagadoth Hatalmud, die mit einführendem Gedicht von R. Joseph ben Joel Vivas in Konstantinopel 1511 erschienen, aber von dem gleichzeitig in Saloniki erschienenen Werk des Jakob ben Chabib und seines Sohnes Levi: En Jaakob überholt und in Schatten gestellt wurden. Dieses Buch hat die denkbar weiteste Verbreitung gefunden. Bezeichnend ist, daß nur in der ersten Ausgabe dieses Werkes 1516 die indices auf Bibelstellen verwiesen; die Erzählungen fanden als solche Anklang. Infolgedessen sammelte Samuel Jafeh die Agada des palästinischen Talmud (Jafeh Marah Venedig 1590). Seit dem 17. Jahrhundert liest das Volk diese erbaulichen Erzählungen gern in Übersetzung: 1602 erscheint zuerst in Basel das 'Maasebuch', die reichhaltigste Ausgabe erschien Amsterdam 1723, 1724: 'Allerlei Geschichten'; an sie schließen sich italienische, deutsche, englische Bearbeitungen an bis in die neueste Zeit. — Ein zweiter Abschnitt der Einleitung reiht an diese mehr bibliographische Übersicht eine feine Untersuchung über den Jalkut und seine Herkunft. Der gewaltige Catenenkommentar zum A. T. — über 2000 enggedruckte Foliokolumnen Agadoth — wird z. B. von A. Epstein, aber auch von Zunz dem R. Simon Kara in Süddeutschland am Ende des 12. Jahrhunderts zugeschrieben. Das ist wenig glaublich wegen Armut und Bedrängnis der damaligen deutschen Juden, die an haggadische Predigt kaum gewöhnt und zur Anschaffung der dem Jalkut zugrundeliegenden, wenigstens fünfzig, Werke nicht wohlhabend genug waren. Der Jalkut ist das letzte Glied einer Reihe ähnlicher Arbeiten; ein so riesiges Sammelwerk stützt sich auf Vorgänger. Es dient der Predigt, wie sie in Spanien vor allem gepflegt wurde. Von spanischen Flüchtlingen wurden solche Sammelwerke im Orient gedruckt. Zu den Hagadoth hatalmud Konstantinopel 1511 existiert ein Index, der für jede Bibelstelle die zugehörigen Hagadoth anzeigt. Auch Ben Chabib gab seinem En Jaakob bei der ersten Ausgabe 1516 einen solchen Index mit. Bald darauf erschien, auch in Sa-

Ioniki, der nach Schriftstellen geordnete Jalkut, der nicht bloß aus dem Talmud, sondern aus der ganzen midraschischen Literatur schöpft. Einen Vorgänger findet Gaster in einem Manuskript des Montefiore-Colleges (14. Jahrh.), einem En Jaakob, geordnet nach Versen der Bibel, aber nur aus dem Talmud schöpfend. Übrigens ist der Jalkut zum Pentateuch das Werk eines andern, als der zur übrigen Bibel. Zu Jesaja existiert ein zweiter Jalkut (ed. J. Spira, Berlin 1894) wohl von Machis ben Abba Mari aus Südfrankreich: Der Verfasser hatte gleiche Sammlungen zu den andern Propheten, Psalmen, Hiob und den Proverbien; er bringt den Namen Jalkut auf, ist also älter als die große Sammlung. Dieses umfassende Werk hat dann den Verlust der älteren Arbeiten herbeigeführt. Es stammt also wohl aus Spanien, frühestens aus dem 14. Jahrhundert. Dahin weist auch die in ihm befolgte Ordnung der biblischen Bücher, die nicht der Massora, aber dem Talmud entspricht. — Im letzten Teil seiner Einleitung macht Gaster Mitteilung von seinem wohl wertvollsten Besitz, dem Sepher Maassijoth, dessen diplomatisch genaue Herausgabe der eigentliche Zweck seiner Veröffentlichung ist. Er weist nach, daß dieses schöne Manuskript aus dem Osten, wohl Palästina, stammt, daß seine 298 Erzählungen eine Quelle für den Jerusalemer Talmud und die alten Midraschim waren; nichts im Inhalt weist über das 4. Jahrhundert hinaus; das Manuskript enthält zweifellos die älteste vorhandene Sammlung. Das zeigt auch die einheitlich eigenartige aramäische Sprache (die Erzählungen sind zum Teil aramäisch). Die planmäßige Ordnung erinnert an das Werk von Nissim, der sein meistes Material aus dieser Sammlung geschöpft hat. Gaster kämpft hier (S. 47) auch gegen die irreführende Lehre nur mündlicher Tradition. Auch der neuentdeckte, in Südarabien entstandene, wohl nur auf palästinischen Quellen ruhende Midrasch Haggadol schreibt die Sammlung so buchstäblich aus, daß er die Verbesserung mancher Schreibfehler des codex Gaster ermöglicht. Die Wissenschaft kann Gaster für seine wertvolle Gabe nur von Herzen dankbar sein.

Im Anschluß an dieses hochwissenschaftliche Werk mag auf die deutsche Sammlung: Die Sagen der Juden, gesammelt und bearbeitet von Micha Joseph bin Gorion, hingewiesen sein. Mir liegt vor der dritte Band: Die zwölf Stämme, 1919, Literarische Anstalt, Rütten und Loening, Frankfurt a. M. (XII und 309 S.). Dieser Band bringt wie die beiden vorausgehenden 'Von der Urzeit' und 'Die Erzväter' Sagen zur Genesis; der Titel 'Die zwölf Stämme' führt eigentlich irre. Die große Arbeit, die hier geleistet ist, läßt der Quellennachweis S. 281—294 und das Verzeichnis der benützten Bücher S. 294—297 wenigstens ahnen. In ihrer Mannigfaltigkeit und in ihren bald wunderlichen bald tief sinnigen Gedanken liegt die immer wieder bewährte Anziehungskraft dieser Er-

zählungen aus einer zeitlich und räumlich so fernen Welt. Die Übersetzung (von Rahel Ramberg) liest sich recht gut; Schwierigkeiten wie S. 43, wo der Text den Gesetzesstab meint, die Deutung aber den Griffel, hätten irgendwie ausgeglichen werden müssen. Auch das Schreiben ist ja eine Herrscheraufgabe, und statt 'von seinen Füßen' hat auch Kautzsch — trotz hebräisch raglajim — 'aus seinen Händen'.

Das Büchlein von Dr. **Erich Bischoff**, *Die Kabbalah, Einführung in die jüdische Mystik und Geheimwissenschaft*, 2. vollständig neubearbeitete, stark vermehrte Auflage mit 30 erläuternden Illustrationen und Tabellen, Leipzig, Th. Griebens Verlag (L. Fernau) 1917 (XII u. 152 S.) war ursprünglich ein Katechismus in Frage und Antwort; die zweite, noch während des Kriegs erschienene Auflage hat diese Form aufgegeben. Ein Buch voller Geheimnisse, mit dreißig wohl gelungenen Abbildungen, darunter einem Schutzamulett gegen feindliche Waffen, mit einer Seelenwanderungslehre, die über den frühen Tod und unverdient schweres Schicksal eine mindestens eigenartige, wenn nicht tröstliche Erklärung gibt, tiefgründige Gelehrsamkeit und zum Teil unheimlicher, zum Teil lustiger Zauber, auch zwischendurch fröhliche Scherze (S. 24. 135—139): das alles auf 152 kleinen Seiten und mit einem, die staunende Neugier anreizenden Umschlagsbild fand im Feld und wohl auch im Lazarett seine Käufer und eifrigen Leser. Und es mag sein, daß einer nach dieser anziehenden Lektüre auch auf das von Bischoff immer zur Vertiefung des Wissens empfohlene größere Werk, Bischoffs *Elemente der Kabbalah* Berlin 1913, zurückgriff und daß auch dieses gelehrte Werk von Vielen gelesen wurde. — Als Begründer der eigentlichen Kabbalah gilt Simon ben Jochai um 150 n. Chr., der angebliche Verfasser des Sohar, der aber schon nach dem Talmud die Bahnen der Sterne, die Geheimnisse der Gematria, die Sprache der Engel, Geister und Pflanzen kannte und an Wunder gewöhnt war. Überall, wo die Agada das Wesen der Gottheit (den Wagen, Hesek. 1) und die Wunder der Schöpfung (nach Gen. 1) zu ergründen sucht, da wird sie schon im Talmud und Midrasch zur Kabbalah, nur daß diese im Sohar und den späteren kabbalistischen Werken sich konzentrierter und systematischer darstellt. Bischoff verweist auf die Weisheitslehre in Proverbien, Sapientia, bei dem Siraciden; bei Philo findet er schon fast alle Anschauungen späterer Kabbalistik; in Talmud und Midrasch begegnet schon Buchstabenmystik (vgl. sogar Jer. 26, 26, wo Scheschach nach Methode Athbasch für Babel steht; ebenso Jer. 51 leb qamaj für Kaschdim), ebenso die Anschauung von dem die ganze Welt erfüllenden Urmenschen, den sieben Himmeln, der Präexistenz der menschlichen Seele; vor allem wird die Wundermacht des Frommen im Talmud immer wieder an neuen Beispielen aufgewiesen. Vorläufer des Sohar sind aus dem achten Jahrhundert die Pirkê

di R. Eliezer (Midrasch zu Genesis und Exodus), der Traktat Hekhaloth über die Himmelfahrt Ismaels, das Alphabetum Siracidis (hier: Adams erste Frau Lilith), das Buch Rasiel mit allerlei Wunderrezepten und das Buch Jezirah aus dem 9. Jahrhundert, ein grob schematisches Gewebe des Gesamtwissens seines unbekanntem Verfassers. Hier findet man schon die zehn Sephirot als zehn Ziffern, Kategorien und Sphären. Aber die tiefere Spekulation über sie beginnt erst um 1200 mit R. Isaak dem Blinden, seinem Schüler Asriel ben Menahem und seinem Neffen Ascher ben David. Nachmanides († 1270) entdeckte, daß der ganze Pentateuch, richtig gelesen, aus lauter Gottesnamen bestehe. Um diese Zeit schrieb nach dem Urteil der meisten Mose de Leon den Sohar, 'das kabbalistische Haupt- und Centralwerk', ursprünglich ein Midrasch zum Pentateuch; dazu kam später 1) Das Buch des Geheimnisses, 2) Die große 3) die kleine Versammlung (hier eine cynische mystische Zeugungsgeschichte, deren Text S.143.144 zu lesen ist), 4) Der treue Hirt Mose, 5) Siebzig Ergänzungen, 6) Der neue Sohar. Erst im 16. Jahrhundert gab Mose Cordovero in seinem Pardes rimmonim ein System der Kabbalah, während Isaak Lurja durch inbrünstige Andacht, die durch ein ganzes System von Mitteln (vgl. die jesuitischen Exerzitien jener Zeit) gesteigert wird, die Verbindung mit Gott sucht. In Lurjas, nur durch seinen Schüler Chajjim Vidal überlieferter Lehre ist der wichtigste Gedanke der der Seelenwanderung mit der besonderen Anschauung zeitweiser Einwohnung einer Seele bei einer andern in deren Körper und mit Betonung, daß bedeutende Männer Funken früherer großer Männer sind. Galt schon Lurja seinen Anhänger als Messias, der Sohn Josephs, so erhielt sich Jahrhunderte lang eine Gemeinde des 1676 gestorbenen Messias Schabbathai Zebi, obgleich er die letzten Jahre zum Islam abgefallen war. Daran schließt sich der in Galizien und Polen aufgekommene Chassidismus des Israel Baal Schem Tob (Bescht). Gemeinsam ist der Kabbalah der Sephirothbaum, der alles Geheimnis des Werdens der Welt aus Gott in sich schließt, und die Lehre von der Präexistenz und Wanderung der Seelen, die sich durch Willensfreiheit zu dem göttlichen Ursprung zurück- und emporringen sollen und können. Eine gewaltige Rolle spielt aber neben der theoretischen fast immer die praktische Kabbalah, die mit ihrem Namen- und Amulettenzauber, mit ihren unheimlichen Wunderrezepten und mit ihrer Geisterfurcht an die dunkelsten Bilder afrikanischer Medizinmänner erinnert. Im Grunde ist doch das Wesen der Kabbalah die Zügellosigkeit im Spielenlassen einer bald von fremder Philosophie bald von fremdem Volksaberglauben genährten Phantasie. Und wenn irgendwo das Wort gilt, daß vom Erhabenen zum Lächerlichen nur ein Schritt sei, so gilt es bei den Vertretern der jüdischen Kabbalah. Freilich ist mir fraglich, wie weit das Bischoff zugibt.

Einen tiefen Einblick in das Werden der Kabbalah gewährt das Buch Bahir, dessen Übersetzung auf Grund einer kritischen Neuausgabe von Dr. Gerhard Scholem in den Quellen und Forschungen zur Geschichte der jüdischen Mystik im Auftrag der Joh. Alb. Widmannstetter Gesellschaft von Rob. Eisler als Bd. 1, Leipzig (Drugulin) 1923, 171 S., erschienen ist. Bei dieser Übersetzung ist die wohl zum Text gegebene Einleitung, auf die S. 133 verwiesen wird, nicht abgedruckt; sonst ist Scholems Arbeit ein Muster pünktlicher Philologie. Bei jedem der 141 Paragraphen sind die Zitate in späterer jüdischer Literatur genau angegeben; ebenso weisen die Anmerkungen womöglich die Quellen der einzelnen Anschauungen und ihre Stellung in der ganzen Entwicklung der Kabbalah nach; ferner werden Textänderungen und spätere Einschübe aufgezeigt, auch Erklärungen des durchaus nicht immer leicht zu enthüllenden Sinnes werden gegeben; oft wird auch nüchtern gewissenhaft das Nichtverstehen des krausen Textes eingestanden und die Bedeutung einer Äußerung für die spätere Gedankenbildung hervorgehoben. — Was dem Laien, der an diese Literatur herantritt, zuerst auffallen muß, ist die völlige Zusammenhangslosigkeit dessen, was sich doch als Buch darstellt. Was § 1 Rabbi Nechunja, § 2 Rabbi Berechja, § 4 Rabbi Amora, § 8 Rabbi Bun, § 12 Rabbi Rechumaj usw. sagen, das hat oft genug keinerlei Beziehung zueinander; es sind Auslegungen weit auseinanderliegender Schriftstellen oder doch auf bestimmte Schriftstellen gegründete Aussagen. Durchweg erkennt man das bohrende Nachdenken über den Sinn dieser heiligen Texte, die dem Gelehrten und seinen Schülern voll wundersamer Rätsel sind. Aber ein geschichtliches Verständnis wird weder gesucht noch festgehalten. So stößt man, wie noch bei der bibliozistischen Laienfrömmigkeit unserer Tage überall auf Hilflosigkeit, da Fragen an den Text gestellt werden, an die sein Schreiber niemals gedacht hat; dann wird dieser Hilflosigkeit begegnet durch fröhliches Eintragen eindrucksvoller fremder Anschauungen in die überallher zusammengetragenen, aus ihrem Zusammenhang gelösten Schriftworte, nur unter ängstlicher Einhaltung gewisser, schulmäßig überlieferter Regeln. Und die so gewonnenen Anschauungen und Urteile werden dann ebenso schulmäßig pünktlich weitergegeben wie die heiligen Texte selbst, als deren Auslegung sie erscheinen. Das sind oft sehr schöne Gedanken, z. B. § 100 die Theodizee, nach welcher der Fromme „nicht sprechen soll: da ich doch den Willen des Schöpfers erfülle und täglich Tora lerne, warum kommen diese Leiden über mich; sondern er nehme sie in Liebe auf sich, und dann wird er sich den vollkommenen Weg des Lebens erwerben“, oder § 106 wonach „es vor der Weltschöpfung im (göttlichen) Denken aufstieg, ein großes Licht zum Leuchten zu schaffen“; aber Gott sah voraus, daß keine Kreatur das ertragen konnte: „da nahm er ein

Siebentel von dem Urlicht und gab es ihnen, das Übrige verbarg er für die kommende Welt“. Aber im Ganzen herrscht in dem Buch eine unbeschreibliche Verwirrung, und man empfindet es als durchaus richtig, wenn § 130 die Schüler den Meister fragen: 'Rabbi, wir fragen dich etwas Schwieriges, um eine Antwort zu erhalten, und du verdunkelst unsre Augen.' Buchstaben-, Zahlenmystik, die Lehre von den Sephirot oder der Seelenwanderung, mystische Deutungen der Erzvätergeschichten finden sich überall. Noch mehr als im Talmud sind hier die Gleichnisse gehäuft, die übrigens ein höchst monarchisches Empfinden der damaligen Juden verraten: sie handeln fast alle von Königen — freilich ohne Beziehung zum Herrscherberuf. Ein solches Buch kann in das Unendliche wachsen, und man kann große Teile von ihm wegnehmen, ohne daß ein Schaden sichtbar würde.

Dem besprochenen ersten Band der Quellen und Forschungen zur Geschichte der jüdischen Mystik von R. Eisler ist nun ein zweiter, ebenfalls von **Gerhard Scholem**, jetzt Dozent an der hebräischen Universität Jerusalem, gefolgt: *Bibliographia Kabbalistica*, Verzeichnis der gedruckten, die jüdische Mystik (Gnosis, Kabbalah, Sabbatianismus, Frankismus, Chassidismus) behandelnden Bücher und Aufsätze von Reuchlin bis zur Gegenwart. Mit einem Anhang: Bibliographie des Zohar und seiner Kommentare. Leipzig 1927, W. Drugulin, XVIII u. 230 S. Über die Zwecksetzung dieses glänzend ausgestatteten und sorgfältig durchgeführten Werkes spricht sich das Vorwort aus. An die Stelle der wilden Bekämpfung der Mystik, wie sie namentlich in Heinrich Grätz ihren Führer und Rufer gehabt hat, ist heute eine freundlichere Betrachtung und damit erst die Möglichkeit wissenschaftlich ruhiger Beurteilung getreten. Die Bibliographie der eigentlich mystischen Literatur, der kabbalistischen und chassidischen Werke selbst kann in Westeuropa heute nicht mit Aussicht auf Erfolg unternommen werden, da dieses weitausgedehnte Schrifttum hier nirgends greifbar ist. Aber die Bibliographie der Arbeiten über jüdische Mystik war ausführbar und ist hier geleistet. Die Versetzung des Verfassers nach Jerusalem mußte die Arbeit erheblich erschweren. Nicht bloß der Verfasser, auch die Benutzer werden hier dem Verlag Drugulin Dank wissen, der den Druck treulich nach den Wünschen des Verfassers besorgt hat.

Dieser deutsche Katalog steht in keiner Weise zurück hinter dem gewiß auch glänzend und reich ausgestatteten *Catalogue of the Manuscripts in the Hebrew Character collected and requeathed to Trinity College Library by the Late William Aldis Wright, Vice-Master of Trinity College by Herbert Loewe, M. A.-Cambridge (University Press) 1926 (XVII und drei unnummerierte Seiten; 165 S.)*. Es handelt sich um eine wertvolle Sammlung von

Bibeln, Bibelkommentaren, einen Psalmenmidrasch, Kommentare zu Talmud und Halakha, liturgische Sammlungen und Einzelstücke, Werke zu Grammatik und Lexikographie; weiter mancherlei Kabbalistisches, Philosophisches, wenig Polemik, allerlei Dichtung, Biographisches, Romane, Kalenderwesen, Homilien und Sonstiges. Jedes einzelne Manuskript ist genau beschrieben; nur bei den biblischen Manuskripten war das aus einem bestimmten Grunde nicht durchweg möglich, den der Herausgeber in der Vorbemerkung mitteilt. Zweifellos ist hier für den Forscher ein sehr nützliches, manchem unentbehrliches Handbuch geschaffen.

Viel bescheidener als die hochwissenschaftlichen Arbeiten Scholems, aber in ihrer Weise doch recht wertvoll ist die Schrift von Ernst Müller, *Der Sohar und seine Lehre, Einleitung in die Gedankenwelt der Kabbalah*, Wien-Berlin, R. Löwit, 1920, 79 S. Das Buch ist nach dem Vorwort das Resultat einer vorläufigen Soharlektüre; dabei erfahren wir, daß Rudolf Steiner den Verfasser zuerst auf die okkulte Wissenschaft hinwies und daß Martin Buber ihn den verborgenen, lebendigen Pulsschlag eines unterirdischen, geistigen Judentums ahnen ließ. Hier redet also ein begeisterter Anhänger der Kabbalah, dem der Sohar neben Bibel und Talmud steht (S. 53). In einer Einleitung S. 1—13 handelt er vom Ursprung und Namen des Buches und gibt einen Überblick über die Entwicklung der kabbalistischen Literatur bis zum Chassidismus. Dann werden die Hauptpunkte aus der Lehre des Sohar vorgeführt S. 14—60: das Gotteswerk (hauptsächlich der Sephirothbaum), das Reich des Menschen, der als Urmensch, als Adam, als Einzelmensch von oben kommt und durch Aufstieg und Umkehr die Welt ihrem himmlischen Ziele zuführt, dann der Bund Israels: Israels Weg ist konkretes, vorbildliches, zentrales Beispiel des Universalweges der Menschheit; endlich handelt ein letzter Abschnitt von Buch und Leben; da ist namentlich die in der Kabbalah überhaupt und im Sohar besonders gepflegte Schriftdeutung besprochen. S. 63—79 macht eine Reihe gut ausgewählter Textproben den Beschluß. Die im Ganzen einwandfreie Sprache weist hier einige Härten auf: S. 64 Herr der Umkehr; 71 „damals“ für „dann“ von der Zukunft.. Auf S. 49 steht „auch im Golus“. Ein Nichtjude versteht das nicht. Und warum reden die meisten Juden von dem Golus?

Meir Wiener, *Die Lyrik der Kabbalah, eine Anthologie*, Wien-Leipzig (R. Löwit) 1920, 189 S., ist ein schönes und tiefes Buch, das eine Sammlung formvollendeter, trefflicher Übertragungen, nicht sowohl wörtlicher Übersetzungen, als vielmehr Kraft und Sinn der alten Dichtung möglichst treu wiedergebender Umdichtungen von jüdischen, zumeist kabbalistischen religiösen Liedern und gebetartigen Prosa-stücken enthält. Zuerst stehen zwei Hymnen des Buchs Rasiel (um 1200 n. Chr.), dann folgt der Safetische Kreis, Barberei und Jemen, Polen,

Italien, zuletzt Schelomoh Pappenheim, ein Schlesier 1740—1814. Ein Anhang bringt noch mit besonderer Einleitung das geistliche Lied der Karaïm. Natürlich ist die Höhenlage der einzelnen Lieder sehr verschieden. Mehrfach erfreut auch in dieser mystischen Lyrik das starke Vertrauen, vgl. S. 69: Die Treuen behütet Adonaj; freilich überwiegt die Sehnsucht nach Gott aus dem Schmutz der Sünde und dem Elend der Gegenwart; auch die Liebe Gottes zum Sünder tritt warm hervor. Abstoßend wirken die an das Hohe Lied angeschlossenen immer wiederkehrenden Bilder einer stark sinnlichen Erotik für das Verhältnis Gottes zur Seele und der Seele zu Gott, vgl. S. 80 Str. 2; 84 Str. 2 u. a. Aber um gerecht zu sein, hat man damit die etwas älteren 96 Predigten des Bernhard von Clairvaux über das Hohe Lied zu vergleichen. Viele dieser Lieder sind modernem Verstehen durchaus offen; fremdartig klingen vor allem die drei Tischlieder Lurjahs. — Die dem Buch vorausgeschickte tief-schürfende Einführung bleibt anfangs zu stark im Individuell-Psychologischen stecken und hat eine zu enge, an der Mystik gebildete Auffassung dessen, was Religion ist. So kommt Wiener zu einer ungeschichtlichen und damit unrichtigen Einschätzung des Ritus und zu einer bedauerlichen Unterschätzung des Gesellschaftlichen in der Religion. Das gilt wenigstens von den ersten dreißig Seiten; S. 31—54 kommt er, durch die Sache geführt, zu einer wesentlich richtigeren Darstellung der jüdischen Religiosität, die, auf den Glauben an Gottes Liebe und Treue zu seinem Volk gegründet, eben damit den mächtigsten Ansporn zu sittlicher Bewährung in Liebe und Treue in sich schließt. Aber in die Tiefe dringende geistige Arbeit verdient Anerkennung, wo sie sich findet.

An die Kabbalah schloß sich später die mystische Bewegung des Chassidismus an. Wie das geschehen ist, erzählte in feiner, wohlabgewogener Rede und mit unaufdringlicher, aber weitausgebreiteter Gelehrsamkeit Dr. S. A. Horodezky schon 1914 in seinem sehr empfehlenswerten Schriftchen: *Mystisch-religiöse Strömungen unter den Juden in Polen im 16.—18. Jahrhundert*, Leipzig, Gustav Engel (80 S.). Horodezky beginnt mit dem Sieg der in Spanien ausgebildeten mehr wissenschaftlich-theoretischen Kabbalah, der gerade nach der Vertreibung der Juden aus Spanien 1492 in Palästina und Italien hervortritt und von da auf die sicher wohnenden und wohlhabenden Kreise der polnischen Juden des 16. Jahrhunderts einwirkt. Hier stand — in der Geschichte des Judentums in der Zerstreuung eine ganz eigenartige Erscheinung — über den autonomen Verwaltungen der einzelnen Gemeinden die Zentrale der Vierländersynode, die besonders für eine ausgezeichnete Schulung im Talmud sorgte: hier erst bekam der in Palästina verfaßte Schulchan Aruch durch R. Mose Isserls seine allgemeine Geltung.

Die spanische Kabbalah gewann nun hier Boden, besonders durch R. Mathatja Delacrut, dessen Gedankenkreis Horodezky eingehend schildert S. 14—19, der aber gerade bei Mose Isserls und anderen Rabbinen auf heftigsten Widerstand stieß. Da trat nach dem Aussterben der Jagellonen und unter Einwirkung der Jesuiten, denen Bathory die Leitung der Wilnaer Akademie übergab, namentlich seit 1588 eine schlimme Judenverfolgung ein, die freilich nur die Masse — Kaufleute, Händler, Handwerker — traf, während die Reichen sich davon freihielten und Rabbinen und Rektoren ebenso ein geehrtes und behagliches Leben führten. Nun war aber im 16. Jahrhundert in Palästina die Kabbalah des „Löwen“ Isaak Luria (1539—1572) aufgeblüht, die den Messias erwartet, wenn alle vollkommen sind und das Gute vom Bösen geschieden ist. Dieses Ziel muß durch Fasten, Kasteien und Entsagen erreicht werden. Drei Männer brachten in Polen diese Lehre zur Geltung: Jesaja Hurwitz, Nathan Schapira und Simson aus Ostropoli: Auch ihr Werk wird ausführlich dargestellt S. 31—49; der erste scheint der geistig bedeutendste gewesen zu sein. Der Sieg der lurianischen Kabbalah brachte aber mit der Askese eine allgemeine Abkehr vom Talmud. 1648 erwartete man auf Grund von Sohar I 139 S. 2 überall den Messias; die statt dessen einsetzende neue furchtbare Judenverfolgung verstand man als „Geburtswehen des Messias“. In Sabbatai Zewi 1626—1676 glaubte man selbst nach seinem Übertritt zum Islam und auch nach seinem Tode den Messias gefunden zu haben. Aber die Lage der Juden wird immer schlimmer, der Aberglaube treibt die seltsamsten Blüten (Der Golem des R. Eliahu); in Volksbüchern wird die Entsagung durch Angst vor der Hölle eingeschärft; 1699 wandern zuerst 120, dann bis zu 1500 unter Führung von R. Jehuda Hachassid und Chajim Malach nach Palästina zurück (die Chassidim), wo aber Jehuda drei Tage nach der Ankunft in Jerusalem stirbt und die übrigen sich allmählich verlieren. Indessen wird in Polen die Lage der Juden unter den sächsischen Königen und hernach immer furchtbarer (S. 63—69). Da hoffen die Sabbatianer in Jakob Frank den geeigneten Führer gewonnen zu haben, bezeichnen sich als Contratalmudisten, die an die Dreieinigkeit glauben, und erreichen 1757 in öffentlicher Disputation zu Kamieniec einen gutbezahlten Sieg über die Talmudjuden; aber nach einem Rückschlag und dem für sie weniger günstigen Verlauf einer zweiten Disputation zu Lemberg 1759 lassen sie sich taufen. Die polnischen Juden aber finden einen neuen Führer in dem Neubegründer des Chassidismus R. Israel Baal Schem Tob 1700—1760. Man könnte ihn nach seinem Zeitgenossen den Zinzendorf des Judentums nennen. Seine freudige Lebensauffassung sieht Gott in allem wirksam; auch das Böse ist nur der Thron für das Gute; Trauer und Grübeln hilft nicht über das Böse weg; Trübsinn ist ein großes

Hindernis für den Gottesdienst, der Liebe zu Gott, Liebe zur Thora und Liebe zum Volk sein muß. Der Gerechte muß von seiner Höhe herabsteigen, um die Gefallenen hinaufzuheben. Der Chassidismus wurde 1772 und 1782 von den Rabbinen, die mit Grund für ihre Herrschaft fürchteten, in den Bann getan; aber er nimmt noch heute an Zahl seiner Anhänger zu.

Von demselben Verfasser Dr. S. A. Horodezky stammt nun auch ein größeres Buch: Religiöse Strömungen im Judentum. Mit besonderer Berücksichtigung des Chassidismus, Bern-Leipzig (Ernst Bärcher) 1920, XII u. 260 S. Es sind sieben Aufsätze; die zwei ersten: „Zwei Richtungen im Judentum“ und „der Zaddik“ wurden schon in dieser Zeitschrift Bd. XV und XVI gedruckt, der fünfte in: Der Jude, Bd. I und der sechste in den Neuen jüdischen Monatsheften Jahrg. III. Horodezky geht vom Unterschied des Gesetzesjudentums und des Gefühlsjudentums aus und stellt zuerst den Chassidismus als die letzte große Ausprägung des Gefühlsjudentums dar, das schon in den Propheten, dem Essenertum, in allem Messianismus, in der Agada und Kabbalah gegen das Gesetzesjudentum mit seiner Kasuistik und seinem Formendienst gekämpft hatte. Die Idealgestalt ist hier der Zaddik gegenüber dem Talmudjünger, der Vollkommene, der durch seine Vollkommenheit der Herr der Welt ist, was volkstümlich sich in seiner Wunderkraft kundtut. Sehr drastisch ist das Bild des Gaon von Wilna gezeichnet, der in enger Stubengelehrsamkeit dreimal den Chassidismus in den Bann tut und damit furchtbares Elend anrichtet. Ihm tritt gegenüber das Bild des Baal Schem mit seinem Glauben an die alles durchdringende Gottheit, so daß auch das Böse nur der Thron für das Gute ist, mit seiner Liebe, die auch in den Schmutz hinabsteigt, um aus dem Schmutz zu heben, die sich offenbart als Liebe zu Gott, Liebe zu Israel und Liebe zur Thora. Dabei wird aber auch deutlich, daß der Waisenknabe, der in allerlei merkwürdigen volkstümlichen Berufen als Geisterbanner und Mediziner um seinen Unterhalt gekämpft hat, bis zuletzt die Schalen des sonderbaren Anschauungskreises nicht abgestreift hat, in dem er ursprünglich groß geworden ist. Sehr interessant ist das Kapitel über die Blütezeit des Chassidismus durch genaue Vorführung der maßgebenden Persönlichkeiten, zunächst des Nachfolgers Baal Schems, R. Beer. Schon hier spielt freilich die Sage eine recht verhängnisvolle Rolle. Um so erfreulicher wirkt die erste literarische Urkunde des Chassidismus, R. Jakob Josephs Toldot, mit ihrer Betonung des Frohsinns, der sich auch durch keinen Sündenschmerz von der fördernden Arbeit abbringen läßt, und der Liebe, die überall das Göttliche findet und fördert. Nachher spaltet sich der Chassidismus in einen ukrainischen und einen litauischen Zweig. In Litauen führt Schneur Salman aus Ladi den Chassidismus so stark

zum Rabbinismus zurück, daß er selbst ein Gesetzbuch verfaßte; er fordert, daß man in jeder Stadt jedes Jahr den ganzen Talmud durchstudiere; nur gibt er diesem Talmudstudium eine kabbalistische Grundlage, den Chabad. Gegen diese Rückbildung kämpft in Litauen Aron Strascheler, wie in der Ukraine Nachman Brazlawer († 1810) über seine letzten Vorgänger weg wieder an Baal Schem Tob angeknüpft hat. Der Aufsatz „Vom Gemeinschaftsleben der Chassidim“ zeigt, wie der Chassidismus des Baal Schem das dreigespaltene Judentum im talmudgelehrten Litauen, in der mystischen Ukraine und im rationalistisch-mystischen Polen, soweit es seiner Gemeinschaft beitrug, unter einer Fahne zusammenbrachte. Die Chassidim stehen unter ihren Zaddikim, deren Ansehen sich auf die Söhne forterbt, da vom Heiligen Heiliges stamme. Die Stellung der Zaddikim vergleicht Horodezky mit der Stellung Jesu im Christentum; eher könnte man an die altkatholischen Bischöfe denken. Während nämlich die ersten Zaddikim bis auf Nachman von Brazlaw einfach, ja kümmerlich lebten, leben die späteren Zaddikim reich und üppig von den für ihre Seelsorge nicht immer einwandfrei geforderten Gaben der Gläubigen, die sie allerdings auch wieder an Sabbaten und den ernstesten Festtagen in ihrem Hof bewirten und um deren gegenseitige Unterstützung sie besorgt sind. Befremdend erscheint, wenn sich die Verehrung des Zaddik bis zur Anbetung steigert und wenn die Freude der Frömmigkeit sich in Rundtänzen äußert, an denen der Zaddik teilnimmt. Auch am heiligen Grab des Zaddik finden Befragungen des Toten und zu bestimmter Zeit gemeinsame Mahlzeiten statt. Der Schulchan Aruch ist bei den Chassidim in Geltung, aber sie halten ihn nicht so streng, wie die Rabbinen es fordern. Die Brazlawer haben seit R. Nachmans Tod keinen Zaddik. Sie wallfahrten zu seinem Grab und einmal im Leben nach Palästina, haben jüdisch-deutsche Gebete neben den überlieferten, wollen von Wissenschaft nichts wissen, aber halten streng auf Wahrheit. Die Litauer Chabader Chassidim wurden schon charakterisiert; der polnisch-galizische Chassidismus hat sich von vornherein mit dem Rabbinentum freundlich abgefunden; in Galizien heißt der Zaddik durchweg Rab; weltlicher Prunk dieser Führer ist in Galizien verpönt. — Verhältnismäßig kurz ist das Kapitel über die jüdische Frau im Chassidismus. Nach den Rabbinen soll die Frau die Thora nicht lernen; sie darf, aber muß nicht beten; viele Vorschriften gelten nur dem Mann. Dagegen in Prophetie, Messianismus, Kabbalah und Chassidismus kommt die Frau zu ihrem Recht: sie ist Chassida, sucht wie der Mann den Zaddik in wichtigen Lebensfragen und an den heiligen Tagen auf; neben dem Zaddik steht seine Frau, der Chassidismus gab der Frau erbauliche Schriften in der Umgangssprache in die Hand. Die Tochter des Baal Schem Tob war eine Zaddikin; neben vielen

berühmten chassidischen Frauen ist die berühmteste Chane Rachel, die Jungfrau von Ludomir. — Immerhin hat die Zurückstellung der Frau im Judentum ihr religiöses Wirken von Anfang an nicht gelähmt. Die Mutter der sieben makkabäischen Märtyrer erzieht ihre Söhne zum Festhalten am Gesetz; in den Synagogen der Diaspora spielten die Frauen eine hervorragende Rolle, und auch von den Heiden verkehrten hauptsächlich Frauen in den jüdischen Bethäusern. Daß der Jude noch heute Gott dafür dankt, daß er nicht als Weib geboren ist, ist allerdings ein übler Anachronismus. Kulturhistorisch sehr interessant ist das letzte Kapitel über die Sadagorer Dynastie, die Familie von Baal Schems Nachfolger R. Beer, deren spätere Häupter seit R. Israel Ruzhiner zuerst im russischen Ruzhin und hernach im österreichischen Sadagora in der Fülle des von den Gläubigen gesammelten Reichtums ein stolzes Fürstenleben, verbunden mit viel seelsorgerlicher Arbeit, aber auch mit bewußtem Willen zur Freude führten, nicht ohne recht lockere Moral, wenn R. Israel sich den Aufenthalt in Österreich mit gefälschten Papieren, viel Bestechung und Anstiftung zum Falscheid erkaufte, aber auch mit furchtbarem Druck auf das einzelne Familienglied z. B. den abtrünnigen Sohn R. Israels, der zum Widerruf seiner freieren Anschauungen und zur Rückkehr an den Hof von Sadagora gezwungen wird. Das Werk Horodezkys zeigt manche Unebenheiten, schon in der Orthographie der Namen; aber jeder wird aus der Fülle des Gebotenen reiche Belehrung schöpfen.

Die Schriften von Horodezky möchte man Prof. Dr. Max Löhr in Königsberg besonders empfehlen, der in seinen Beiträgen zur Geschichte des Chassidismus I Begriff und Wesen des Chassidismus, Leipzig (M. W. Kaufmann) 1925, 33 S. mit Übersetzung einer chassidischen, gewiß sehr interessanten, kleinen Schrift, einer kurzen vorausgeschickten Inhaltsangabe und wenigen zur Erklärung kaum ausreichenden Anmerkungen auf 33 kleinen und recht bequem gedruckten Seiten „Begriff und Wesen des Chassidismus“ meint darlegen zu können. Aber diese talmudisch gelehrte, den Pilpul hochschätzende chassidische Schrift, in welcher der rabbinische Gegner sich dem Chassid gegenüber auf den Sohar beruft (S. 20), spiegelt eine Richtung des Chassidismus wider, der andere gegenüberstehen. Das Grundbuch des Chassidismus, von dem auch diese Schrift handelt, sind Jakob Josephs Toldot, deren Gegensatz gegen die Bewunderung des Scharfsinns rabbinischer Diskussion, deren mystische Gottesliebe, deren Glaube an die Wundermacht des Zaddik handgreiflich sind. Freilich, die gesunde Frömmigkeit des Baal Schem leuchtet auch noch aus der von Löhr herausgegebenen Schrift.

Ein sehr schönes und weiteren Kreisen lesbares Buch — der deutsche Ausdruck läßt freilich an einzelnen Stellen stark zu wünschen übrig und

die Umschrift hebräischer Worte verrät eine hyperpolnische Aussprache — ist trotz dieser Einschränkung **Chajim Bloch**, Die Gemeinde der Chassidim. Ihr Werden und ihre Lehre, ihr Leben und ihr Treiben, Berlin-Wien, Ostjüdische Bibliothek, Benjamin Harz, 1920, IV u. 352 S. Chajim Bloch ist begeisterter Verehrer von Martin Buber und Herman Cohen. Er gehört von Kind auf dem Chassidismus an und hat mit der Treue gegen sein Volk und den Schulchan Aruch die edelsten und tiefsten Gedanken chassidischer Frömmigkeit in sich bewahrt, während er ohne jede Spur eines andern als des jüdischen Nationalgefühls im Weltkrieg die feldgraue Uniform getragen hat; beachte die Anführungszeichen, wenn er von seiner Truppe, den „Heldenscharen ungarischer Honveds“ redet (S. 341). Die scharfe Unterscheidung einzelner Richtungen des Chassidismus, die Horodezky bietet, finden wir bei Bloch nicht; auch das klare Urteil über die Sadagorer Dynastie mit ihren sehr deutlich hervortretenden Menschlichkeiten sucht man bei Bloch, der die glückliche Gabe hat, überall nur das Schöne zu sehen, vergebens. Aber er entrollt zweifellos ein sehr wertvolles Idealbild, und die große Zahl chassidischer Anekdoten aus dem Leben der einzelnen chassidischen Führer zeigt in überraschender Weise, wie nahe dieser chassidische Gedankenkreis den Gedanken des Urchristentums steht; und dem deutsch-protestantischen Leser wird, wenn er hier diese Gedanken in der ihm innerlich fremden ostjüdischen Umwelt wiederfindet, das Verständnis der auch aus einer fremden östlichen Welt stammenden Evangelien und ebenso das Verständnis der Rechtfertigungslehre des Paulus nicht unwesentlich erleichtert. Und so kann es ja eigentlich nicht fehlen, daß das Erlebnis gleicher religiöser und sittlicher Einstellung auch die trennenden Schranken schließlich beiseite schiebt, welche das Ostjudentum von dem Denken und Empfinden der christlichen Völker scheidet. Aber die Geschichte geht ihren langsamen Schritt, wenn man auch manchmal meinen möchte, sie beschleunige ihr Vorwärts und Aufwärts.

Ganz ähnlich eingerichtet wie das Buch von Bloch und streckenweise auch gleichen Inhalts ist das Buch von **Martin Buber**, Der große Maggid und seine Nachfolger, Literarische Anstalt, Rütten und Löning, Frankfurt a. M. 1922 (XCVI und 226 S.). Wir haben auch hier ein Geleitwort und hernach die legendarischen Anekdoten von chassidischen Zaddikim. Da Buber schon vor dem Krieg die „Legende des Baalschem“ und die „Geschichten des R. Nachman“ herausgegeben hat, so bringt er hier nur einleitend drei Geschichten von Baalschem, um in der Hauptsache Anekdoten der Zaddikim von Dob-Bär von Meseritsch bis auf Israel von Rižin (Ruschin) zu geben. Die feine, gedankenschwere Schreibweise Bubers ist bekannt. Im Urteil steht Buber zwischen Horodezky und Bloch. Er nennt den Unterschied der litauischen

und galizisch-ukrainischen Richtung, ohne ihn stark zu betonen; auch den eingetretenen Verfall empfindet er so stark, daß er sein Geleitwort mit der Erzählung einer höchst anstößigen Rede des Kozker Mendel schließt, der Triebe und Lüste für einen Teil Gottes erklärt, wofür ihn nach dem Urteil seiner Gegner die Ratten gefressen haben. Aber Bubers und Blochs Stellung zum Chassidismus zeigt, daß die große Bewegung in solchen Auswüchsen nicht ihr Ende gefunden hat. Was die Wiedergabe der oft identischen Erzählungen bei Bloch und Buber anlangt, so schreibt Buber den besseren Stil; manchmal scheint mir aber bei Bloch der Gedanke deutlicher zum Ausdruck zu kommen. Doch hat Buber Vieles und Wertvolles über Bloch hinaus, ich hebe z. B. die sinnvollen Erzählungen von Ssimcha Bunam von Pzysha hervor. — Ein neutestament-Theolog fühlt sich unwillkürlich an die Parallelerscheinung der synoptischen Evangelien erinnert. Nicht bloß formal, auch inhaltlich. Jesus hat größere Ähnlichkeit mit diesen Zaddikim als mit den alttestamentlichen Propheten; seine Arbeit gilt nicht dem Volksganzen, sondern der Seele jedes einzelnen in seinem Volk. Die Kraft heiliger Selbsterziehung, die freudige Umkehr vom Bösen, die rettende Liebe vom Sünder, die allumfassende Gottesliebe, das klare Bewußtsein von der Geringwertigkeit des Rituals, wenn dieses Ritual auch festgehalten wird und das stark jüdisch-nationale Bewußtsein im Vordergrund der Frömmigkeit steht: das sind Züge, die den Chassidismus als nächsten Verwandten des Christentums kennzeichnen; jedenfalls kann sein Studium — wenn nicht zu Größerem — zur Erhellung des Urchristentums und seiner ältesten Literatur ganz wesentlich beitragen.

Nicht als gelehrtes Werk, sondern als schönes, handliches Erbauungsbuch hat Martin Buber des Rabbi Israel ben Elieser genannt Baal-Schem-Tow, das ist Meister vom Guten Namen Unterweisung im Umgang mit Gott aus den Bruchstücken gefügt 117 S. (Jakob Hegner in Hellerau). Die Seite hat höchstens 21 Zeilen zu zehn Silben; trotzdem ist der Umfang des Büchleins verschwenderisch groß: acht Seiten vor dem Vorwort, 17 Seiten nur für Kapitelüberschriften, die weitaus meisten Seiten nicht zur Hälfte bedruckt. Aber in den mitgeteilten Sprüchen liegt eine volle Welt-, Lebens- und Gottesanschauung, die Mystik des Chassidismus, die überall Funken der Herrlichkeit Gottes sieht, die der Fromme mit Gott vereinigt (S. 59: bete stets für Gottes Herrlichkeit, daß sie aus der Verbannung erlöst werde). Die große Mehrzahl der Sprüche ist schön und tief. Doch fehlt es auch hier nicht an solchen, bei denen die Frage sich einstellt, ob die Frömmigkeit oder die Sinnlichkeit mehr zu Worte kommt. Ich verweise auf S. 52. 53. 54. 100. 101 (S. 53: Wie in der leiblichen Paarung nur der zeugen kann, der ein lebendiges Glied mit Verlangen und Freude gebraucht,

so in der geistigen Paarung usw.). Ein Erbauungsbuch in die Hand gebildeter Töchter dürfte das also auch für jüdische Kreise nicht sein.

Ein merkwürdig schwieriges Buch, schwer zu lesen und noch schwerer zu beurteilen ist **Hans Ludwig Held**, *Das Gespenst des Golem. Eine Studie aus der hebräischen Mystik mit einem Exkurs über das Wesen des Doppelgängers* (1.—3. Tausend) München: Allgem. Verlagsanstalt 1927 (283 S. 45 Abb.). Held verfolgt das Problem des künstlichen Menschen durch die Jahrtausende. Den Anlaß dazu bietet die Erzählung vom Golem des R. Löw zu Prag (gest. 1609), dessen schönes Denkmal neben seinem architektonisch reich ausgestatteten Grabstein und seiner Hauptwirkungsstätte, der Altneusynagoge zu Prag, den Hauptbildschmuck des Bandes ausmacht. Löw hat an Stelle der früheren lässigen Synagogendiener eine von ihm gebildete Lehmfigur durch Einlegen des Gottesnamens in sie belebt und in Dienst gestellt, beraubt sie aber jeden Sabbat durch Wegnahme des Gottesnamens des Lebens, bis ihn das furchtbare Toben des Ungetüms an einem Sabbatvorabend, da Löw aus Vergeßlichkeit die Wegnahme fast unterlassen hätte, bestimmt, es für alle Zeiten zu zertrümmern. Die Sage hat sehr verschiedene Formen erhalten, die Held im einzelnen wiedergibt und miteinander vergleicht. Zu ihrem Verständnis zeigt er, daß Ps 139^{is} golmi „ich, da ich noch unfertig war“ bedeutet, daß Gen 27 der Mensch vor seiner Belebung durch den göttlichen Hauch auch nur Golem, unfertige Masse war, daß schon der Talmud (Sanh 65b) von der Erschaffung eines Menschen durch Raba (gest. 352 n. Chr.) und sonst von Schöpfung von Tieren durch jüdische Gelehrte weiß. Die Sage vom Golem des R. Löw wird also aus jüdischer, nicht fremder Volkskunde stammen, wie denn auch der entsprechende jüdische Volksglaube wieder seit dem 11. Jahrhundert mehrfach bezeugt ist. Er hat seine Parallelen in der antiken Literatur von den alten Ägyptern und Homer ab bis auf Sueton und Lucian und in den mittelalterlichen Sagen über die Zauberkünste Virgils; weniger auf Zauber als auf angebliche Naturwissenschaft sind mittelalterliche Versuche und Rezepte einzuschätzen, eine Richtung die in Paracelsus (gest. 1541) ihren Hauptvertreter findet. Neben diesen Dingen wird die Befragung der Alraunenwurzel wegen ihrer Menschenähnlichkeit, der Gespenster- und vor allem der Doppelgänger Glaube mit reicher Gelehrsamkeit vorgeführt, so daß man sich kräftigst in die eigentümliche Luft versetzt fühlt, in welcher die Golemsage gedeihen konnte. Aber als das Belebende gilt in ihr der Schem-ha-mephorasch, dessen Bedeutung nur im Zusammenhang der gesamten kabbalistischen Mystik mit ihrem Sephirothbaum (vgl. Abb. 3) verstanden wird. Held versteht die Volkserzählung vom Golem des R. Löw als Materialisierung der tiefen Anschauung, daß der Fromme aus dem ungestalteten Stoff, als den er sich anfangs

vorfindet, durch ernste Versenkung in die Wahrheit sich zum Ebenbilde Gottes umschafft, wie das die in der doppelten Schöpfungsgeschichte der Genesis ihm gestellte Aufgabe ist. Zur Leistung dieser Aufgabe ist dem Menschen der Name Gottes in den Mund gelegt. Leider ist der Gedanke durch die überwuchernde, an sich ja hochinteressante Gelehrsamkeit fast erstickt, und ein Beweis für diesen Weg der Entstehung der Golemsage ist doch nicht erbracht.

Viel Selbstbewußtsein bekundet das Schriftchen von Dr. Lazar Gulko-witsch, *Der Hasidismus religionswissenschaftlich untersucht* (Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für Vergleichende Religions-gesch. a. d. Univ. Leipzig, herausgeg. von Prof. Dr. Hans Haas) 81 S. Ed. Pfeiffer, Leipzig 1927. Die Einleitung (S. 7—9) preist die Vorzüge der exakten religionswissenschaftl. Forschung; der Chassidismus sei aber so bisher kaum durchforscht; man habe Ursprung und Weiterentwicklung bei ihm zu wenig getrennt. Der historische Teil skizziert auf kaum zwei Seiten den Ablauf der jüd. Relig. Geschichte von Mose bis zum Chassidismus: Ideal und Leben werden vom Gesetz und von den Propheten nicht in Einklang gebracht, der Talmudismus haftet an äußeren Formen, die messianischen Bewegungen meinen schon am Ende aller Entwicklung zu stehen; das 18. Jahrh. will in Deutschland die jüdischen Ideen mit Beibehaltung der Überlieferung vertiefen; in Litauen setzt Gaon Elia von Wilna an Stelle des unfruchtbaren Pilpul die kritische Textanalyse; und so erstrebt in Südpolen der Chassidismus die Harmonie von Ideal und Leben. Wie überall im Judentum, steht auch im Chassidismus Rationales und Irrationales erst verbunden, dann sich bekämpfend nebeneinander; der Kampf setzt sich fort zwischen dem Chassidismus und seinen Gegnern. Chassid als Parteiname (zuerst 1 Makk 7¹³) bezeichnet den Strengen neben dem Liberalen. Um 1300 ist Jehuda-ha-chassid ein Mystiker, weltabgewandt, ethisch hochstehend; 1700 starb in Palästina Jehuda-chassid, der Führer der polnischen Sab-batianer; seine ganz entartete Sekte hießen die Chassidim. Der Name übertrug sich von ihnen auf die Anhänger des Baal-Schem-Tob. Die äußere Geschichte des Chassidismus erzählt S. 14-23. Auf acht Zeilen wird „die prophetische Prädisposition des Judentums für den Chassidismus“ im Ungenügen des Talmud und in der Erregung durch die messianischen Bewegungen gefunden. Dann werden Baal-Schem-Tob und Dob-Bär, der große Maggid, an den sich der Saddiqismus anschloß, dann der Begründer des Chabadismus, Schnëur Zalman, endlich die spätere Entwicklung des Chassidismus als Entartung und Besinnung geschildert. Auch die Skizzierung der inneren Entwicklung S. 23—26 ist dürftig. Zuerst ein religiöses Genie und seine treuergebenen Jünger; später eigene Gemeinden um die einzelnen Saddiqim, die bei ihren Zusammen-

künften mit Singen und Tanzen, ja auch mit berauschendem Trunk die Seele für die rechte Inbrunst auflockern. Führer und Gesellschaft halten durch Generationen zusammen; das ist ein neuer Ton in der Lebensführung der Ostjuden. — Der darstellende Teil behandelt S. 27—38 die Hauptlehren des Chassidismus, der das Geistige nur durch innerliche Mittel fördern will. In allem ist ein göttlicher Funke; der Mensch kann ihn entflammen. So erfaßt er die Gottheit im Gefühl und erfährt, daß sein Gott ihn kennt und liebt. Er kann in sich den göttlichen Funken entflammen und ihn zur Lauterkeit emporheben. Jeder soll seine Eigenart zur Vollkommenheit steigern. Unklar ist, wie deshalb keiner höher stehen soll als der andere, wie das Böse nur auf Irrtum beruhe und die böse Tat nicht verargt werden dürfe. Schön ist die Forderung der Freude auch bei der Buße, weil nur in der Freude die Gedanken vom eigenen Ich loskommen. Die Entflammung des göttlichen Funkens treibt den Frommen ständig empor. Der rechte Gottesdienst schaut Gott in der Vielheit der Erscheinungen und vereinigt die Gottheit mit ihren irdischen Ausstrahlungen. Dazu muß die Seele auf Gott gerichtet, gesammelt sein. Das Gebet ist Umgang mit Gott: der Gott im Frommen und der Gott draußen haben sich gefunden. Solches Gebet gilt mehr als alles fromme Tun. Aber auch Vertiefung in die Thora vereinigt mit Gott. Wer Gottes Geist erfaßt hat, bedarf nicht der Gebote und lebt dennoch in ihnen. — Die Höhe des Ganzen bildet der Abschnitt „Der Chassidismus als religionsgeschichtliches Phänomen“ S. 39—63. Im Mittelalter herrscht der Talmud: im spanisch-maurischen Kreis Alfasi und Maimonides, im deutsch-französischen Raschi und die Tosaphisten, dazu die Responsenliteratur und im russisch-polnischen Gebiet der Pilpul, bekämpft durch die messianischen Bewegungen und auch durch Baal-Schem-Tob. In Südpolen drückten damals erst Judenverfolgungen, dann die Not der Übervölkerung. Die geistige Not des Talmudismus bekämpfte man schon früher durch Anschluß an Aristoteles, durch genaue Kommentare, durch scharfsinnige Gutachten, durch pilpulistische Zurechtlegung; auch die Kabbalah sucht dem Judentum neuen Inhalt zu geben, die messianischen Bewegungen bringen neue Hoffnungen. Baal-Schem-Tob sieht wie Jesus die Not seines Volkes und die Blindheit seiner Führer. Aber seine Jünger halten seine Linie nicht ein. Nach Dob-Bär wird der Saddiq Mittler zwischen Gott und seiner Gemeinde; der Chabadismus des Schnëur Zalman verbindet den Chassidismus mit Talmud und Kabbalah und gibt dem Rabbi entscheidendes Ansehen. Beiden Richtungen gemeinsam ist starker Zusammenschluß, Zusammenkünfte mit Liedern und Tänzern. Gebannt wurden sie zuerst 1772, als durch die erste Teilung Polens die Macht des Gaon von Wilna auf Weißrußland und Litauen beschränkt wurde, dann 1781, als der Chabadismus

sich auch im Norden ausbreitete. Innerlich bereichert hat den Chassidismus der Gegensatz zur alten Orthodoxie; umgekehrt hat die Orthodoxie gegen die Chassidim ihre Talmudschulen (die erste 1803) gegründet. — Von göttlicher Immanenz (nicht als Dauerzustand, sondern als Vervollkommnungsprozeß) reden schon Talmud, Midrasch und Kabbalah; aber im Chassidismus steht sie im Mittelpunkt: die Schöpfung soll mit dem Schöpfer vereinigt werden (pantheisierender Monotheismus). Aber aus Liebe hat Gott die Welt geschaffen; aus Liebe führt er sie zu immer größerer Vollkommenheit; es gibt kein an sich Böses; Sünde ist nur Mangel an Erkenntnis des göttlichen Funkens; Sündern gegenüber ist der Chassidismus überaus duldsam; sie können noch zur Vollkommenheit gelangen. Schon der Talmud kennt eine Stufenfolge der Tugenden; der Glaube, daß die Tugend von Gott verliehen sei, stamme von Bachja ibn Paquda. Dem Chassidismus in seiner ursprünglichen Gestalt eigne die Anschauung vom Recht der Verschiedenheit menschlicher Eigenart. Darin liegt ein Anlaß zur Demut, dem Gefühl der Kleinheit des Einzelnen neben den unzähligen Formen der Vollkommenheit. Aber Nächstenliebe, Selbstbeschränkung zugunsten des Mitmenschen, entspringt der Einsicht in die Gleichwertigkeit aller Menschen, da jeder nach dem göttlichen Funken in ihm zu beurteilen ist. Dem Glauben an die Göttlichkeit der Welt entstammt die chassidische Freude; die Entflammung ist die höchste Stufe dieser Erkenntnis. Die jüdische Religion wollte immer das Leben mit religiösem Geist durchdringen; der Chassidismus führt das bis zum letzten Ende durch. Schon der lurjanischen Kabbalah gilt die Vereinigung Gottes mit der Schekhina als Ziel der Förmigkeit; auch der Begriff der Sammlung ist kabbalistisch. Das Gemeindegebet wird dem Chassidismus ein in der Gemeinschaft verrichtetes, vom Einzelnen empfundenes und erlebtes Gebet, das zu Gott und Gotteserkenntnis führt. Auch die Thora wird Quelle religiösen Erlebens; so dringt der Chassidismus über den Buchstaben weg in den Geist der Schrift ein. — Noch wird die wichtigste Literatur über den Chassidismus skizziert und mit einer Zusammenfassung geschlossen. Anmerkungen sind als Ergänzungen beigefügt. Das Ganze ist streckenweise anregende Skizze, ein frisch hingeworfener Essay; eine höhere Wertung läßt die leichtgeschürzte Form nicht zu.

Nicht bloß eine ganz andere Aufgabe, auch ein wesentlich anders gerichtetes Judentum tritt uns bei Ismar Elbogen entgegen, dessen großes Werk „Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung“, I. Kauffmann, Frankfurt a. M., seit 1924 in zweiter verbesserter Auflage (XVI und 619 Seiten) vorliegt. Auf die Einleitung folgt eine sehr ausführliche Beschreibung des jüdischen Gottesdienstes in vier Kapiteln: Der tägliche Gottesdienst, der Gottesdienst

an ausgezeichneten Tagen, Vorlesung und Auslegung der Bibel, die synagogale Poesie. Schon hier beherrscht der Gedanke des allmählichen Werdens die Darstellung. Darunter hat ja die Disposition gelitten. Denn Bibelvorlesung und -auslegung, synagogale Poesie sind doch Teile des in den ersten Kapiteln beschriebenen Gottesdienstes, dürften also eigentlich nicht in selbständigen Kapiteln nachträglich geschildert werden. Aber alles einzelne wird sehr sorgfältig und im Ganzen mit vieler Liebe vorgeführt. Doch schreckt Elbogen auch gelegentlich nicht vor einer Kritik des heute Geltenden zurück und kennzeichnet unbedenklich unschöne Längen und Wiederholungen. Z. B. unterscheidet er S. 28 ernst zu nehmende und legendarische Traditionen über das Alter der Tefilla. Zwei talmudische Nachrichten sollen ernst genommen werden, eine im Talmud damit ausgeglichene stellt er ihnen gegenüber als ihnen widersprechend und lehnt den Ausgleich ab als „einen Harmonisierungsversuch“, der allem widerspricht, was die Vernunft zuläßt und die Geschichte berichtet. Freilich an anderer Stelle (S. 156₂) wird eine Nachricht der ältesten Quellen scheinbar als maßgebend gebracht, die dann S. 175 als „sagenhaft“ bezeichnet wird. Im Ganzen ist Elbogen selbst da apologetisch gerichtet, wo auch innerhalb der Judenheit der Gegensatz sehr kräftig sich Geltung verschafft hat, z. B. S. 154 hinsichtlich der Einleitung der Feier des Versöhnungstags mit dem Gebet Kol Nidre, das in seiner letzten Form einen vorausgehenden Erlaß aller im nächstfolgenden Jahr etwa übernommenen Gelübde von Gott erbittet. Da hilft keine schöne Melodie, der ja auch ein anderer Text unterlegt werden kann, keine einschränkende Auslegung der uneingeschränkt ausgesprochenen Bitte — wem das Gelübde gegen Gott nicht heilig ist, dem wird auch der Schwur gegen Menschen nicht heilig sein —, kein Hervorheben der Gleichgültigkeit der Gemeinde gegen den Wortlaut — das ist doch nimmermehr die erwünschte Haltung der Gemeinde; es ist also einfach gut und recht, daß dieses Gebet nach dem Beschluß der Braunschweiger Rabbinerversammlung von 1844 in großen Teilen Deutschlands aus der Liturgie entfernt ist. Dasselbe möchte man auch bei anderem wünschen: so gerade nach der von Elbogen S. 90 angeführten Paulusstelle Gal. 3₁₉ beim täglichen Dankgebet des Juden, daß Gott ihn nicht als Nichtjuden, nicht als Knecht und nicht als Weib geschaffen hat, und dann auch wohl bei der poetischen Umgestaltung der Verheißungen an Abraham für Sabbatausgang: *zar'enu wekhaspenu jarbeh khachol wekhakhokhabim balajla* = unsere Kinder und unser Geld mache er viel wie den Sand und wie die Sterne in der Nacht! Das sind Entgleisungen einer Liturgie, die sich im Lauf von zwei Jahrtausenden gebildet haben; aber solche Flecken müssen abgetan werden.

Der zweite große Abschnitt behandelt die Geschichte des jüdischen Gottesdienstes. Bei aller Sorgsamkeit und Feinheit der Ausführung ist

zu beklagen, daß der biblische Unterbau kaum berührt ist von der Durchforschung des Alten Testaments vor allem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Elbogen vergleiche doch mit seinen Ausführungen S. 241 Jerem. 14¹⁻⁹. 19-22 15¹⁵⁻¹⁸ uff. Dann sind die überaus reichhaltigen griechischen Quellen, d. h. die besten Urkunden des Judentums zwischen 200 v. und 200 n. Chr., so gut wie unbenutzt geblieben. Einem Forscher wie Elbogen hätten die sogen. Apokryphen, Philo und Josephus reichlich mehr geboten, als er aus ihnen geschöpft hat, und er wäre durch diese Lektüre wohl auch vorsichtiger geworden in der Benützung der tannaitischen Quellen. Viele Mühe hat Elbogen auf die Darstellung der Geschichte der synagogalen Poesie, des Piut, verwendet. Der Eindruck dieser im Inhalt eng gebundenen, in der Form reich ausgebildeten und an Masse der Erzeugnisse grenzenlosen Poesie erinnert stark an den deutschen Meister-sang, bei dem sich auch die rechnerisch ausgeklügelte Künstelei der Form mit dem ausgesprochen lehrhaften Charakter des Inhalts verbindet. Daß die großen, namentlich spanischen Dichter des Piut sich über diesen Formalismus erheben, ist die Ausnahme, welche die Regel bestätigt. — S. 353 begegnen uns die Sätze: „Gebete aufzuschreiben war in alter Zeit streng verpönt“. „Solange die gesamte Tradition nur mündlich fortgepflanzt wurde, hat es auch für die Gebete schriftliche Vorlagen nicht gegeben“. Dazu vgl. oben die Besprechungen der Werke von Spanier und Gaster. Diese Grundlehre des rabbinischen Judentums ist ganz unbegreiflich falsch. Auch wenn man vom Psalter absehen könnte, der ebensogut ein Gebetbuch wie ein Gesangbuch heißen darf, ist die ganze jüdische Literatur voll von Gebeten, die in allen Jahrhunderten der jüdischen Literatur niedergeschrieben wurden. Durften Esra, Nehemia, der Verfasser des Danielbuchs keine Gebete niederschreiben, so weiß ich nicht, um nur das Allergrößte zu nennen, wie ein frommer Jude Dan 9⁴ Esr 9⁵. 6 Neh 14⁵ sich erklärt. Elbogen ist kein Freund der kabbalistischen und chassidischen Richtung, da stört ihn viel zu sehr der Aberglaube, Geisterdienst, Amulettenkram; die lurjanische Mystik ist ihm gleich einer ansteckenden Krankheit (S. 389), obwohl er den Kreis von Safed und nachher wieder Israel Baal Schem hochschätzt. Umgekehrt kennt er auch die Krankheit der Minhagim (des Haftens am Brauche) S. 371 oder wie er S. 376 sagt „die Anbetung des Buchstabens“. So bringt Elbogen der Reformbewegung, die im 18. Jahrhundert beginnt, lebhaftes Interesse entgegen, verkennt aber nicht, daß sie nur in geringem Maß von wirklich religiösem Bedürfnis getragen war. Sehr bitter spricht er aber auch S. 427 von den persönlich gesetzefreien Juden, die doch den gottesdienstlichen Brauch nicht antasten lassen. Mit Recht verlangt Elbogen S. 443: „Der Gottesdienst muß wieder werden, was er den Vätern gewesen: der Mittelpunkt des religiösen Lebens, eine

Stätte religiöser Sammlung und Weihe.“ Das erfordert aber ein Festhalten an der nationalen Zukunft wie an der nationalen Vergangenheit des Gesamtvolkes. Es gibt kein nationales Buch als das jüdische Gebetbuch.

Der dritte große Abschnitt des Werks bespricht die Organisation des jüdischen Gottesdienstes. Hinsichtlich der Entstehung der Synagoge folgt Elbogen hauptsächlich Schürer; hier schöpft er reichlicher als vorher aus griechischen Quellen. Dabei redet übrigens Apg 16^{1s} von einem Beteplatz, Joseph. ant 14₁ 10_{2s} vom Abhalten von Gebeten: beide Stellen reden nicht von Synagogengebäuden. Die vielen Tierbilder schon in galiläischen und nordafrikanischen Synagogen beweisen nichts für die Zeit des Herodes, in der nach allen jüdischen und nichtjüdischen Quellen den Juden jedes Abbild eines Lebenden gemäß dem Wortlaut des Dekalogs strengst untersagt war, so daß jede Verletzung der Vorschrift schwere Unruhen hervorrief. Daß diese Regel später außer Geltung kam, nicht bloß in der Synagoge, sondern auch in häuslichen religiösen Geräten z. B. für die Passahfeier, ist zweifellos auffallend. Merkwürdig ist Elbogens Urteil über die Vorbeter S. 490. Erst nennt er hervorragende Vertreter dieses wichtigen Standes, um dann fortzufahren: „Aber es fehlte auch nicht an Ausnahmen; offenbar waren sie sogar in der Mehrzahl.“ Kleinigkeiten ließen sich noch sonst ausstellen: Heine (S. 108) hat das Lied von der Prinzessin Sabbath nicht übersetzt, sondern verspottet; *missa* (S. 175) deutet nicht auf Schluß des Gottesdienstes (*missa* = Entlassung), sondern auf die Sendung = Aufgabe des Priesters. Aber wichtiger ist der Eindruck der großen hier geleisteten Arbeit: Elbogen gibt uns ein großartiges Gemälde der jüdischen Liturgie, die trotz verschiedenen Landesbrauchs doch überall, wo Juden wohnen, im Wesentlichen dieselbe ist, und er führt uns tief hinein in ihr geschichtliches Werden. Unwillkürlich mahnt aber heute seine Darstellung an die unglücklichen Versuche, auch den deutschen Protestantismus mit einer dem katholischen Meßbuch entnommenen Liturgie zu beglücken; evangelisches Empfinden wird das immer mit einem Hinweis auf Matth 6₇ abwehren: feste Formeln und viele Worte fördern nicht, sondern hemmen die Andacht.

Ein recht interessantes, aber der Forschung nur schwer zugängliches Gebiet behandelt Dr. Carl Rathjens, der 1921 als wissenschaftlicher Hilfsarbeiter am Geographischen Seminar der Hamburger Universität eine Broschüre von 97 Seiten über „Die Juden in Abessinien“ (W. Gente, Wissenschaftlicher Verlag, Hamburg) veröffentlichte. Auf dem Umschlag wie vor dem Titelblatt prangt die eindrucksvolle Gestalt eines Falascha-Priesters mit weißem Turban und weißem Mantel. Der Verfasser ist Geograph und lernte die abessinischen Juden 1908 in Tigre kennen, nördlich von ihrem eigentlichen Verbreitungsgebiet von Quara und Becemeder um den Tana-See bis zu ihren Felsenburgen in

Semien und jenseits des Takazzefflusses in Lasta. Es sind wohl 50000 Menschen, nach dem Urteil der meisten semitischer Abstammung, die auf eine lange wechselvolle Geschichte zurückblicken. Zu ihnen gehörte die Dynastie der Zaguë aus Lasta, die 950—1268 n. Chr. über Abessinien herrschten; von da ab dauert die Leidensgeschichte ihrer blutigen Verfolgung und Zurückdrängung bis zu ihrer scheinbaren Vernichtung im Jahr 1616. Aber die Gemeinden erholten sich und lebten seitdem in der Hauptsache im Frieden; sie sind als Handwerker sehr geschätzt, während der Handel im ganzen von ihnen gemieden wird. An ihrer jüdischen Art ist kein Zweifel; sie feiern Sabbat, Passah, Herbstfest, nach einer Quelle auch Pfingsten und einen ganz streng eingehaltenen, gegenseitiger Verzeihung gewidmeten Fasttag. Aber hebräisch verstehen sie nicht; auf dem kleinen Tisch ihrer runden Mesgid (= Moschee, Synagoge) liegt als großer Foliant in Leder gebunden das Gesetz als Oktateuch (Pentateuch mit den Büchern Josua, Richter und Ruth) in der Ge'ezsprache. Ihre Bibel ist das Alte Testament der Abessinier. Daneben haben sie ihre eigene Literatur: die Sabbatvorschriften, eine Gebetsammlung, Geschichtsbücher: eine Erzählung über den Tod Moses u. a. — Beschneidung, Speisegesetze, Reinheitsgesetze halten sie streng; aber jeden Sabbat essen sie ungesäuertes Brot, jeder siebente Sabbat ist ein Festtag, an dessen Rüsttag ein Tier als Qurban geopfert wird, das zum gemeinsamen Mahle dient. Überhaupt wird jedes Schlachten nach strengem Brauch vollzogen und heißt Qorben. Laubhütten kennen sie beim Herbstfest nicht. Das Familienleben ist musterhaft; die Frau steht dem Mann auch im Gottesdienst gleich.

Rathjens sucht den Ursprung dieser jüdischen Diaspora im Zusammenhang mit der Eigenart der abessinischen Kirche zu verstehen. Er glaubt, daß das abessinische Christentum mit seiner, freilich in Afrika weitverbreiteten Sitte der Beschneidung, mit seiner Feier des Sabbat neben dem Sonntag, mit seinen Speisegesetzen, mit seiner Verehrung der Bundeslade, des Tabot im Allerheiligsten, mit der Dreiteilung seiner Kirchen auf eine jüdische Vergangenheit der Abessinier vor ihrer Bekehrung zum Christentum zurückweise. Jüdische Handelsniederlassungen zu beiden Seiten des Roten Meeres, die zugleich als jüdische Missionsstätten gedacht sind, könnten das erklären, wenn man nicht etwa die alte Judenkolonie von Elephantine als Träger dieser Mission betrachten will. Jedenfalls sind die Falascha Proselyten, nicht Blutsverwandte des alten Judentums. Die Frage der Herkunft ist noch nicht spruchreif. Rathjens hat Recht, wenn er seine Arbeit mit dem Satze schließt: „Pflicht des europäischen (heute auch: amerikanischen) Judentums wäre es, zumindest die Kenntnis dieser seiner alten Stammesbrüder der Nachwelt zu erhalten, ehe es zu spät ist.“

(Schluß folgt.)

III. Mitteilungen und Hinweise.

Brot im Liebeszauber.

Als ich die Bußbücher nach Material für den Brotaberglauben durchsah, traf ich im Poenitentiale Arundel, einem nicht lange nach der Synode von Tibur (895)¹ wahrscheinlich in Deutschland geschriebenen Bußbuch, auf eine Stelle, die für die Verwendung des Brotes im Liebeszauber sehr interessant ist, zumal wir denselben Aberglauben bei Burchard v. Worms erwähnt finden. Schmitz bietet folgenden Text²: *Si qua piscem in puerperio suo mortuum vel panem super vases (?) confectum suas vel menstruum sanguinem suum marito suo ad manducandum vel ad bibendum dederit, V annos graviter paeniteat*. Schmitz macht hinter *vases* ein Fragezeichen; was heißt hier *vases*? Bei Du Cange lesen wir³: *vas = sepulchrum subterraneum cameratum, Sarcophagus ex lapide vel marmore, quomodo Arverni et Lemorices etiamnunc vases dicunt*; daß im Text *vases* und nicht *vasa* steht, macht zunächst bei dem barbarischen Latein der Bußbücher gar nichts aus. Hätten wir also etwa an eine Zauberkonsekration auf Gräbern zu denken? Oder an ein Gebäubrot als Fruchtbarkeitssymbol? Dabei könnte man daran erinnern, daß *vasa = αἰδοία* sich nachweisen läßt (Plautus Poen. 863: *refero vasa salva*). Die einfache Lösung ergibt sich klar, wenn man eine bekannte Stelle des für deutsche Verhältnisse bearbeiteten Beichtbuches des Burchard v. Worms († 1025) heranzieht, wo wir die drei im P. Arundel erwähnten Liebeszaubermittel in gleicher Reihenfolge⁴ ausführlich erörtert finden; über den Brotzauber heißt es da c. 173⁵: *Fecisti, quod quaedam mulieres facere solent? Prosternunt se in faciem et discoopertis natibus iubent, ut supra nudas nates conficiatur panis et eo decocto tradunt maritis suis ad comedendum. Hoc ideo faciunt ut plus exardescant in amorem illarum Si fecisti, duos annos per legitimas ferias paeniteas*. Zunächst bietet diese Stelle des Interessanten genug. Wenn wir auf den Wortlaut achten, so fällt vor allem der Ausdruck *discoopertis natibus* auf; diese Worte können in Anlehnung an die Vulgata Isaias 20, 4 geschrieben sein, wenn wir dem Burchard v. Worms eine solche Vertrautheit mit dem alten Testament

¹ H. J. Schmitz *Die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche* I 434; Hefele *Konziliengeschichte* IV 552 ff.

² Schmitz l. c. I 459 c. 81. ³ VIII 246.

⁴ Schmitz l. c. II 447 c. 172 u. 173; 448, 176.

⁵ Schmitz l. c. II 447, 178.

zutrauen dürfen. Es heißt dort über die schmachvolle Behandlung der Ägypter: *sic minabit rex Assyriorum captivitatem Aegypti et transmigrationem Aethiopiae iuvenum et senum, nudam et discalceatam, discoopertis natibus ad ignominiam Aegypti*. Natürlich bleibt die Frage offen, ob Burchard in seinem Bibeltext gerade diesen Wortlaut vorfand. Was heißt ferner: *iubent, ut supra nudas nates conficiatur panis*? Die Entblößung gerade der *αἰδοῖα* im Zauberritus ist im allgemeinen apotropäisch¹; davon ist aber hier wohl keine Rede. Es ist im Grunde derselbe Liebeszauber, wie wenn Brot oder Zucker unter der Achselhöhle getragen wird; indem man den Teig *supra nates* knetet, soll das sinnliche Fluidum der *nates* und der erotisch aufreizende Körpergeruch auf die Brote übertragen werden. *Panes (supra nudas nates) conficere* heißt hier Brot kneten.² Es ist wohl nicht überflüssig, wenn wir die Möglichkeit offen lassen, daß die Form der Brote dem Zweck entsprach; vielleicht kann man an Gebildbrote denken, die eine die *αἰδοῖα* nachbildende Form hatten und auf Höflers³ Parallelen zu den *cougnoux* von Namur hinweisen; mancher denkt wohl an die Weck-Stutenform. Aber die Hauptsache ist hier nicht die Form des Brotes, sondern die Übertragung des erotischen Fluidums auf dasselbe.⁴ Aus der ganzen Erörterung der Burchard-Stelle wird ohne weiteres klar, daß wir es im P. Arundel mit einer einfachen Verschreibung *va-es—nates* zu tun haben. Schmitz macht ein Fragezeichen; ich kann nicht annehmen, daß der grundgelehrte Editor die beiden Stellen nicht konfrontierte. Er ist hier, wie oft, gegenüber den Lesarten der Handschriften zu konservativ; und doch muß man gerade bei den oft sinnlos abgeschrieben Bußbüchern beim Emendieren klar liegender Fälle fest zupacken. Ich erinnere nur an die *lapidibus—lampadibus*-Geschichte⁵ und an die *veculae—vetulae*, die Nilsson⁶ und Schneider⁷ behandelt haben.

Um uns über das Abhängigkeitsverhältnis der beiden Stellen klar zu werden, müssen wir auf die übrigen zwei Liebeszaubermittel kurz eingehen. Die Burchardsche ausführliche Beschreibung des Fischzaubers lautet⁸: *Fecisti, quod quaedam mulieres facere solent? Tollunt piscem vivum et mittunt eum in puerperium suum et tamdiu eum ibi tenent, donec mortuus fuerit et decocto pisce vel asato maritis suis ad comedendum tradunt, ideo faciunt hoc, ut plus in amorem carum exardescant?* Dieser singuläre Fisch-

¹ Döllner *Die Reinheits- und Speisegesetze des alten Testaments* (= Alttestamentl. Abhandlungen VII 2—3) 282; Heckenbach *De nuditate sacra* 51 ff.; Weinhold *Ritus*.

² Wuttke *Der deutsche Volksaberglaube* 552.

³ *Z. f. ö. V.* 1905, Suppl. 3, 47; vgl. Krauß *Anthropophyteia* 4, 943.

⁴ Krauß hat in seinen *Anthropophyteia* eine schlagende Parallele beigebracht, 5, 245 Nr. 30: Die südslavischen Frauen kneten den Rundkuchen, mit dem sie den Mann verrückt und liebestoll machen wollen, auf dem A.; überhaupt spielen die Rundkuchen eine große Rolle im Liebeszauber und Orakel; l. c. 5, 244—245; 6, 225—226.

⁵ Radermacher *Sitzb. Wien. A.K. phil. hist. Kl.* 187, 92.

⁶ *ARW.* 19, 76 ff. ⁷ *ARW.* 20, 93 ff.; Radermacher l. c. 89 ff.

⁸ Schmitz II 447 c. 172; vgl. Dölger *IXΘΤΣ* II, 335—6 A 5; *ARW.* 14, 392.

zauber erscheint um 1250 (?)¹ beim frater Rudolfus in Schlesien erweitert wieder²: *tres pisciculos unum in os, alterum sub uberibus; tertium in loco inferiori ponunt, donec moriuntur et in pulverem eos redigentes, in escam virorum ponunt et potum*. Diese Verwendung des Fisches im Liebeszauber taucht hier in dieser Form ganz unvermittelt auf, ohne daß wir sichere Anklänge in der Antike nachweisen könnten oder sonst ein ähnliches Rezept vergleichen könnten. Der Fisch ist Sexuelsymbol³ speziell des Phallus⁴ und wird in Liebessalben als Hauptingredienz erwähnt.⁵ Bei der Hochzeit ißt man die Fische als Fruchtbarkeitssymbol.⁶ Verbreitet ist im Märchen die Version, daß Hausfrau und Magd durch Fischgenuß schwanger werden.⁷ In Indien fängt das Brautpaar Fische, küßt sie und wirft sie wieder ins Wasser.⁸ Im Isergebirge zieht man dem Kinde einen lebendigen Fisch durch den Mund, damit es leichter zahne.⁹ Bei den Römern war in der Vulgärsprache Fisch = *phallus* ganz gewöhnlich.¹⁰

Den ersten Teil des Zaubers illustriert eine isländische Sage eigenartig, wo eine Frau einen Traum hat¹¹: die drei Nornen raten einer kinderlosen Frau, „zu einem ihr bekannten Fluß zu gehen, sich niederzulegen, aus dem Strom zu trinken und dabei zu versuchen, eine gewisse Forelle, die sie dort erblicken werde, in den Mund zu bekommen, dann werde sie gleich empfangen“. Die psychoanalytische Herleitung dieses Traumerlebnisses aus der *fellatio* möchte Eisler wahrscheinlich machen. Daß wir diese Parallele zu unserem *pisces in os ponere* gerade im nordischen Sagenkreis finden, ist besonders zu beachten. Ein kurzer Abstecher nach Brasilien führt uns zur folkloristischen Beleuchtung auf ein Märchen¹², „wo der Held ein Mädchen *by means of a mysterious fish* schwängert“, wo also Fisch = *phallus* ist.¹³

Für den zweiten und dritten Teil des Zaubers kann man vielleicht eine bekannte Kulthandlung heranziehen. Dabei muß man vorausschicken, daß der Fisch wegen seiner schlangenähnlichen Form bei den antiken und anderen Völkern mit derselben abergläubischen Scheu gemieden

¹ *Theol. Quartalschrift* 1906, 411—436.

² *Mittel. schles. Ges. f. Volkskunde* 1915, 34

³ R. Eisler *Der Fisch als Sexuelsymbol*, *Imago* 1914, 165—196, geistreich, aber strenger Nachprüfung bedürftig; zur falschen Deutung der Vasenfigur 172 vgl. Dölger l. c. 180 A 1; sonst merkt man dem Aufsatz an, daß er in die Flitterwochen der Psychoanalyse fällt.

⁴ Döller l. c. 198, 289; Dölger l. c. 225 A 3 (*Anthropos* VII (1912) 218—20) u. 376 A 6, 444 A 2; Scheftelowitz in *ARW.* 14, 379—81; *Anthropos* VII (1912) 208, 226.

⁵ A. Abt *Die Apologie des Apuleius* = *RVV.* IV, 2, 68—69; Dölger 444 A 2.

⁶ *ARW* 14, 376—78; Zachariae *Kl. Schriften* 215.

⁷ Eisler l. c. 178—180; Bolte-Polivka I 544 ff.; Köhler *Kl. Schriften* I 179—80, 387; *RVV.* XIV, 3, 13; *Anthropos* l. c. 225/6.

⁸ *RVV.* XIV 3, 12. ⁹ *ZdVfV.* 1917, 149.

¹⁰ Kroll zu *Catull* 15, 18—19; Dölger l. c. 376 A 6.

¹¹ *Imago* l. c. 179. ¹² l. c. 180.

¹³ Natürlich ist diese Parallele nichts mehr als interessant; wir kennen keinen Zusammenhang und haben es zudem mit einem „*mysterious fish*“ zu tun.

wird wie die Schlange und zu den Schlangen gezählt wird; er kann also die Schlange im Zauberritus wohl vertreten.¹ So läßt sich auf den Fisch ohne weiteres übertragen, was wir von der Schlange erfahren. Diese ist auch Fruchtbarkeitssymbol² und hat im kultlichen Fruchtbarkeitszauber ihre bestimmte Rolle: bei den Sabaziosmysterien³ wird die Schlange bei der Einweihung der Mysten durch deren *κόλπος*⁴ gezogen. Deutlich schildert den ganzen Vorgang, dessen äußerer Verlauf an die eigenartige Zeremonie des Fischzaubers erinnert, Arnobius adv. nat. V 21: *ipsa novissime sacra et ritus initiationis ipsius, quibus Sebadii nomen est, testimonio esse poterunt veritati: in quibus aureus coluber in sinum demittitur consecratis et eximitur rursus ab inferioribus partibus atque imis*. Das *eximitur ab partibus imis* deutet hier auf mehr als nur *per sinum ducere*, es wird der volle Geschlechtsakt symbolisiert. Nun gehört natürlich dieser fest kodifizierte Ritus der Mystenweihe einer ganz anderen Sphäre an als der Fischliebeszauber; aber man kann sich vorstellen, daß diese rare Zeremonie auf den privaten Volksliebeszauber eingewirkt hat.

Eine andere Möglichkeit, diesen Fischzauber zu erklären, möchte ich nicht unerwähnt lassen; denn es wäre der einfachste Weg zum Verständnis, unbeschwert durch folkloristische Fern-Parallelen. Die beiden anderen Zaubermittel erstreben erotische Stimulierung durch Körperduft und Körpersekret. Da dürfte auch beim Fischzauber der Sinn einfach genug der sein, durch die Fische, die mit den wichtigsten partes eroticae des Weibes in wirksame Verbindung gekommen sind, die Sekrete und den aufreizenden Körpergeruch auf den Mann einwirken zu lassen. Indessen sind zu diesem Zweck die üblichen bekannten Übertragungsmedien, wie Zucker, Brotstücke und Wecken, mit dem Schweiß der Achselhöhle oder Schamgegend getränkt (Krauß l. c. 9, 349 Nr. 80 u. 88), genau so wirksam. Hier muß mit dem Fisch-Phallus ein spezieller Analogiezauber beabsichtigt sein; hier wäre ein Feld für psychoanalytische Deutung!

Der dritte Liebeszauber hat bei Burchard folgenden Wortlaut⁵: *Fecisti quod quaedam mulieres facere solent? Tollunt menstruum suum sanguinem et immiscent cibo vel potui et dant viris suis ad manducandum vel ad bibendum, ut plus diligentur ab eis? Si fecisti, V annos per legitimas ferias poeniteas*. Aus den Bußbüchern selbst ist als Parallele ein oft erwähntes Stimulans zu erwähnen; im Poenitentiale Vallicellanum I lesen wir⁶: *Si quae mulier semen viri sui in cibum miscens aut inlicitas causas fecerit, ut inde plus eius amorem suscipiat, III annos peniteat*; dasselbe finden wir fast wörtlich in den Theodorschen dicta⁷ und in den frän-

¹ Über Fisch = Schlange: Küster *RVV*. XIII 2, 29; Dölger s. v. Schlange im Index.

² Küster l. c. 138, 149 ff.; *ARW*. 14, 376 ff.

³ Dieterich *Mithrasliturgie* 123 ff.

⁴ Dieterich *Kleine Schriften* 97 ff.

⁵ Schmitz II 448 c. 176

⁶ Schmitz I 314, 90.

⁷ l. c. II 541, 191; 555, 15; vgl. I 536, 15; 618, 36 = II 555, 15 = 608, 36.

kischen Bußbüchern.¹ Es ist interessant und muß wegen der folgenden Ausführungen betont werden, daß das P. Arundel dieses Verbot mit einem ähnlichen kurz und summarisch zusammenfaßt und auch hier die größte der erwähnten Strafen bewahrt hat; im Bußbuch des Theodor von Canterbury² wird eine *uxor, quae sanguinem viri sui pro remedio gustaverit*, mit 40—60 Tagen Fasten bestraft. Diese Vorschrift bringt das P. Arundel mit der oben zitierten zusammen³: *Uxor, quae sanguinem viri sui causa remedii in cibum aut potum gustaverit aut semen pro amore, si nescit peccatum esse XL diebus, si sciens, III annos paeniteat*.

Auch der Frater Rudolphus kennt den Katamenienblutliebeszauber⁴: *Sanguinem menstruum illis in cibum aut potum fundunt*. Die Menstruation ist für alle Völker ein wunderbarer und magischer Vorgang⁵ und wird naturgemäß zum Liebeszauber oft gebraucht⁶, besonders aber bei den Südslaven⁷ und Zigeunern.⁸ Die Wurzeln des Knabenkrautes werden getrocknet und zu Pulver verstoßen und mit Menstruationsblut gemischt; dies geben die Mädchen in Wein und Branntwein dem Geliebten. In der Antike wurde besonders der schädliche Einfluß des Menstrualblutes auf allerlei Dinge betont.⁹ Im Liebeszauber verwenden heutzutage das Katamenienblut auch die bayrischen Mädchen.¹⁰

Es ist zwar schwer, bei den Bußbüchern, deren Beziehung zueinander und Abhängigkeit von älteren Zusammenstellungen noch gar nicht geklärt ist, etwas über das Verhältnis von zwei inhaltlich gleichen Vorschriften zu sagen. Aber soviel kann man wohl mit Zurückhaltung feststellen: Das Kapitel des Poenitentiale Arundel stellt sich zunächst als kurze Zusammenfassung der drei Burchardschen Kapitel mit wörtlichen Anklängen dar; also liegt der Schluß nahe, daß die Bußvorschrift im P. Arundel ein Exzerpt der drei Burchardschen Kapitel ist. Dagegen spricht aber einmal die größere Buße für die ersten zwei Liebeszauber im Arundel. Dann aber läßt sich aus der summarischen Diktion des P. Arundel überhaupt kein terminus post quem entnehmen; denn die Anlage aller Vorschriften des P. Arundel zeigt, wie wir oben sahen, im

¹ l. c. II 356, 83. ² l. c. I 536, 16; vgl. I 618, 35 = II 619, 66.

³ I 453, 54; vgl. I 382, 69; II 541, 190; 555, 16; 608, 35; ganz unklar sind die beiden Vorschriften im P. Casinense zusammengefaßt: I 413, 64. In Friaul backt man Samen ins Gebäck oder taucht dies ins Katamenienblut: Krauß l. c. 9, 350 Nr. 93.

⁴ *MSGfV*. 1915 p. 38 Nr. 29.

⁵ Döller l. c. p. 46—58 u. Fehrle *Studien zu den griech. Geoponikern* 15 ff.

⁶ Wuttke *Volksaberglaube*⁴ p. 366.

⁷ *Anthropophyteia passim*, vgl. Hovorka-Kronfeld *Vergleichende Volksmedizin* II 170—72.

⁸ H. v. Wlislöcki *Volks Glaube und religiöser Brauch der Zigeuner* 133.

⁹ Plinius n. h. VII 13.

¹⁰ J. Pollinger *Aus Landshut und Umgebung* 247—48; Hovorka-Kronfeld l. c. Die Lausitzer Serben träufeln einen Tropfen Menstrualblut in eine Semmel: Krauß l. c. 9, 349 Nr. 87. 350, Nr. 93 (Friaul) vgl. 10, 54 ff.; in Südserbien macht man den Mann mit einem Teig aus Honig, Mehl und Katamenienblut liebestoll: Krauß l. c. 7, 282—283.

Gegensatz zum ausführlichen Burchardschen Beichtspiegel das Bestreben, alle Fälle knapp zu fassen. Man vergleiche nur die kurze Vorschrift beim Erdrücken eines Kindes im P. Arundel¹ gegenüber dem ausführlichen Kapitel beim Corrector Burchardi.² Auch hier wird im P. Arundel die härtere Strafe vorgeschrieben. Mit diesen Feststellungen stimmt auch überein, daß man das P. Arundel wegen der Erwähnung des concilium Tiburiense (895) in die erste Hälfte des IX. Jahrhunderts verweist, also vor dem Burchardschen Beichtspiegel ansetzt. Die wörtlichen Anklänge des P. Arundel an den Corrector Burchardi zwingen also zur Annahme, daß beide Stellen auf einer früheren Vorschrift fußen.

Freiburg i. Br.

F. Eckstein.

Beim Schwerte schwören, ein indogermanischer Kriegerbrauch.

Im Mahabhārata XII 166, 87 wird dem Krieger ans Herz gelegt, dem Schwerte Verehrung zu erweisen (*aseśca pūjā kartavyā*). Dieser Kriegerbrauch läßt sich auch in Iran nachweisen. Der iranische Held Rustem beteuert dem Isfendiar, „er schwöre beim Leben und Kopf des Königs, bei der Sonne, dem Schwerte und dem Schlachtfelde“ (*be-jān u sār i šāh sogānd χōrd, be-χōršēd u šamsīr u dāst i nābārd*) Firdōsi ed. Vullers p. 1695 Z. 15. Als ein göttliches Wesen soll also das Schwert, zu dem man schwört, darüber wachen, daß der Schwur auch gehalten wird. Diesem iranischen Brauche entsprechend hat gemäß Firdōsi der über Persien herrschende Iskandar (= Alexander d. Gr.) der Königin Qaidāfeh von Andalus beim Schwerte geschworen, daß er ihr Land nicht bekriegen werde. Die mit den Iraniern eng verwandten Skythen hatten das Schwert angebetet (Herodot IV 62, Lukianos, Skyth. 4).³ Auch von den römischen Kriegern scheint das Schwert als eine Art Gottwesen angesehen worden zu sein. So erwähnt die jüdische Quelle Wajjiqrā Rabbā P. 6 folgenden römischen Soldatenbrauch: „Der Kaiser läßt seine Legionen den Treueid beim Schwerte schwören, womit angedeutet werden soll: Wer den Eid bricht, dem wird das Schwert seinen Hals durchschneiden.“ Dieser jüdische Bericht enthält nicht den normalen römischen Militärbrauch.⁴ Göttliche Verehrung zollten dem

¹ Schmitz I 443 c. 19: *mulier, quae filium suum non baptizatum ignoranter oppresserit, VII annus poeniteat; qui baptizatum IV.*

² Schmitz II 449 c. 182: *Oppressisti infantem tuum sine voluntate tua aut pondere vestimentorum tuorum suffocasti, et hoc post baptismum factum fuerat? Si fecisti, XL dies, id est carinam in pane et aqua et oleribus, atque leguminibus poeniteas, et a coniuge te abstineas donec illi XL dies pertranseant; per tres annos per legitimas ferias et III quadragesimas in III anno observes. Quod si ante baptismum infans oppressus fuerit, proximos XL dies ut supra praeceptum est poeniteas. Postea vero quinquennium expleas.*

³ [Der Skythe Toxaris schwört denn auch beim Schwerte, in Lukians Dialog *Toxaris* 38, vgl 56; s. Weinreich *Senecas Apocolocyntosis* 22. Mehr bei Clemen *Religionsgeschichte Europas* I 296; 336. *Wch.*]

⁴ [Denn der römische Soldateneid, das *sacramentum*, ist Fahneneid, wird bei den *signa* abgelegt, vgl. Klingmüller in *P. W. Realenc.* I A 2 Sp. 1668, v. Domaszewski *Religion des Röm. Heeres* 8. *Wch.*]

Schwerte auch der germanische Stamm der Quaden, was der im 4. Jahrh. lebende Schriftsteller Ammianus Marcellinus XVII 12, 21 berichtet (vgl. W. Golther, Handbuch der germ. Mythol. 1895, 548). Wenn der deutsche Soldat nach altüberliefertem Herkommen den Treueid auf den Offiziersdegen ablegt, so scheint dieses auf den altgermanischen Militärbrauch zurückzugehen.¹

Köln.

I. Scheffelowitz.

Das Amt der Kolakreten. (Nachtrag.)

Den oben S. 214 besprochenen und für die Deutung von *κολακρετης* grundlegenden Unterschied zwischen dem „technisch und rituell richtigen Zerteilen“ des Opfertieres (griechisch *τεμνειν*, *δαΐζειν*, *μιστυλλειν*) und dem rohen Zerschlagen (*κειρειν*) illustriert treffend eine Stelle in Shakespeares Julius Caesar, auf die ich nach Abschluß des Druckes stieß und die ich hier wegen der prägnanten Gegenüberstellung nachtrage.

Die Verschwörer beraten², ob außer Caesar noch jemand fallen soll, Cassius tritt dafür ein, Brutus aber wehrt ab:

„*Let us be sacrificers, but not butchers, Cajus.*“

„*Let's carve him as a dish fit for the Gods,
Not hew him as a carcase fit for hounds.*“

Schlegel übersetzt:

„*Laßt Opferer uns sein, nicht Schlächter, Cajus!*“

„*Zerlegen laßt uns ihn, ein Mahl für Götter,
nicht ihn zerhauen wie ein Aas für Hunde!*“

Nur das „Zerhauen“ drückt der Grieche durch *κειρειν* aus, nie das „Zerlegen“.

Braunsberg, Ostpr.

B. Laum.

Zur Geschichte der Ostereier.

Die einschlägigen Angaben in diesem „Archiv“ (Bd. 24, 173 und 22, 356, — nicht 20, 356, wie es S. 173 irrtümlich heißt), erinnern mich an eine Bemerkung, die ich mir vor Jahren aus dem arabischen Historiker Makrizi (1364—1442) notierte, und die ich meines Erinnerens noch nirgendwo berücksichtigt fand. Nach dem Werke dieses Geschichtsschreibers³ war es nämlich schon zur Zeit der Fatimiden-Dynastie (10. bis 12. Jahrh.) in Ägypten allgemein üblich, sich zu Ostern mit bunten Eiern zu beschenken, ja es scheint, daß das „Anstoßen“ genannte Spiel mit diesen schon damals gebräuchlich war. Sollten also nicht schon die Kreuzzüge die Ostereier nach Europa gebracht haben?

Halle a. Saale.

Edmund O. von Lippmann.

¹ [Über germanischen Schwerteid zuletzt Vordemfelde *Die germ. Rel. in den deutsch. Volksrechten* (RGVV XVIII 1) 41 ff. *Wch.*]

² Zweiter Aufzug, erste Szene.

³ *Description topographique et historique de l'Egypte* trad. Bouriant et Casanova (Paris 1895, 1906) III 40, 44.

Zweite Abteilung.

Beiträge zur Religionswissenschaft der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm.

Tod und Unsterblichkeit im vedischen Glauben.

Von Ernst Arbman in Upsala.

I.

Was waren die Vorstellungen der vedischen Inder über den Tod und das Jenseits? Diese Frage scheint wenigstens für die älteste vedische Zeit nicht schwer zu beantworten. Zwar befassen sich die rigvedischen Sänger in ihrer Dichtung nicht viel mit solchen Dingen, wie nun auch immer dieser Umstand zu erklären sein mag.¹ Jedoch lassen sie uns darüber keineswegs im Zweifel, wie sie sich das künftige Leben für sich und ihre adligen Gönner und Schutzherrn gedacht haben.

Schilderungen des Himmels und Hindeutungen auf einen unterirdischen Strafort im Rigveda und den jüngeren vedischen Texten.

Der Hingeschiedene geht bei der Verbrennung — eine Bestattungsform, die schon jetzt im brahmanischen Ritual durchgedrungen zu sein scheint — mit Agni als Geleiter² in den Himmel, um dort oben, in der lichten Welt, die sich jenseits des Himmelsgewölbes ausbreitet, zusammen mit den „Vätern“, ihrem Herrscher Yama, „dem ersten der Hingegangenen“ (*AV XVIII 3. 13*), und den Göttern eine endlose Seligkeit zu genießen.

Dieses Leben im Himmel wurde als eine unendlich verschönerte und vervollkommnete Fortsetzung des Erdenlebens gedacht. Deshalb erhält der Verstorbene seinen Körper zurück — denn ohne den Körper kann man sich eine vollwertige Existenz nicht denken — aber in unversehrtem und verklärtem Zustande, von allen Gebrechen und Unvollkommenheiten

¹ Vielleicht hängt er mit der Tatsache zusammen, daß sie unverbesserliche Lebensbejaher waren, vielleicht auch — und ebenso sehr — mit dem ganzen Charakter dieser Dichtung, die ja für das Opfer berechnet ist und vor allem die Götter loben und erhöhen will.

² Auch andere Götter, wie Pūsan, treten in dieser Rolle auf, so Rigveda (abgekürzt *RV*) X 17. 3 ff. und Atharvaveda (abgekürzt *AV*) XVIII 2. 53 ff., vgl. *AV XVI 9. 2* und *RV I 162. 2 ff.* Vor allem gilt aber Agni als der Psychopomp.

befreit.¹ Die himmlischen Freuden sind den irdischen gleich. Man hört von einem schön belaubten Baum — offenbar dem himmlischen Gegenstück des Dorfbaumes —, unter welchem die Hingegangenen zusammen mit Yama und den Göttern zechen (*RV X 135. 1*; dort, im dritten Himmel, steht der *Ásvattha*-Baum, *Ficus religiosa*, der Sitz der Götter. *AV V 4. 3*; *VI 95. 1*; *XIX 39. 6*); von Soma, Honig und geschmolzener Butter (*ghṛta*, „ghee“) als dem Trank der seligen Hingeschiedenen (*RV X 154. 1*); von Teichen von Butter mit Ufern aus Honig, mit Branntwein statt Wasser, voll von Milch, Wasser und saurer Milch; von Lotusteichen, die den Verstorbenen von allen Seiten umgeben, und von Kühen, die nach Wunsch milchen², von „vielm Weibervolk“ (*bahu strainam*), das den Verstorbenen zur Verfügung steht, weshalb es auch heißt, daß Yama ihnen nicht ihren Samen und ihr *membrum virile* raubt (*AV IV 34. 2 u. 4*); von einem nie erlöschenden Lichte; von ewigen Wassern; von ungehemmter Bewegungsfreiheit; von Erfüllung aller Wünsche; von lauter Lust und Freude³ (*RV IX 113. 7 ff.*).

Wir brauchen uns bei diesen Schilderungen nicht weiter aufzuhalten. Das Angeführte genügt vollständig, um zu zeigen, daß die rigvedischen Sänger sich bestimmte Hoffnungen auf Seligkeit in einem künftigen Dasein machten und daß sie die Erfüllung dieser Hoffnungen in einem himmlischen Elysium erwarteten.⁴ Höhere Ideale, etwa in der Form eines Dranges nach ethischer Vervollkommnung, scheinen diesem Unsterblichkeitsglauben gänzlich fremd gewesen zu sein. Auch merkt man nichts von der „tiefgeistigen Auffassung“ des künftigen Lebens, die Zimmer

¹ Die Inder haben seit jeher, von ältester Zeit und bis auf den heutigen Tag, eine stark hervortretende Sorge dafür gezeigt, daß ihre Hingeschiedenen ihre Körper in geheiltem und vervollkommenem Zustande zurückbekommen. Die Zeugnisse sind zahlreich. Ich verweise auf meine *Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung* (*Le Monde oriental XX und XXI, 1926/27*), zweiter Teil: *Altindischer Seelenglaube, sein Ursprung und seine Entwicklung*, 36 ff., 90 ff., 93 ff.

² Diese Stellen finden sich allerdings im Atharvaveda (*IV 34*; *XVIII 4. 32 ff.*), dessen Schilderungen der himmlischen Seligkeit aber mit denen des Rigveda vollständig im Einklang stehen.

³ Man beachte die Anhäufung von Synonymen: *yatrānandāśca modāśca mudah pramuda āsate*, „wo Wonnen und Freuden, Lust und Fröhlichkeit wohnen“ (v. 11).

⁴ Ausführliche Darstellungen des Himmels Glaubens der rigvedischen Dichter und der mit ihnen am engsten verbündeten Gesellschaftsschichten der rigvedischen Zeit — denn nur in bezug auf die Anschauungen dieser Kreise lassen sich die Zeugnisse des Rigveda gutheißen — findet man z. B. bei Zimmer *Altindisches Leben* (1879), 408 ff.; Oldenberg *Religion des Veda* (2 Aufl., 1910), 53 ff.; weiter in Kirfels groß angelegtem Werk *Die Kosmographie der Inder* (1920), 43 ff., wo auf das Leben im Himmel bezüglichen Stellen mit statistischer Sorgfalt angeführt sind.

den (oben angeführten) Strophen (*RV IX 113. 7ff.*) ablauschen zu können glaubte (vgl. a. a. O. 412). Vielmehr handelt es sich um ein durchaus sinnlich-realistisch gedachtes und allem Anschein nach ziemlich orientalisches Paradies¹, das auch von den heroischen Idealen und der frischen Tatkraft und Kriegerlust, die sonst sicher die einwandernden Arier gekennzeichnet haben², keine Spuren zeigt. Man darf nicht vergessen, daß das Bild von Priestern gemalt ist.

Indessen mag das Gesagte nicht dahin gedeutet werden, als wären die Jenseitshoffnungen der rigvedischen Kreise von ethischen oder sonstigen Bedingungen vollständig unabhängig gewesen. Im Gegenteil, es wird an mehreren Stellen der Rigveda und des Atharvaveda ausdrücklich angedeutet, daß das Los des Menschen im Jenseits seinem Verhalten während des Lebens entspricht. Der Himmel wird „die Welt der Tugendhaften“ oder „die Welt der Tugend“ (*sukṛtām lokah, sukṛtasya lokah*) genannt. Er ist ein Ort, wo gottesfürchtige, gottergebene Männer (*naro devayavaḥ*) wohnen. Dort freuen sich die Gerechten (*sukṛtaḥ*). Man findet dort die, welche im Leben Askese (*tapas*) übten, die Helden, die in den Schlachten gekämpft und ihr Leben darangesetzt haben, die Geber von tausendfachem Opferlohn (*dukṣiṇā*, Opferhonorar, das den Priestern gezahlt wird) und die, welche in der Vergangenheit „die heilige Ordnung pflegten, die heilige Ordnung wahrten, die heilige Ordnung stärkten“ (*ṛtasāpaḥ, ṛtāvānaḥ, ṛtāvṛdhaḥ*). „Hoch an den Himmel sind gestiegen, die Opferlohn hatten; die Rosse schenkten, sind mit der Sonne vereint; den Gebern von Gold wird Unsterblichkeit zuteil; die Kleider geben, verlängern ihre Lebensdauer.“ Im Himmel wohnen „die Tugendhaften, die geopfert haben“ (*ījānāḥ, sukṛtaḥ*). „Wer spendet (*prṇāti*), geht zu den Göttern.“ Darum heißt es auch von dem hingeschiedenen (Frommen), daß er sich im Himmel mit „dem, was er geopfert und gespendet hat“ (*iṣṭāpūrtam*), vereinigt.³

Rechtschaffener Wandel, Tapferkeit des Kriegers in der Schlacht, durch fleißiges Opfern bezugte Gottesfurcht wie auch, und nicht am wenigsten, Freigebigkeit den Priestern gegenüber qualifizieren also die Menschen zur himmlischen Seligkeit. Wie ergeht es dann denen, die diese Bedingungen nicht erfüllen?

¹ Muir macht *Original Sanskr. Texts V 307*⁴⁶² die interessante Beobachtung, daß die Ausdrücke, die in *RV IX 113. 11* gebraucht werden, um die himmlischen Freuden zu bezeichnen (angeführt oben S. 340 A. 3), in *Taittirīya Brāhmaṇa (TBr) II 4. 6, 5 f.* von der irdischen Geschlechtslust angewendet sind.

² Der Rigveda gibt selbst zahlreiche Zeugnisse davon.

³ *AV VI 120. 3; IX 5. 1, 5, 8, 9, 29; XVI 9. 2; Vājasaneyisamhitā (VS) 15, 15; RV I 154. 5; AV III 28. 5; VI 120. 3; RV X 17. 4; X 154. 2ff.; X 107. 2; RV I 125. 5; X 14. 8.*

Diese Frage stellte sich ein, sobald man sich mit dem Jenseitsglauben des Rigveda zu befassen begann, und man glaubte die Antwort in gewissen Aussagen der Hymnen zu finden, die von einer Grube oder einem Abgrund (*karta, parsāna*), von einer Höhle (*vavra*), einem tiefen Ort (*padam gabhīram*) oder von einer schwarzen, tiefen, „blinden“ Finsternis (*krṣṇam, adharam* oder *adhamam, andham tamas*) sprechen, wo der Frevler, der Feind und der Geizhals, der den Priestern ihren Opferlohn vorenthält, hingewünscht werden und wohin die Götter böse und pflichtvergessene Menschen hinabstürzen.¹

Die Jenseitsvorstellungen der rigvedischen Dichter nach der Auffassung der abendländischen Forschung.

Offenbar handelt es sich hier, meint man, um eine Strafe, und so kam man zu der Auffassung, die noch mit wenigen Ausnahmen die herrschende ist und die sich folgendermaßen ausdrücken läßt. Gleichwie die rigvedischen Dichter den Tapferen, den Tugendhaften und den Frommen, darunter natürlich auch sich selbst eine himmlische Seligkeit in Aussicht stellten, so kannten sie auch einen Strafort für die Gottlosen und Schlechten, der als eine tiefe und finstere unterirdische Wohnung gedacht wurde. Eine Stütze für diese Ansicht fand man in der Tatsache, daß die späteren Samhitās sowie die Brāhmaṇas von Höllenqualen als Strafe für Missetaten und Sünden während des Lebens sprechen und ein Inferno (*narako, nārako lokaḥ*) kennen, das offenbar mit der finsternen, unterirdischen Behausung des Rigveda identisch ist: hier habe der Gedanke an Strafen für die Sündhaften im Jenseits, der im Rigveda nur in vager und unbestimmter Form vorliege, schon feste Umrisse angenommen und sei zu einem völlig ausgebildeten Höllenglauben geworden.

Für den hier skizzierten Standpunkt, nach dem die rigvedischen Dichter die Menschen in Gute und Böse eingeteilt haben und den ersteren Seligkeit im Himmel, den letzteren Bestrafung durch Hinabstoßen in eine unterirdische Finsternis in Aussicht gestellt haben — in welcher letzteren Alternative übrigens etliche die Vorstellung von der Vernichtung der Sünder ausgesprochen finden, s. u. — sind, der Hauptsache nach, die meisten Indologen eingetreten, die sich mit diesen Fragen befaßt haben (doch siehe weiteres unten). So Roth in seinem Aufsatz „On the Morality of the Veda“, Journ. of the Am. Or. Soc. III (1853), 344 f.; Weber, „Eine Legende des Śatapatha-Brāhmaṇa über die strafende Vergeltung nach dem Tode“, Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellschaft III (1855), 238 f.; Muir, Original Sanskr. Texts V (1870), 302, 311 ff.; Zimmer a. a. O.

¹ Die Belege findet man bei Kirfel a. a. O. 49 ff. Wir werden später auf sie zurückkommen.

(1879), 416ff.; Kaegi, *Der Rigveda* (1881), 95 ff.; Barth, *The Religions of India*, transl., 4. Ed., 23f. (die französische Ausgabe erschien zum erstenmal 1879); L. v. Schroeder, *Indiens Literatur und Kultur* (1887), 43f.; Scherman, „Eine Art visionärer Höllenschilderung aus dem indischen Mittelalter“, *Romanische Forschungen* V 2 (1890), 568 ff.; *Materialien zur Geschichte der indischen Visionsliteratur* (1892), 122 ff.; Hopkins, *The Religions of India* (1895), 145 ff. (s. u.); Deussen, *Sechzig Upanishads des Veda* (1897), 139; *Allg. Gesch. der Philosophie* I (1899), 2, 287 ff.; *System des Vedānta* (1906), 385; Macdonell, *Ved. Mythology* (1897), 169; *Hastings Enc. of Religion and Ethics* (ERE.) XII (1921), 616f. („Vedic Religion“); *Oltramare, L'Histoire des idées théosophiques dans l'Inde* (Musée Guimet) I (1906), 48f., 94; Bloomfield, *The Religion of Veda* (1908), 249 ff.; Dines Andersen, „Livet efter Døden, Studier over de ældste indiske Begravelsesritualer“, *Festschrift*, udg. av Københavns Universitet (1915), 36ff.; La Terza, „Il Paradiso e il re Yamà o le credenze d'oltretomba nel Rigveda“ in *Rivista Indo-Greco-Italica* II (1918), 105f. (s. u.); Keith, *ERE* XI (1920), 843, Sp. 2 („State of the Dead, Hindu“); Garbe, *ib.* XII 434, Sp. 2 („Transmigration, Indian“); Kirfel a. a. O. 37ff., 49ff.; Griswold, *The Rel. of the Rigveda* (1923), 308ff.; Konow in der 4. vollständig neubearb. Aufl. von Ch. de la Saussayes *Lehrbuch d. Religionsgeschichte* II (1925), 53f. (s. u.); Charpentier, *Indien* (1925), 490f., 492f.

Von den hier erwähnten Forschern vertreten Roth, Weber und Charpentier den Standpunkt, daß das Nichtempfangen der Seligkeit im Himmel mit Vernichtung, also mit dem Aufhören der persönlichen Existenz nach dem Tode, gleichbedeutend sei, während Muir, Barth und Keith mit beiden Möglichkeiten, d. h. mit Vernichtung bzw. Verbannung in eine unterirdische Finsternis, zu rechnen scheinen. Auch Hopkins spricht von „annihilation or a life in under darkness“ als der ersten (der rigvedischen) Hölle (a. a. O. 206), ohne daß es klar wird, ob er damit ein und dasselbe oder zwei verschiedene Dinge meint. Er sagt nämlich *ib.* 147, daß die Vernichtung „cannot have been imagined to have been purely corporeal“, da die Hunde Yamas nach seiner Meinung offenbar unwürdige Seelen vom Paradiese ausgeschlossen halten (so auch Zimmer). Gegen die Auffassung, daß die Bösen nach rigvedischer Vorstellungsweise vernichtet werden, heben Zimmer und mit ihm Scherman hervor, daß die Annahme einer Unsterblichkeit zugleich die Statuierung einer persönlichen Verantwortung, einer Strafe für den Sündigen, einbegreifen müsse, die sich nicht mit der einfachen Vernichtung desselben durch den Tod bescheiden könne. Auch Oldenberg (*Rel. d. Veda*, 1. u. 2. Aufl., 536f.), Garbe (a. a. O.), La Terza und Bloomfield betrachten den Höllenglauben als eine logische Konsequenz der Vorstellung, daß die

Tugend im Jenseits belohnt werde, während Hopkins diese Annahme — er richtet sich zunächst gegen Zimmer und Scherman — pedantisch findet, mit Hinweis auf die Indianer Nordamerikas, die fast durchgehend an Seligkeit im künftigen Leben für gute Krieger glauben, während nur sehr wenige Stämme eine Vorstellung von Strafe für die schlechten hatten, indem sie höchstens ein Nilheim den Feigling erwarten lassen. Barth und Oltramare heben auch das Grableben als eine Form des jenseitigen Lebens nach altindischer Vorstellung hervor, während man nach der Ansicht des letzteren Forschers sich mit der großen Masse der Hingeschiedenen, die weder gut noch böse waren, kaum befaßt hat, sondern sie die „unbestimmte und fast unpersönliche Schar der Väter“ vermehren läßt. Laut Konow war in der Auffassung der vedischen Arier Übereinstimmung mit dem *ṛta* (der heiligen Ordnung) die Voraussetzung eines seligen Lebens nach dem Tode. Wer nicht in dieser Hinsicht das Maß hält, kann nicht hoffen, in den Himmel zu kommen, der nach Konow auch wahrscheinlich für den arischen Adel reserviert war. Was das Los derer betrifft, die vom Himmel ausgeschlossen worden waren, seien die Vorstellungen recht unbestimmt gewesen, doch habe man schon in der ältesten Zeit jenseitige Strafen für die Übeltäter gekannt. Nicht viel anders drückt sich auch La Terza a. a. O. aus: Man erwartete Seligkeit in einem künftigen Dasein für sich und die Seinigen sowie für seine Beschützer und Verstoßung in einen — als ein fürchterliches Gefängnis gedachten — Abgrund für die Feinde und für die gottlosen, ungläubigen Nichtarier; nach den übrigen fragte man kaum. Einen eigenen Standpunkt nimmt Hübschmann ein¹, indem er für diese Zeit allen Menschen die Seligkeit vindizieren will. Dies muß wohl auch die Auffassung Whitneys sein, wenn er² sagt, daß die Inder der rigvedischen Zeit den Tod als „only an entrance upon a new life of happiness in the world of the departed“ betrachteten; daß „no idea of retribution was connected with that of the existence after death“ und daß diese Existenz „was only a prolongation of the old life, under changed conditions“ usw., während er von einem Glauben an einen finsternen unterirdischen Ort und ein Leben dort als Gegenpol zum Himmel und der himmlischen Seligkeit kein Wort zu sagen hat.

Ist das hier gegebene Bild der altvedischen Jenseitsvorstellungen richtig? Ich will diese Frage durch die folgende Untersuchung zu beantworten suchen und nehme dabei zum Ausgangspunkt für meine Dar-

¹ „Die persische Lehre vom Jenseits und jüngsten Gericht“, *Jahrbücher f. protest. Theologie* V (1879), 203 ff.

² In den beiden Aufsätzen „The vedic Doctrine of a future Life“ (*Oriental and linguistic Studies* (1873), 46 ff.) und „Hindu Eschatology and the Katha Upanishad“ (*Journ. of the Am. Or. Soc.* XIII, Proceedings, May 1886).

stellung Oldenbergs Behandlung des vedischen Seelenglaubens und Totenkultes in seiner *Rel. d. Veda*, 1. Aufl. (1894) und 2. Aufl., 530 ff.

Oldenbergs Darstellung des altindischen Jenseitsglaubens.

Auch Oldenberg scheint sich zunächst dem oben skizzierten Standpunkt ziemlich vorbehaltlos anzuschließen. Da im Rigveda „die Vorstellung des Fortlebens sich zu der einer jenseitigen Belohnung irdischer Tugenden gestaltet hatte“, so mußte auch der Gedanke an eine Bestrafung irdischer Verschuldungen im Jenseits auftauchen. „Daß dieselbe Phantasie, welche den Guten, den Freunden die lichten Höhen in Bereitschaft hielt, auch für die Bösen, die Feinde über dunkle Tiefen verfügt haben wird, ist eine Konsequenz, der sich kaum ausweichen läßt... Erwarten müssen wir danach im Veda den Glauben an eine Hölle ohne jede Frage.“ Über die jüngeren Veden kann nach Oldenberg in dieser Hinsicht kein Zweifel sein. „In ihnen allen ist jener Glaube deutlich vorhanden.“ Aber auch im Rigveda „fehlen, wie schon von mehreren Seiten hervorgehoben worden ist, die Zeugnisse nicht ganz“.

Oldenberg hält es nicht für unwahrscheinlich, daß dieser vedische Glaube an eine Himmelswelt und an das Dunkel der Hölle „aus der indoiranischen Volksgemeinschaft mit der offenbar schon damals hervortretenden priesterlich-theologischen Durchtränkung der religiösen Vorstellungen“ herstamme. Dennoch stelle dieser Glaube in der Tat eine verhältnismäßig junge Form der Gedanken des Menschengeschlechts über das Jenseits dar. Nun gelte es bekanntlich von allen religiösen Vorstellungen, daß die Neubildungen hinter ihrer Umhüllung den Untergrund des Älteren durchblicken lassen. Trifft dies Verhältnis auch für den Veda zu? Oldenberg glaubt diese Frage bejahen zu können. Was er zur Begründung dieses Standpunktes anführt, ist der Art, daß es, richtig aufgefaßt, in der Tat eine Retusche des Bildes notwendig macht, das man sich früher von dem Jenseitsglauben der vedischen Zeit gemacht hatte und auch später beibehalten hat.

Als „solchen Spuren älterer Vorstellungen zugehörig“ will Oldenberg einige Äußerungen über den Weg des hingeschiedenen Frommen in sein künftiges Dasein auffassen. Denn wenn dieser Weg, wie es für den Himmelsglauben das Natürliche ist, an manchen Stellen als ein aufwärts durch den Luftraum führender aufgefaßt wird¹, so gibt es auch Stellen, an denen „der Weg der Seele“ — es handelt sich nicht etwa um Seelen von Missetätern — deutlich als ein in die Tiefe führender gedacht ist. Dahin rechnet er den Ausdruck *pravat*, der *RV* X 14, 1

¹ Es lassen sich eine Menge Belege für diese Vorstellungsweise anführen, worüber Weiteres unten. Oldenberg weist auf *AV* XVIII 2. 22 und *Āśvalāyana-Gṛhya-Sūtra* (*Āśv. Gṛh. S.*) IV 4 hin.

AV VI 28. 3; XVIII 4. 7 von diesem Wege gebraucht wird und den er als „abschüssige Bahn“ deutet. „Läßt der stehend wiederholte, offenbar in diesem Zusammenhang altererbte Ausdruck nicht auf eine Vorstellungsweise schließen, nach welcher Yamas Reich keine Himmelswelt, sondern wie der homerische Hades eine Unterwelt war?“ Das *Āśvalāyana-Sūtra* scheint nach Oldenberg diesen Widerspruch zweier entgegengesetzter Auffassungen beseitigen zu wollen, wenn es an der in der Fußnote angeführten Stelle zuerst von der Fahrt der Seele mit dem Rauch des Scheiterhaufens zur Himmelswelt als von etwas allgemein Bekanntem spricht und sodann folgende Vorschrift gibt: „Nordöstlich vom *Āhavanīya* (-Opferfeuer) grabe man eine knietiefe Grube und lasse eine *Avakā*, d. h. eine *Śipalapflanze* (eine Wasserpflanze, die im Ritual oft die Erlöschung des Feuers und danach folgende Abkühlung symbolisiert, bzw. als diese Wirkung herbeiführend gedacht wird) hineinlegen; von dort geht (die Seele) aus und geht zusammen mit dem Rauch zur Himmelswelt: das ist bekannt“ . . . „Liegt nicht dieselbe Vorstellung vor, wenn häufig den Pfaden oder den Welten, wo die Götter wandeln (*devayāna*), die, wo die Väter wandeln (*pitryāna*), die „tiefen Pfade, auf denen die Väter wandeln“ (*AV* XVIII 4. 62) gegenübergestellt werden? Und fühlt man nicht, daß das Bild des furchtbaren Weges, auf dem Yamas Hunde den Seelen auflauern (z. B. *AV* VIII 1. 9f.), in eine andere Szenerie hineingehört als in die des Aufsteigens zum höchsten, leuchtenden Firmament?“

In denselben Zusammenhang ist es nach Oldenberg zu stellen, wenn der *Yajurveda* da, wo im Opferritual eine Grube vorkommt, diese als „Sitz der Väter“, „Welt, wo die Väter sitzen“ zu benennen pflegt.¹ Weiter, wenn es in einem Zaubergebet um die Rettung eines dem Tode Nahen heißt: „Heraus habe ich dich gerissen von der unteren Erde zur oberen; da mögen dich *Aditis* Söhne behüten, beide, Sonne und Mond“ (*AV* VIII 2. 15). „Der Aufenthalt der Toten ist hier also als eine ‘untere Erde’ gedacht, die von Sonne und Mond nicht beschienen wird.“ Hierher stellt Oldenberg auch eine Anzahl ib. 540 aus dem *RV* und dem *AV* angeführter Stellen², welche die Welt des Todes — ohne jede Beziehung auf Hölle und Höllenstrafen — als das Dunkel, das unterste Dunkel bezeichnen. „Ständen diese für sich allein, könnte man über ihre Tragweite zweifelhaft sein; mit Rücksicht auf den ganzen Kreis der beigebrachten Äußerungen aber wird man doch dazu neigen, sie in Verbindung mit einer alten Anschauung zu bringen, die in Yamas Reich nicht eine Welt der Seligen im Himmel, sondern eine unterirdische,

¹ *Taittirīya-Saṃhitā (TS)* I 3. 6, 1; VI 3. 4, 2; vgl. *Śat. Br.* III 6. 1, 13; V 2. 1, 7.

² Es sind dies *RV* X 152. 4; *AV* VIII 2. 24f.; V 30. 11; XVIII 3. 3.

den Guten und Bösen vermutlich ohne Unterschied sich eröffnende Schattenwelt sah¹, ein dem 'Götterreich' (*devaloka*) gegenüberstehendes 'Reich der Väter' (*pitṛloka*), dessen Tor nicht im Nordosten, der Region der Götter, sondern im Südosten liegt (*Sat. Br. XIII 8. 1, 5*).“ Als Stütze für die hier vorgebrachte Auffassung zieht Oldenberg auch die Vorstellungen vom Reiche Yimas (= Yama) im Avesta heran, das hier auf der Erde oder in die Unterwelt verlegt wird, dagegen nicht in den Himmel wie Ahuras Paradies.

Dazu kommen nun auch die vedischen Totenriten, die in ihrer vorliegenden Form uralte Anschauungen über das Jenseits bewahrt haben, Anschauungen, die mit den Himmelsvisionen des Rigveda wenig zu tun haben, umso mehr aber mit den eben besprochenen Vorstellungen. Es handelt sich um das Manenopfer, in dem, wenn man gewisse offenbare Neuerungen absondert, das Bild einer Feier übrig bleibt, welche die Züge sehr hohen Alters trägt. Es ist die Seelenspeisung in ihrer allerprimitivsten Form. Die Gaben werden nicht durch das Feuer nach oben gesandt, sondern in Gruben in die Erde gelegt. Die Seelen finden sich selbst auf dem Opferplatz ein, setzen sich auf die Streu, die man für sie ausgebreitet hat, genießen von der vorgesetzten Speise die heiße Luft (während sie die erkaltete Substanz liegen lassen). Man geht mit ihnen als mit unheimlichen und gefährlichen Wesen um, dreht sich, während sie essen, mit verhaltenem Atem weg und bittet sich sodann von ihnen los. Man sieht ohne weiteres ein, wie schlecht sich dies in die Jenseitszenerie des Rigveda hineinfügen läßt. Mit Recht hebt Oldenberg hervor, daß hier nichts auf einen himmlischen Wohnsitz der Seelen deutet. „In der Erdtiefe oder auch auf der Erde, in der Nähe der menschlichen Wohnungen haust die Seele und wartet, daß die Lebenden ihren Hunger stillen und sie kleiden.“

Bestimmter, als das jetzt Angeführte an die Hand gibt, drückt sich Oldenberg in der hier zitierten ersten Auflage seiner Arbeit nicht aus. Er scheint sich demnach in dieser Auflage zur Hauptaufgabe gemacht zu haben, auch für Indien eine ältere und ursprünglichere Schicht von Vorstellungen über Tod und Jenseits nachzuweisen, die wohl im Veda seiner Meinung nach nur noch in Reminiszensen vorliege.

Weiter geht er indessen in der 1917 erschienenen zweiten Auflage derselben Arbeit (544 ff.). „Nicht nur hier und dort durchscheinend,

¹ Oldenberg weist in diesem Zusammenhang mit Recht auf *AV II 12. 7* hin, wo der Zauberer seinen Feind nach „Yamas Sitz“ hinwünscht; offenbar verbinde man mit Yamas Welt nicht mit unabänderlicher Festigkeit die Vorstellung von Licht und Seligkeit. Weiter auf den Umstand, daß im Begräbnisritual von der Erdtiefe als dem von Yama für den Toten bereiteten Sitz, als seiner Zufluchtstätte gesprochen wird.

sondern in großer Breite sind andere, ältere Vorstellungsmassen sichtbar, als die dem Leser des Rigveda zunächst entgegentretenden, die wir bisher betrachtet haben.“ In erster Linie nennt Oldenberg hier die Tatsache, daß die mit Yamas Reich (*yamarājya*) identifizierte Väterwelt als etwas für sich Bestehendes im Verhältnis zur Götterwelt aufgefaßt wird.¹ „Allem Anschein nach ist an ein weder als Himmel noch als Hölle benennbares allgemeines Totenreich gedacht. Und die Hindeutungen darauf überwiegen, daß dies Reich eher in der Tiefe als in der Höhe zu suchen ist.“

Zur Begründung dieser Ansicht weist er auf dieselben Umstände wie in der ersten Auflage hin: die entgegengesetzte Richtung der beiden Wege, des Väterweges und des Götterweges², die Sitte, im Opferritual eine Grube als „Sitz der Väter“, „Welt der Väter“ zu bezeichnen; die Tatsache, daß mit Yamas Welt oder der Welt der Toten nicht immer die Vorstellung von lichten, himmlischen Wohnungen verbunden ist, den Charakter des Totenopfers.³

Seinem Schlußurteil gibt er hier eine weitergehende und wesentlich bestimmtere Form. Da es für die folgende Untersuchung von Gewicht ist, den bisherigen Stand der Forschung zu kennen, führe ich Oldenberg hier vollständig an. Er sagt auf S. 548:

„Vermutlich stand für den Glauben auch der ṛgvedischen Zeit, anders als für die ṛgvedischen Texte, in Wahrheit vielmehr diese Form der Jenseitsvorstellung — scil. die Vorstellung von Yamas Reich als einer unterirdischen Schattenwelt — im Vordergrund. Die Begräbnissprüche des Ṛgveda sind für den Hochgestellten gedichtet, dem reich belohnte Priester besondere Ehre und Herrlichkeit zu erwirken geschäftig sind. Die ver-äumten denn auch nicht, für die Feinde eines solchen Mannes — dazu für ihre eigenen Feinde — Höllenstrafen in Bereitschaft zu halten. Die Masse der Toten aber stellte man sich wohl weder als so hoch begnadet noch als in jene tiefsten Tiefen

¹ Mit Hinweisung auch auf *Sat. Br.* XII 7. 3, 7; XIII 8. 1, 5 und *RV* X 15. 6; 17. 9, welche letzteren Stellen schon den Süden als die Himmelsgegend der Väter kennen.

² Dabei behält er auch seine Auffassung von *pravat* bei, indem er auf seine Untersuchung über diesen Begriff in der *Festschrift für Windisch* 116 ff. verweist: „Dies Wort, eigentlich ‘vorwärts führende (Bahn)’ bedeutend, scheint doch speziell mit der Vorstellung abschüssiger Bewegung assoziiert, da ja abwärts gehende Bahnen besonders leicht vorwärts führen und insonderheit die Vorwärtsbewegung des Wassers an die Richtung abwärts gebunden ist.“ Weiter führt er hier auch, und mit Recht, *RV* X 18. 1 an, wo der Tod aufgefördert wird, seinen Weg zu gehen, der vom *devayāna* verschieden ist. „Damit wird deutlich auf den *pīṭryāna* hingewiesen, der zudem X 2, 7 ausdrücklich erwähnt ist.“ Sonst wird kein neues Material herangezogen.

³ Dagegen ist der Abschnitt über Yimas Reich und seine Lage im Avesta als Parallele zu einem nicht himmlischen Yamareich im Veda ausgelassen worden.

hinabgestoßen vor.¹ In den Vorstellungen von ihrem Dasein überwog doch der düstere Zug, der für das natürliche menschliche Haften am Leben vom Bild des Todes schwer trennbar ist. Der Tod erschien eben wie er in den jüngeren Vedatexten so oft genannt wird, als das 'Übel' (*pāpman*) schlechthin.“

Die Änderung dieser Anschauungsweise kam nach Oldenberg von den erhöhten Forderungen der privilegierten Klassen nach Macht, Glück und Herrlichkeit der hingegangenen Väter sowie der eigenen Seele nach ihrem Hinscheiden, wobei der Glaube an die Seligkeit der himmlischen Götter die Richtung zeigte, in der sich die Hoffnungen für die menschliche Seele befriedigen ließen. „Dazu kam, daß der Bestattungsritus des Verbrennens neben dem des Begrabens zum Weg nach unten auch einen Weg nach oben kennen gelehrt hatte.“

Stellungnahme der Forschung zur Auffassung Oldenbergs.

Dieser Auffassung Oldenbergs, so wie sie in der ersten Auflage seiner Arbeit formuliert wurde, schlossen sich K. F. Johansson² und Segerstedt³ vorbehaltlos an, und auch La Terza kommt ihr (a. a. O. 124 ff.) nahe.⁴ Sonst hat sie wenig oder richtiger gar keinen Anklang gefunden. Man hält an der früheren Auffassung fest, die durch einen stillschweigenden Konsensus die alleinherrschende geworden zu sein scheint, ohne sich durch seine Ausführungen beeinflussen zu lassen oder sie einer Entgegnung zu würdigen, was um so merkwürdiger ist, als Oldenberg schwerwiegende Gründe für seinen Standpunkt beigebracht hat.

¹ „Wozu dann offenbar noch andere Möglichkeiten kommen. So können sich die Seelen im 'irdischen Luftreich' oder in den Dörfern aufhalten (*RV* X 15. 2). Es kann ihnen begegnen, daß sie den Weg an die rechte Stelle im Jenseits nicht finden. Ich weise hier noch auf das unten S. 555 ff. über das Gespensterdasein Gesagte hin.“

² *Solfågeln i Indien* (*Uppsala Universitets Årsskrift* 1910), 17 ff.

³ *Själavandrings lärans ursprung* (*Le Monde oriental* 1910), 47 ff

⁴ Dabei scheint La Terza — wie vielleicht auch Oldenberg in der 1. Aufl. seiner a. A. — kaum mit jenem Totenreichglauben als mit einer noch zur vedischen Zeit lebendigen Anschauung zu rechnen. Nach diesem Glauben sei das Reich Yamas und der Väter im Innern der Erde unter dem westlichen Horizont gelegen gewesen. Zu dieser Auffassung kommt La Terza durch eine Zusammenstellung der oben besprochenen Daten, nach denen der Wohnsitz der Väter in die Unterwelt verlegt worden zu sein scheint, mit gewissen Aussprüchen des vedischen Totenrituals (*RV* X 14. 1; *AV* VI 28. 3; XVIII 4. 7; 4. 62), die die Jenseitsfahrt des Hingeschiedenen durch ein irdisches Gelände verlaufen zu lassen scheinen und zwar durch Schluchten und Pässe, die er als das im Westen gelegene Grenzland zwischen dieser und jener Welt deutet, und weiter auch mit dem avestischen Yima-Mythus, nach dem Yimas Paradies in fernen (westlichen) irdischen Gegenden, nach gewissen Andeutungen vielleicht auch zum Teil in der Untererde gelegen gewesen sei. Eine Bestätigung dieser Auffassung findet er in dem Wesen Yamas, den er mit der (untergehenden) Sonne identifiziert. Wir werden auf diese Fragen zurückkommen.

Es dürfte sich schon aus dem oben Gesagten zur Genüge ergeben haben, wiewohl befugt man ist, die hierher gehörigen Fragen einer eingehenden Prüfung zu unterziehen. Welcher der hier erwähnten Standpunkte ist der richtige, der von Oldenberg oder der der früher angeführten Forscher? Ich hoffe diese Frage durch die folgende Darstellung beantworten zu können, deren Zweck die Klarlegung nicht nur dieser, sondern auch anderer Seiten des altindischen Jenseitsglaubens ist.

Das Totenreich im Atharvaveda.

Wir erinnern uns, daß Oldenberg in den vedischen Texten gewisse Spuren älterer Vorstellungen über das künftige Leben zu finden glaubte, nach denen der Wohnsitz der Väter nicht in den lichten Himmelsraum, sondern vielmehr in einen dunklen unterirdischen Hades verlegt wurde, und daß er als direkte Anspielungen auf diese Schattenwelt auch einige Strophen aus dem Rigveda und dem Atharvaveda heranzog, in denen der Tod als eine untere Erde, die von Sonne und Mond nicht beschienen wird, als die „unterste Finsternis“ usw. bezeichnet wird. Es waren dies *RV* X 152. 4; *AV* V 30. 11; VIII 2. 15 und 24f; XVIII 3. 3. Er scheint indessen den betreffenden Stellen nicht allzu viel Beweiskraft beimessen zu wollen: „Ständen sie für sich allein, könnte man über ihre Tragweite zweifelhaft sein.“ Erst wenn man auf andere Äußerungen ähnlicher Art Rücksicht nehme, werde man dazu neigen, sie mit Anschauungen wie den oben erwähnten in Verbindung zu bringen. Diese Worte Oldenbergs zeigen deutlich, daß er den Wert der betreffenden Strophen, wenigstens der Atharvavedastrophen, als Zeugnisse von einem Glauben, der „in Yamas Welt nicht eine Welt der Seligen im Himmel, sondern eine unterirdische Schattenwelt sah“, nicht recht verstanden hat. Es verhält sich nämlich nicht so, daß sie — oder richtiger die einschlägigen Teile der Hymnen, zu denen sie gehören (*AV* VIII 1 u. 2 u. V 30): denn es handelt sich keineswegs nur um ein paar vereinzelte Strophen — erst als Teile eines größeren Komplexes von Vorstellungen Bedeutung als Zeugnisse eines solchen Glaubens gewinnen, während sie von diesem Zusammenhang losgerissen ihren Wert verlieren¹, sondern sie sind vielmehr als die unmittelbarsten und lebendigsten Ausdrücke dieses Glaubens aufzufassen und bieten mithin auch einen festen Ausgangspunkt für die Beurteilung anderer in diesen Zusammenhang gehörenden Äußerungen dar. Die Richtigkeit dieser Behauptung wird sich aus einer

¹ Ich will hervorheben, daß Oldenberg in der zweiten Auflage seiner angeführten Arbeit sogar den in der ersten Auflage angeführten Vers *AV* V 30. 11 aus dem Zusammenhang ausgeschlossen hat.

Übersetzung und Erklärung der betreffenden Hymnen oder richtiger derjenigen Abschnitte derselben, die hier in Frage kommen, ergeben.

AV VIII 1.

1. Dem Ender, dem Tod, Verehrung! Hier sollen deine *prāna's* und *apāna's* (eig. „Aushauche und Einhauche“, scil. dein Odem) bleiben. Hier bleibe dieser Mann mitsamt seinem Leben(shauch), in dem Reich der Sonne, in der Welt der Unsterblichkeit.
2. Bhaga hat ihn emporgebracht (*ud-agrabhūt*), empor (*ud*) der stengelreiche Soma, empor (*ud*) die göttlichen Maruts, empor (*ud*) Indra und Agni, zum Wohlergehen.
3. Hier (sei) dein Leben(shauch), hier dein Odem, hier dein Leben, hier dein Manas.¹ Mittels göttlicher Rede führen wir dich aus den Schlingen der Nirrti² empor (*ud-bharāmasi*).
4. Steige empor von dort (*utkrāma atah*), o Mensch, stürze nicht herab (*māvapathhūh*), mache dich von der Fessel des Todes los. Trenne dich nicht von dieser Welt (*asmāl lokāt*), von dem Anblick der Sonne, des Feuers.
6. Emporgang (*udyānam*), o Mensch, nicht Hinuntergang (*avayānam*), Leben und Tüchtigkeit schenke ich dir . . .
7. Deine Seele (*manas*) darf nicht dorthin gehen³, möge sie sich nicht verirren (*mā tiro bhūt*). Vergiß nicht die Lebenden, gehe nicht den Vätern nach. Mögen dich alle Götter hier behüten.
8. Achte nicht auf die Hingegangenen, die einen in die Ferne (*parāvataṃ*) führen. Steige aus der Finsternis empor (*ā roha tamasah*), komm hierher, zum Licht, wir fassen deine Hände.
9. Mögen nicht der Schwarze und der Scheckige, die beiden weghütenden Hunde Yamas, ausgesandt dich (ergreifen). Komm herwärts, zögere nicht, stehe nicht dort mit abgewandtem Sinn (*parānmanāh*).
10. Gehe nicht diesen Pfad entlang, er ist schrecklich, der, meine ich, auf dem du nicht früher gegangen bist. Hier ist Finsternis, stürze nicht (*tama etat, mā prapathhūh*).⁴
17. Der Himmel hat dich emporgeholt (*ud-agrabhūt*), empor (*ud*) die Erde, empor Prajāpati. Die Pflanzen, welche den Soma als ihren König haben, haben dich aus dem Tode emporgeführt (*mṛtyor udapīparan*).

¹ *manas* ist das bewußte Prinzip, der Geist des Menschen.

² Todesgöttin, deren Wohnsitz ausdrücklich in die Unterwelt verlegt wird. Weiteres in einem späteren Zusammenhange. *nirrti* bedeutet eigentlich Auflösung, Untergang.

³ *manas* ist nicht nur das bewußte Selbst, der Geist im Menschen, es tritt auch in der Rolle der entkörpernten Seele auf, wie sich zur Evidenz beweisen läßt, s. meine oben angeführte Arbeit II 148 ff. Daß es sich hier um die flüchtige Seele handelt, die aus dem Körper entwichen ist, leuchtet ohne weiteres ein, darüber weiteres unten.

⁴ *pra-pat*, entweder „stürzen“ oder „fortteilen, fortfliegen“, beide Bedeutungen schon in der ältesten Sprache. Der Zusammenhang scheint mir bestimmt für die erstere Bedeutung zu sprechen, vgl. *ava-pat* in v. 4. Unter der Finsternis, von der hier gesprochen wird, ist dann der finstere Abgrund des Todes zu verstehen. Wie wir sehen werden, sind „Finsternis“ und „Tiefe, Abgrund“ stehende Bezeichnungen des Todesreiches.

18. Hier sei dieser Mann, o Götter, nicht soll er ins Jenseits (*amutra*) gehen von hier. Wir führen diesen mit Hilfe des tausendkräftigen (Heilmittels) aus dem Tode empor (*mṛtyor utpārayāmasi*).
19. Ich habe dich aus dem Tode emporgebracht (*ud apīparam*) . . .
20. Ich habe dich ergriffen, ich habe dich gefunden, du bist zurückgekehrt. O du, der du im vollen Besitz deiner Glieder bist, dein ganzes Gesicht, dein ganzes Leben habe ich dir wiedergefunden.
21. Dir ist der Tag gekommen (*vyavāt te*), es ist hell geworden, die Finsternis ist von dir gewichen. Wir entfernen von dir Tod, Nirṛti, *yakṣma*.

AV VIII 2.

1. . . . Ich bringe deinen Lebenshauch (*asu*), dein Leben (*āyus*) zurück. Gehe nicht zum Dunkel, zur Finsternis! Du darfst nicht dem Untergang anheimfallen.
2. Komm herwärts zum Licht der Lebendigen, ich bringe dich hierher zu hundertjährigem Leben. Die Stricke des Todes, den Fluch, lösend, gebe ich dir ein noch längeres Leben.
9. Ich führe dich aus dem Dunkel heraus (*pārayāmi tvā rajasah*), ich habe dich aus dem Tode emporgebracht (*ud-apīparam*).
10. Wir schützen diesen Mann vor dem abwärts führenden Weg des Todes, dem dunklen, den niemand zu betreten wagt¹, und machen ihm das Brahman zum Panzer.
15. Heilvoll seien dir die Kräuter, ich habe dich von der unteren zur oberen Erde emporgeholt (*ut tvāharsam adharasyā uttarām pṛthivim abhi*).
23. Der Tod herrscht über die Vierfüßler, er herrscht über die Menschen, von diesem Tode führe ich dich empor (*udbharāmi*), darum fürchte nicht!
- 24f. Du bist unversehrt, du wirst nicht sterben. Du wirst nicht sterben, fürchte nicht! Sie sterben nicht da, sie gehen nicht in die unterste Finsternis, alles lebt da, Rind, Roß, Mensch, Vieh, wo dieses Brahman¹ vollzogen wird, eine Schutzwehr zum Leben.

AV V 30.

1. . . . Hier eben sollst du bleiben, gehe nicht, folge nicht den hingeschiedenen (*pūrvān*: den alten, vormals lebenden) Vätern nach. Deinen Lebenshauch binde ich fest.
6. Bleibe hier, o Mensch, mitsamt deinem ganzen *manas*. Gehe nicht den beiden Boten Yamas nach. Gehe zu den Wohnsitzen der Lebenden.
7. Du bist angerufen und sollst zurückkehren, die aufwärts führende Bahn des Weges (*ud-ayanam pathah*) kennend, den Aufsteig (*ārohanam*), den Aufstieg (*ākramanam*), den Weg aller Lebenden.
8. Fürchte nicht, du sollst nicht sterben, ich mache dich zu einem, der langes Leben erlangt . . .

¹ Eigentlich, mit direkter Hinwendung an den Tod: „Was dein abwärts führender, dunkler Weg ist, o Tod, den niemand zu betreten wagt (*yat te niyānam rajasam mṛtyo anavadharsyam*, 'an den man sich nicht wagt' . . .) . . . vor dem“ usw.

² Etwa heiliges Wort, Zauberwort, Zauber.

11. Hier soll dir die Sonne aufgehen. Steige aus der tiefen, schwarzen Finsternis des Todes empor (*udehi mṛtyor gambhīrāt kṛṣṇāccit tamasas pari*).
14. Vereinige ihn mit Odem, vereinige ihn mit Gesicht, o Agni, laß ihn sich mit dem Körper, mit Kraft vereinigen. Du kennst die Unsterblichkeit. Er soll nicht (fort)gehen, er darf nicht ein in der Erde Wohnender werden.
15. Nicht soll dir dein Aushauch ausgehen, noch soll dein Einhauch stocken. Die Sonne, der Oberherr, soll dich mit ihren Strahlen aus dem Tode emporheben (*ud-ā-yacchatu*).

Es dürfte wenige Abschnitte der vedischen Literatur geben, die uns einen so lebendigen und anschaulichen Einblick in das altindische Glaubensleben wie die jetzt angeführten Beschwörungshymnen gewähren. Um so eigentümlicher ist es, daß man ihre Bedeutung für das Verständnis der vedischen Jenseitsvorstellungen vollständig übersehen zu haben scheint — nur so läßt sich nämlich die bisher herrschende Auffassung in diesen Fragen erklären — und man kann sich nicht des Verdachtes erwehren, daß ihr wirklicher Sinn nicht erkannt worden ist. Denn wir stehen doch hier vor einem Totenreichglauben, der an Realismus und Anschaulichkeit kaum etwas zu wünschen übrig läßt. Die Situation ist ganz klar. Unter den Händen des Beschwörers liegt ein Schwerkranker, dessen Bewußtsein schon geflohen ist — doch nicht dieser selbst, sondern sein lebloser Körper. Selbst hat er das Irdische verlassen, ja, er befindet sich schon, wie einige Verse deutlich verstehen lassen, in dem düsteren Reich des Todes oder wenigstens auf dem Wege dorthin, und es gilt nun, durch kräftig wirkende Zaubersprüche ihn wieder ins Leben zurückzurufen. Dies ist der alles beherrschende Grundgedanke der betreffenden Hymnen, und hält man nicht an diesem fest, läuft man Gefahr, sie vollständig mißzuverstehen: was die oben angeführten Strophen enthalten, sind keine noch so malerischen und realistischen Umschreibungen des Schreckens und der Unheimlichkeit des Todes, sondern die wirklichen Erlebnisse des in Ohnmacht liegenden Patienten, dem man in Gedanken auf seiner Fahrt ins Jenseits folgt.

So oder mit anderen Worten: als die Trennung der Seele vom Körper, als ein buchstäbliches Außer-sich-sein des Kranken, faßten nämlich die priesterlichen Urheber und Handhaber jener Zauberformulare die Ohnmacht auf, und sie bringen damit nur eine Anschauung zum Ausdruck, die auch andere Kulturvölker auf früheren Entwicklungsstadien gekennzeichnet hat und die wohl keinem jetzt lebenden Naturvolk unbekannt sein dürfte. Nicht nur beim Tode, sondern auch in todesähnlichen Zuständen, in der Ohnmacht, der Trance, ja, sogar im Traume, verläßt ja nach primitivem Glauben die Seele den Körper, und was sie dabei erlebt, wird wie in den oben angeführten Texten ganz realistisch

aufgefaßt.¹ Bewußtlosigkeit (oder Traum) ist mit anderen Worten die zeitweilige, Tod die dauernde und unwiderrufliche Trennung von Körper und Seele.

Während der Körper unbeweglich und bewußtlos daliegt, wandert also der Besitzer seine eigenen Wege, außerhalb desselben. Man pflegt von dieser außerkörperlichen Existenzform des Menschen, wie wir es oben getan haben, als von seiner Seele zu sprechen, und mit vollem Rechte, da sie tatsächlich dem entspricht, was wir die entkörperte Seele nennen. Nur mag man sich dadurch nicht, mit den meisten abendländischen Forschern, zu der falschen Annahme verleiten lassen, daß wir es hier mit einer Seele in unserem Sinne zu tun haben sollten. Man wird vielmehr, wenn man das vorhandene Material einer eingehenden und unbefangenen Prüfung unterzieht, die interessante Entdeckung machen können, daß die Naturvölker in diesem außerkörperlichen Selbst des Menschen ein im Verhältnis zu der Seele oder den Seelen des Körpers² ganz selbständiges Wesen sehen, das mit den letzteren in gar keiner Verbindung steht.³ Diese Frage interessiert uns indessen hier

¹ Dies ergibt sich sehr deutlich aus dem, was die Naturvölker über ihre Traumerlebnisse zu berichten haben. Gewisse besonders begabte Personen — Zauberer, Schamanen, Priesterinnen, Hexen — verstehen es bekanntlich, wenn sie es so wünschen, sich in Trance zu versetzen und darin lange Fahrten außerhalb des Körpers zu machen. Im europäischen Volksglauben haben sich solche Anschauungen bis tief in die Neuzeit hinein erhalten.

² Also denjenigen Seelen, die dem Körper Leben und Bewußtsein geben. Wir können sie im Unterschied von dem unsichtbaren alter ego des Menschen, der im Traum, in der Bewußtlosigkeit und im Tode als Träger seiner Persönlichkeit auftritt, funktionelle Seelen nennen. Oft nimmt man nur eine einzige derartige Seele an (dies scheint z. B. sehr gewöhnlich unter den Negern Afrikas zu sein, vgl. Ankermann, Totenkult und Seelenglaube bei afrikanischen Völkern, *Zeitschr. f. Ethnol.* 1918), die dann das Leben als solches, die Lebendigkeit des Organismus ganz allgemein und unbestimmt aufgefaßt, zum Ausdruck bringt. Sehr gewöhnlich ist indessen auch, daß man ein bewußtes Prinzip, das als Ursprung und Sitz der psychischen Vorgänge aufgefaßt wird und also eigentlich nichts anderes als die Widerspiegelung des Ichbewußtseins ist, und andererseits eine Lebensseele im beschränkteren Sinne unterscheidet.

³ Ich glaube dies in meinen früher angeführten Untersuchungen über die primitive Seelenvorstellung gezeigt zu haben, in denen ich mehrere mit dem primitiven Seelenglauben zusammenhängende Probleme von sachlichen und psychologischen Gesichtspunkten aus zur Besprechung aufgenommen habe (vgl. besonders I 96; 100f.; 133ff.; 146; 172ff. und II 175ff.) und auf die ich hier verweise. Psychologisch erklärt sich diese scharfe Trennung von funktionellen Seelen und entkörperter Seele aus ihrem heterogenen Ursprung und Wesen, indem die ersteren auf die Lebensfunktionen des Organismus, die physischen sowie die bewußten, zurückgehen, während die letztere im Grunde nichts anderes ist als der Mensch selbst und als solcher natürlich mit den Lebensfunktionen des Körpers nichts zu tun hat: ihr Gebiet liegt eben außerhalb, nicht innerhalb des Körpers, und sie wird deshalb eigentlich erst in dem Augenblick

nicht. Wir brauchen nur daran festhalten, daß die Inder der vedischen Zeit die Ohnmacht als die Trennung von Körper und Seele auffaßten und daß die Seele des Ohnmächtigen dabei für ihre Vorstellung in jeder Hinsicht mit diesem selbst identisch war: als ein unsichtbarer Schatten, ein luftiges alter ego des leibhaften Menschen hat der Kranke den Körper verlassen und sich auf den Weg nach dem Lande der Toten begeben — das ist die in den angeführten Beschwörungen vorausgesetzte Situation. Sie liegt noch anschaulicher in einigen Abschnitten des Jaiminiya-brāhmaṇa (*JBr*) vor, die ich deshalb hier anführe.

Sie lauten in dem einfachen, knappen Stil des Textes folgendermaßen: „Mit diesem Sattra waren ehemals diejenigen beschäftigt, die

aktuell, wo der Mensch seinen Körper verläßt und in eine geistige Existenzform eintritt, während sie sich bei dem normalen, wachen, bewußten und tätigen Menschen passiv und unbemerkt verhält und sich weder an seiner geistigen Tätigkeit noch an den Lebensvorgängen des Körpers beteiligt. Über die Gründe, warum diese Seele nicht mit dem beseelenden Prinzip in eins verschmilzt, was doch von unserem Standpunkt aus zu erwarten wäre, vgl. ib. I 147 ff.; 173 f. Daß nun dieser tiefgehende Dualismus wirklich einer unter den heutigen Naturvölkern fast ausnahmslos herrschenden Anschauung entspricht, geht aus vielen Umständen hervor, auf die ich mich hier nicht näher einlassen kann. Vor allem kommt die Tatsache in Betracht, daß viele Stämme und ganze Völkerschaften, wie eine kritische Analyse des Belegmaterials erweist, nur die oben besprochene Zweiteilung kennen (so die Negervölker Afrikas, wie Ankermann in seiner oben angeführten, vortrefflichen Untersuchung überzeugend nachgewiesen hat: sie scheint hier fast ausnahmslose Regel zu sein; weiter aber auch die Indianer Nordamerikas, die finnisch-ugrischen Stämme Sibiriens und in gewissem Sinne die indonesischen Völker, s. Verfassers Arbeit I 177 ff.; 198 f., mit Hinweisungen, sowie mehrere einzelne Stämme aus verschiedenen Teilen der Erde: wie man erwarten muß, bereitet das Material auf Grund der Voreingenommenheit der abendländischen Beobachter und Bericht-erstatte große Schwierigkeiten), während man andererseits in den weniger entwickelten Kulturen fast vollständig vergebens nach sicheren Beispielen für einen dem unsrigen analogen einheitlichen Seelenbegriff oder etwas ihm Ähnliches sucht. Dazu kommt aber der außerordentlich wichtige, obgleich, wie es scheint, gar nicht beobachtete Umstand, daß auch die einheitliche Seele der Kulturvölker in einer ähnlichen dualistischen (bzw. pluralistischen) Auffassungsweise wurzelt, aus der sie sich erst allmählich entwickelt hat. So sehr deutlich bei den Indern, den Germanen (für diese vgl. I 211 ff., auch II 183 f.) und den Griechen, bei denen sie noch zu homerischer Zeit in ihrer ganzen Schärfe vorliegt. Man muß also schließen, daß diese Zweiteilung, für welche sich so viele Beispiele bei den jetzt lebenden Naturvölkern nachweisen lassen, nicht nur die auf niedrigeren Kulturstufen weitaus gewöhnlichste, sondern auch die ursprüngliche Auffassungsweise darstellt, dies um so mehr als sie mit der ganzen primitiven Denkart ohne Zweifel weit mehr im Einklang steht als unser einheitlicher Seelenbegriff und sich überhaupt nicht als eine Entwicklung aus dem letzteren erklären läßt, der übrigens eben die höheren Kulturen kennzeichnet, während dagegen die erstgenannte Vorstellungsweise sich nur in den Frühkulturen nachweisen läßt.

den Sthūra als ihren Gr̥hapati¹ hatten. Da erhoben sich um sie die Jägerinnen entweder der Trikartas oder der Salvās und besiegten sie. Da töteten sie deren Gr̥hapati. Sie (nämlich die Genossen des Sthūra) saßen da um ihren getöteten Gr̥hapati, ihn beklagend, nieder. Der Dhruvagopa sah ihn den 'sichtbaren Weg'² entlang laufen: vom Āhavanīya (dem eigentlichen Opferaltar) aus betrat er aufwärts (gehend) den Himmelsraum. Da sagte er: 'Trauert nicht; der, den ihr hier betrauert, hat, vom Āhavanīya aus, aufwärts (gehend) den Himmelsraum betreten' (II 299). In II 161 desselben Textes hören wir, daß einer der Teilnehmer an einem Opfer von einer Ohnmacht überfallen wurde. „Bei ihm setzten sie sich nieder mit dem Knaben, dem Sohne des R̥jīśvan (des in Ohnmacht Gefallenen), Vṛṣaśuṣma (erwägend): 'Wenn jener stirbt, werden wir mit diesem (d. h. dem Sohne) dieses (heilige Werk) zu Ende führen.'“ Indessen wird auch der Sohn von einer Ohnmacht überfallen (*tatāma*) „und in dem Zustand der Ohnmacht ging er in die obere Welt“ (*sa ha tāntaḥ paraṃ lokam jagāma*). Hier trifft er seinen Vater und unterhält sich mit ihm über verschiedene Dinge; dem Vater ist ein schöner Raum bereitet, und auch ihm selbst steht ein ähnlicher zur Verfügung. Der Vater bleibt im Himmel (ist also tot), der Sohn kehrt aber zur Erde zurück, führt das Opfer glücklich zu Ende und wird ein angesehener Brahmane, wie ihm der Vater versprochen hatte.³

Wenn wir uns nun an die erste der hier angeführten Erzählungen halten, wie ist es eigentlich zu verstehen, wenn es heißt, daß einer der Teilnehmer am Opfer den getöteten Gr̥hapati über den Opferplatz laufen und vom Āhavanīya-Altar aus sich zum Himmel emporschwingen sieht? Der Text sagt es selbst. Nicht an den leibhaften Sthūra hat man hier gedacht, um dessen toten Körper die Genossen ja noch trauernd herumsitzen, sondern an seinen schattenhaften, luftigen Doppelgänger, seine Seele, die offenbar nur von dem Dhruvagopa, vielleicht einem Hell-sichtigen, geschaut wird.⁴

¹ Ein Sattrā (eig. „Sitzung“) ist ein zwölf-tägiges oder zwölfmonatliches Somaopfer, an dem nur Priester teilnahmen. Dabei entsprach der Gr̥hapati, der „Hausherr“, dem Yajamāna oder nichtpriesterlichen „Opferer“ (Opferpatron) der gewöhnlichen Opfer.

² „Der sichtbare Weg“ ist die Mittellinie des nach einem besonderen Plane angelegten, mit verschiedenen Altären, Gebäuden, Geräten usw. versehenen Somaopferplatzes, s. die Skizze bei Caland-Henry *L'Agniṣṭoma*, Pl. IV (zwischen den Seiten 256 und 257 des ersten Teiles).

³ Ich habe die angeführten Erzählungen, wo sie wörtlich zitiert sind, in Calands Übersetzung gegeben: *Das Jaiminīva-Brahmaṇa in Auswahl* (Texte u. Übersetzungen), *Verh. d. K. Ak. van Wetenschappen, Amst.*, Afd. Letterk., N.R. XIX 4, p. 200 ff., 173 ff.

⁴ Ich habe die altindischen Vorstellungen über die Seele im Traum, in Bewußtlosigkeit und beim Tode in meiner angeführten Untersuchung II 82 ff., vgl. 20 ff., zur eingehenden Besprechung aufgenommen.

Bewußtlosigkeit ist die zeitweilige, Tod die dauernde und unwider-
 rufliche Trennung des Menschen vom Körper. Offenbar bleibt der Sthūra
 ebenso wie der Rjīsvan im Himmel: er ist tot. Dagegen kehrt der Sohn
 des letzteren, nachdem er während der Ohnmacht in den Himmel ge-
 gangen ist und dort den Vater getroffen hat, wieder zur Erde zurück:
 er bekommt sein Bewußtsein und damit sein Leben wieder. Auch in
 den oben angeführten Atharvavedahymnen hat der Ohnmächtige seinen
 Körper verlassen, und man sucht ihn durch Beschwörungen zurückzu-
 rufen. Dies ist der Ausgangspunkt, von dem aus die betreffenden Be-
 schwörungsformulare verfaßt sind und von dem aus sie folglich auch
 verstanden werden müssen, und darin liegt das Entscheidende. Denn
 wenn dem so ist, dann enthalten offenbar die oben wiedergegebenen
 Strophen nicht nur bildliche, wenn auch noch so malerische Ausdrücke
 und Umschreibungen des Todes, sondern vielmehr lauter Realitäten,
 und zwar Realitäten, über deren Sinn und Bedeutung für das Verständnis
 des altindischen Jenseitsglaubens kein Zweifel bestehen kann.

Es handelt sich hier nicht mehr, wie in den oben angeführten Er-
 zählungen, um eine Fahrt der Seele durch den Luftraum zum Himmel
 empor und um die Wohnungen der Seligen im Himmel. Die Szenerie
 ist eine ganz andere. Der Ohnmächtige hat sich in die tiefe, finstere
 Wohnung des Todes verirrt, und er läuft Gefahr, den Weg hinauf zum
 Lande des Lebens nicht wiederzufinden oder den Boden unter den
 Füßen zu verlieren und in den Abgrund hinunterzustürzen. Daher jenes
 „empor“, das mit monotoner Einförmigkeit in fast jedem Verse wiederholt
 wird: empor aus dieser finsternen Tiefe, empor zur Welt des Lebens,
 des Lichtes, der Sonne soll die Beschwörung und die Hilfe der Götter
 die Seele des in Todesschlaf Versunkenen bringen (VIII 1. 2, 3, 4, 6, 8,
 17, 18, 19; VIII 2. 9, 15, 23; V 30. 11, 15). Der Weg, der dorthin
 führt, der „schreckliche“ (VIII 1. 10), der „dunkle“ (VIII 2. 10), „den
 niemand zu betreten wagt“ (ib.), der „Weg des Todes“ (ib.), führt ab-
 wärts (VIII 1. 6; VIII 2. 10) zum Unterschied von dem emporsteigenden
 Wege, der das Totenreich mit der Welt des Lebens verbindet, dem
 „Aufgang des Weges“, dem „Aufstieg“, dem „Weg aller Lebenden“
 (VIII 1. 6; V 30. 7), der steil in die Höhe steigt und den Fuß des zum
 Leben Emporstrebenden ausgleiten macht (VIII 1. 4, 10; vgl. VIII 1. 6 und
 V 30. 7) — immer derselbe Gedanke, nur in anderen Wendungen. Jene
 Welt ist eine Welt des Dunkels, der Finsternis (VIII 1. 10; VIII 2. 25;
 V 30. 11), ja, man spricht von ihr als von der Finsternis schlechthin
 (VIII 1. 8, 21; VIII 2. 1, 9), was also nicht bildlich verstanden werden
 darf, ebensowenig wie wenn von der Welt des Lebens, der Unsterb-
 lichkeit, des Lichts, der Sonne, der Welt, wo es Tag wird usw. (VIII 1.
 1, 21; V 3. 11, 15) die Rede ist.

Es lassen sich aus dem jetzt Angeführten wichtige und weitgehende Schlußfolgerungen ziehen. Nicht von einer Hölle hören wir in den zitierten Texten, nicht von einem Strafort für böse und gottlose Menschen, einschließlich den Dichtern besonders verhaßter Individuen, sondern einfach von einem Schwerkranken, der in Ohnmacht gefallen und schon ins Jenseits gegangen ist und der jetzt durch kräftig wirkende Beschwörungen wieder ins Leben gerufen werden soll. Schon die von den Beschwörungen vorausgesetzte Situation zeigt also unverkennbar, daß es sich hier um das Totenreich, um eine allgemeine Behausung der Hingeschiedenen, nicht um die Hölle handelt¹, und dies ergibt sich ja auch so deutlich wie möglich aus der Ausdrucksweise der oben angeführten Strophen: der tiefe, finstere Ort, von dem gesprochen wird, ist das unterirdische Schattenreich der Toten, die Welt des Todes, die in allem als Gegensatz der des Lebens und der Sonne aufgefaßt wird. Darum trifft er dort mit den beiden Hunden Yamas, des Herrschers der Toten, zusammen (VIII 1. 9), darum wird er dorthin von Yamas zwei oft erwähnten Boten, oder von den Geistern der Hingeschiedenen geführt (ib. v. 7f., V. 30. 1, 6), welche letzteren nach dem Glauben der vedischen Inder wie vieler anderen Völker die Lebendigen, d. h. ihre Seelen, mit sich zu locken suchen, um sie nach ihrer Welt zu führen.²

Wir müssen also für die Zeit, in der die fraglichen Atharvavedahymnen zusammengestellt wurden, ohne Frage das Vorhandensein des Glaubens an ein Totenreich annehmen, und zwar handelt es sich dabei um keine halb verklungenen Reminiszenzen älterer Anschauungen, sondern um einen lebendigen und allgemein verbreiteten Glauben. Denn die Beschwörungen, denen er zugrunde liegt — und sie sind, wie wir sehen werden, keineswegs einzig in ihrer Art — spiegeln hier offenbar nur das wider, was in den Kreisen, die sie in ihrer Heilpraxis gebraucht haben, als selbstverständliche Tatsache gegolten hat, oder mit anderen Worten Anschauungen, die zu ihrer Zeit gang und gäbe gewesen sein müssen und die sie hier ebenso unbewußt wie treu wiedergeben. So, und nur so, d. h. wenn man von einem lebendigen und naiven Glauben ausgeht, erklärt sich auch der Realismus, der die Ausdrucksweise der betreffenden Hymnen durchgehends kennzeichnet.

Wie wir sehen, bieten uns die besprochenen Atharvavedahymnen einen festen und ganz zuverlässigen Ausgangspunkt für die Beurteilung von anderen in diesen Zusammenhang gehörenden Stellen der vedischen Literatur, zu denen wir jetzt übergehen. In diesem Punkte können wir

¹ Man vergleiche die zahlreichen ethnologischen und anderweitigen Parallelen, in denen ein ohnmächtiger oder in Trance versetzter Mensch sich ins Totenreich begibt.

² Siehe Verfassers angeführte Arbeit II 26 ff., 169f. mit Hinweisen.

ohne Bedenken einen Schritt weiter als Oldenberg gehen, der ihnen nur als Teilen eines größeren Zusammenhanges volle Beweiskraft beimessen zu wollen scheint. Zunächst wollen wir hier die für das Verständnis des vedischen Weltbildes so wichtige Vorstellung von den zwei Wegen, dem der Götter und dem der Väter, einer eingehenderen Behandlung unterziehen.

Die zwei Wege, der der Götter und der der Väter.

Diese Vorstellung spielt eine wichtige Rolle in der Lehre der älteren Upaniṣaden vom Schicksal der Seele nach dem Tode sowie an ein paar Stellen des Jaiminiya-Brāhmaṇa¹, die diese Lehre schon in einer ihrer typischen Ausgestaltungen vorbringen, hat aber hier so wesentliche Verschiebungen erfahren, daß die ursprüngliche Konzeption fast bis zur Unkenntlichkeit verdunkelt worden ist. Vor allem ist dies durch die Verschmelzung mit der jetzt dominierenden Seelenwanderungslehre geschehen. Man kann sogar den Väterweg (*pitryāṇa*) der Upaniṣaden geradezu als den Weg definieren, auf dem die Seele, durch verschiedene Etappen und nach verschiedenen Erlebnissen, über welche die Meinungen etwas variierend sind, zur Erde zurückkehrt, um dort wiedergeboren zu werden, während der Götterweg (*devayāna*) zur Unsterblichkeit ohne Rückkehr führt, sei es daß diese noch in naiverer Weise als eine selige Fortdauer in irgend einem Himmel oder auf der Sonne, oder aber als ein Aufgehen in das unpersönliche Brahman mit Aufgeben der persönlichen Existenz gedacht wird.

Hauptsächlich in dieser späten und nichts weniger als ursprünglichen Entwicklungsphase ist die vedische Zweiwegelehre ein Gegenstand des Interesses der abendländischen Forscher geworden, während man den älteren Formen derselben wenig Aufmerksamkeit gewidmet und sie auch nicht richtig aufzufassen vermocht hat.² Nach Deussens Auffassung (Gesch. d. Philosophie I 2. 293) trat erst mit der Zeit ein Unterschied hervor zwischen dem Götterwege und dem Väterwege (Hinweis auf AV XV 12 usw.) und entsprechend zwischen der Götterwelt als dem Aufenthalte der Seligen und der Väterwelt als der Stätte der Vergeltung. Den Götterweg faßt er (ib. 301) als „ursprünglich wohl den Weg, auf welchem Agni die Opfergabe zu den Göttern führt, oder diese zu

¹ Es sind dies JB I 17f. und I 49f., vgl. Oertel in *Journ. of the Am. Or. Soc.* Bd. 19, second Half, 111ff. u. Windisch *Ber. d. Kön. Sächs. Ges. d. W.*, Bd. 59, 111ff. Die beiden Wege werden nicht ausdrücklich genannt. I 17. 1 hat *devayoni* und *manuṣyayoni*, die göttliche und die menschliche Geburtsstätte, die irdische und die himmlische Welt, vgl. unten.

² Eine Ausnahme bildet Oldenberg, s. oben.

derselben herabsteigen, dann aber auch den Weg, auf welchem die verstorbenen Frommen zu den Göttern aufsteigen, um in ewiger Seligkeit mit ihnen, an deren Stelle später das Brahman tritt, zu leben“. Über den Väterweg äußert er sich nicht näher.

Etwas ausführlicher beschäftigt sich Windisch mit dieser Frage.¹ Nach ihm sind die Wege, auf denen die Verstorbenen nach den dem Bestattungsritual des Rigveda (X 14 bis 18) zugrunde liegenden Vorstellungen ins Jenseits gehen, „in einer späteren Zeit mit ausgeführteren Vorstellungen zu den zwei Wegen, dem *pitr̥yāna* und dem *devayāna*, gestaltet worden. Beide Wörter finden sich schon im Rigveda, ohne noch in ganz demselben Gegensatze zu stehen, den sie später ausdrücken.“ Die Götterwege, von denen im Rigveda viel die Rede ist, definiert nun Windisch dahin, daß sie die Wege sind, auf denen die Götter selbst zum Opfer kommen und auf denen Agni die Opfergaben zu den Göttern bringt.² Was den *pitr̥yāna* betrifft, gibt er zu, daß er an einer Stelle (X 18. 1 verglichen mit X 2. 7) von dem Götterweg getrennt wird. „Trotzdem liegt hier nicht der spätere Unterschied zwischen *devayāna* und *pitr̥yāna* vor, der uns in den alten Upaniṣaden entgegentritt. Allerdings bezeichnet *pitr̥yāna* den Weg, den die Väter, und den die Verstorbenen zu den Vätern gehen, aber *devayāna* ist im Rigveda zunächst nur der Weg der Götter. Später tritt die alte Vorstellung, daß die Götter von den Menschen eingeladen zum Opfer herabkommen, zurück, und sind es die Menschen, die auf dem Götterwege zu den Göttern gehen“ (59 f.). Was ist dann der *pitr̥yāna*? Man findet die Antwort auf den Seiten 67, 68 und 69. Im Rigveda gebe es nur einen von den Vätern und den Verstorbenen benutzten Weg, nämlich den *pitr̥yāna*, auf dem die Guten in den Himmel zu Yama und den Göttern gehen. Also führen nach Windisch sowohl der *pitr̥yāna* wie der *devayāna* zum Himmel, aber der erstgenannte ist der Weg der Väter, während der letztere den Göttern allein vorbehalten ist. In den Upaniṣaden dagegen ist der Götterweg der Weg, auf dem die Erlösten in die Himmelswelten kommen, während der Väterweg zu den Vätern führt. Auf diesem gehen nach dem Tode die nicht Erlösten, d. h. die nicht Wissenden, die, mit ihren Interessen in der Welt bleibend, im Dorfe Opfer und gute Werke vollbringen, zu den Vätern, um, wenn die Zeit gekommen ist, zur Erde zurückzukehren (63 f.).

¹ In „Buddhas Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung“, *Abh. d. Kön. Sächs. Ges. d. Wiss.*, Bd. 26. 57 ff.

² Beide Vorstellungsweisen, daß die Götter selbst sich beim Opfer einfinden und daß die Opfergabe ihnen durch das Feuer überbracht wird, finden sich nämlich noch im Rigveda.

Diese Auffassung Windischs ist, was die Zeit vor den Upaniṣaden betrifft, in wesentlichen Hinsichten gänzlich verfehlt.¹ Die Sache verhält sich vielmehr folgendermaßen:

Der Götterweg bezeichnet im Rigveda und die ganze vedische Periode hindurch den Weg, der die Erde mit dem Himmel, der Welt der Götter, verbindet.² Dies ist der Weg, auf dem die Götter vom Himmel zur Erde oder zurück von der Erde in den Himmel kommen, auf dem die seligen Hingeschiedenen, wenn sie gerufen werden, sich beim Opfer einstellen und auf dem Agni den Göttern die Opfergabe überbringt, aber auch der Weg der Verstorbenen, wenn sie das Zeitliche segnen, nämlich derjenigen Verstorbenen, die beim Tode in den Himmel gehen, um dort zusammen mit den Göttern Seligkeit zu genießen — selbstverständlich, da ja schon im Rigveda die Vorstellung herrschend ist, daß der auf dem Scheiterhaufen Verbrannte von Agni, dem Psychopompen, in den Himmel geführt wird.³ Der Götterweg oder die Götterwege sind also schlechthin die Wege, auf denen man von der Erde in den Himmel und vom Himmel zur Erde kommt, nichts anderes.⁴

Dagegen führt der Weg der Väter in einer ganz anderen Richtung und hat einen ganz anderen Endpunkt als der Götterweg.⁵ Er ist der Weg, der diese Welt, die Welt der Lebenden, mit dem dunklen unterirdischen Schattenreich der Toten verbindet. Er ist somit finster und fällt steil ab. Dies ist die ursprüngliche Auffassung, die sich durch die ganze vedische Periode lebendig erhält. Je mehr man aber die Blicke nach oben zu richten anfing und auf eine Seligkeit im Himmel für sich und die Seinigen hoffen lernte, um so mehr gewöhnte man sich natürlich auch daran, mit dem Weg der „Väter“ die Vorstellung eines nach oben in den Himmel führenden Weges zu verbinden, der dann mit dem Götterweg vollständig zusammenfiel. Aber diese Bedeutung von *pitṛyāna* ist weder die ursprüngliche noch die in der vedischen Zeit vorherrschende. Die Richtigkeit des Gesagten wird sich aus den unten angeführten Beispielen ergeben.

¹ Es muß hervorgehoben werden, daß Windisch bei seinem Versuch, die mit dem *pitṛyāna* und dem *devayāna* verbundenen Vorstellungen näher zu bestimmen, nur den Rigveda und die Upaniṣaden berücksichtigt hat, dagegen nicht die umfangreiche Literatur, die in die zwischenliegende Zeit fällt. Was auch in seinen Ergebnissen zum Vorschein gekommen ist!

² Oder die Wege, die Himmel und Erde verbinden, wenn sie als mehrere aufgefaßt werden.

³ In derselben Weise geht Agni dem Opfertier zum Himmel voran, und dieses folgt ihm nach, *Ait. Br.* II 6.

⁴ Daher wird dieser Weg auch „der in den Himmel führende“, der „Himmelsweg“ (*svargaḥ panthāḥ*, *svargasya panthāḥ*) genannt (Stellen unten).

⁵ Nur so erklärt es sich ja überhaupt, daß er von dem Götterweg unterschieden und ausdrücklich als ein anderer bezeichnet wird.

Der Götterweg.

Der vedische Mensch lebt noch vollständig in der naiven Vorstellung des Universums, die auch das Abendland durch Jahrtausende beherrscht hat: unten die Erde, die Welt der Menschen, oben, jenseits des Firmaments, der Himmel, wo die Götter und die seligen Hingeschiedenen wohnen. Dorthin geht der Weg durch den zwischenliegenden Luftraum. Agni, das Feuer, so dachte man sich die Sache, führt den ihm anvertrauten Toten, ganz wie die Opfergabe oder das Opfertier, in den Himmel, weshalb auch die Feuerbestattung einem Opfer gleichgestellt wird. Vorstellungen dieser Art trifft man vor allem in dem Bestattungsritual des Rigveda, des Atharvaveda und anderer vedischen Texte.¹

Der Realismus der hier berührten Anschauungsweise tritt an mehreren Stellen stark hervor. Agni ist ein Vogel, und man wird auf seinen starken Flügeln zum Himmel geführt (*VS XVIII 51 f.*). Als Reitpferde tragen die drei Opferfeuer² den Opferer in die himmlische Welt (*AV XVIII 4. 10*). Wenn er den Scheiterhaufen bestiegen hat, steht er im Begriff, zum Himmel hinaufzufliegen (*divam utpaśīyan*), *ib. v. 14*. Auf dem Wege dahin wehen ihm frische, wohlduftende Winde, und kühlt ihn Regen ab, den Geist, die Glieder, die Haut, das Fleisch, das Gebein erfrischend — er ist ja im Feuer verbrannt worden.³

Ebenso realistisch wird die Reise zum Himmel auch da gedacht, wo sie nicht durch das Feuer geht. Den Veranstalter sowie den Vollziehern des Opfers nach dem Tode Seligkeit im Himmel zuzusichern, war das letzte und höchste Ziel des brahmanischen Opferdienstes und der brahmanischen Opferkunst. Dies macht sich sehr stark in der Brähmaṇzeit geltend, wo es sich nicht mehr um ein Opfer im gewöhnlichen und eigentlichen Sinne, sondern vielmehr um eine rein magische Prozedur handelt, die ganz mechanisch und ohne die Vermittlung der Götter verschiedene Wirkungen auslöst. Ein Universalmittel, das allen Bedürfnissen Rechnung trägt, rettet das Opfer, wenn es nur richtig gehandhabt wird, den Opferherrn und seine Priester vom Tode und schenkt ihnen Unsterblichkeit, indem es sie buchstäblich von der Erde in die

¹ Belege bei Macdonell *Vedic Mythology* 165. Vgl. außer den dort angeführten Stellen *AV VI 120. 1*; *XVIII 3. 71*; *4. 1*; *10* (vgl. oben im Texte); *XI 1. 4*; *36* und wahrscheinlich *30*; *VS XVIII 51 f.*; *54*; *TBr II 4. 2, 6*; weiter Caland *Die altindischen Toten- und Bestattungsgebräuche* 24; 62; 90; weiter 12; 63 und besonders 174 f. (der Tote ein Opfer).

² Der Scheiterhaufen wurde inmitten der drei Opferfeuer errichtet und durch diese entzündet.

³ *AV XVIII 2. 21 f.* und das Ritual der Baudhāyānīyas, angeführt bei Caland, a. a. O. 24; vgl. *AV XII 2. 29*, wo die Wege zum Himmel als winderfüllt bezeichnet werden.

himmlischen Regionen versetzt.¹ Es ist ein Fahrzeug, ein Schiff (*nau*), in dem man zur Himmelswelt reist (*Śat Br* II 3. 3, 15f.; IV 2. 5, 10; *Ait Br* I 13; IV 13; VI 6; VI 21). Die Vorstellungsweise ist so realistisch wie möglich. Ich verweise auf die bei Lévi zu findenden Beispiele² und führe hier nur, der Anschaulichkeit halber, ein paar typische Fälle an.

Durch die *dūrohana*, „schweres Hinaufsteigen“, genannte Rezitationsweise versetzt man den Opferherrn in den Himmel. Man rezitiert zuerst in Pādas (Viertelstrophen) — d. h. indem man eine Pause nach jedem Pāda macht —: dadurch erreicht er (der Opferer) diese irdische Welt. Sodann in Halbstrophen: dadurch erreicht er den Luftraum. Dann macht man eine Pause am dritten Pāda: dadurch gelangt er ins Jenseits (d. h. in die obere Welt). Schließlich rezitiert man die Strophe in einem fort, ohne Pause: dadurch faßt er festen Fuß in der Sonne. Jetzt muß man den Opferer wieder zur Erde bringen, sonst würde er nicht mehr lange Zeit zu leben übrig haben.³ Dies geschieht so, daß man dieselbe Strophe sozusagen in umgekehrter Ordnung rezitiert: zuerst macht man eine Pause nach dem dritten Pāda, sodann nach dem zweiten usw. Dadurch steigt der Opferer wieder abwärts: „wie einer, der einen Zweig in die Hand nimmt (und sich mit ihm stützt), so faßt er festen Fuß in jener (oberen) Welt“ und setzt die Wanderung durch den Luftraum zur Erde fort.⁴ „Wie man ‘vermittels Aufstiegen’ (*ākramaṇaiḥ*: in Etappen, allmählich) in einen Baum hinaufsteigt, so heißt es *JBr* II 419 (Caland a. a. O. 219f., 223), gehen (die Verrichter eines Sattrā) aufsteigend zum Himmel.“ Oft hört man, daß die Götter einst mit Hilfe des Opfers den Weg zum Himmel fanden, während sie zu hindern suchten, daß die Menschen oder

¹ Man findet zahlreiche Beispiele bei Sylvain Lévi *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas* (École des hautes Études, Bibliothèque, Sciences religieuses, 11. vol., 1898), 87ff.; 66f.; 84f.; 144.

² Man vergleiche auch die oben aus dem *JBr* angezogene Erzählung von der Himmelfahrt des Sthūra.

³ Er würde den Verstand oder das Leben verlieren, sagen *TS* und *TBr* (VII 3. 10, 2f. bzw. I 8. 8, 5) mit bezug auf ähnliche Riten.

⁴ *Ait Br* IV 21; *Kauṣītaki-Br.* (*KBr*) XXV 7. Es galt somit für die Priester, ihre Opferherren im Himmel zu etablieren, aber in solcher Weise, daß sie nicht ihr Leben hier auf Erden in Gefahr setzten. Das Heruntersteigen des Opferers vom Himmel darf also nicht auf die Verhältnisse nach dem Tode bezogen werden, wie es Boyer in seinem bekannten Aufsätze *Sur l'origine de la doctrine du samsāra*, *Journ. Asiatique*, Serie 9, Bd. 18 (1901), 465f. tut, wenn er hier wie in den S. 362 A. 1 angeführten Beispielen eine Stütze für seine Ansicht findet, daß die himmlische Seligkeit nach vedischer Anschauung zwar von ausgedehnter aber doch temporärer Dauer sei, indem der Mensch — wie nach der späteren Seelenwanderungslehre — in Folge eines unabänderlichen Verhängnisses einmal wieder zur Erde zurückkehren müsse.

die Ṛṣis hinter ihnen her folgten. Dies geschah nach dem eben berührten Textabschnitt des *JBr* (Caland ib. 221, 225) dadurch, daß sie ihnen die daß Opfer zerstörenden Unholde (*rakṣāṃsi*) aufdrängten, nach *ŚatBr* I 6. 2, 1 dagegen dadurch, daß sie das Opfer seiner Kraft beraubten und die Spuren desselben verwischten (ähnlich *TS* VI 3. 4, 7; VI 5. 3, 1; *AitBr* VI 1; *Maitrāyaṇī-Samh.* (*MS*) III 9. 4). Den Ṛṣis gelang es aber, den Platz zu finden, von dem aus die Götter den Himmel erreichten: dort erschien ihnen auch das Opfer, dessen Spuren sie zu verwischen gesucht hatten, und so gelang es auch ihnen, den Weg zum Himmel zu finden (*ŚatBr* I 6. 2, 1 ff.).

Daß nun diese Himmelfahrt nach einer geläufigen Vorstellung einen Weg entlang verlief und daß dieser Weg kein anderer als der Götter- oder Himmelsweg war, steht außer Zweifel und ist leicht nachzuweisen. In dem Bestattungshymnus *AV XVIII 4* wird der Verstorbene in v. 2 aufgefordert, „die Wege der Götter“ entlang zu gehen, diejenigen Wege, „auf denen die, welche geopfert haben, in den Himmel gehen“. In der folgenden Strophe wird von diesem Wege im Singular als „dem Weg der Gerechtigkeit“ (*ṛtasya panthāḥ*) gesprochen, auf welchem die Angiras (ein mythisches Priestergeschlecht) und die Gerechten gehen. Der Tote soll bei seiner Jenseitsfahrt diesen Weg gerade entlang blicken (*anu paśya sādhu*). In der ebenfalls dem Bestattungsritual angehörenden Strophe *AV XVIII 3. 4* wendet man sich an die Anustarāṇī¹ mit der Bitte, den Hingeshiedenen auf dem Weg der Götter (*devānām panthāḥ*) zu begleiten und ihn zum Himmel, der Welt der Lebenden (*jīvaloka*), hinaufsteigen zu lassen. Diesen Weg entlang geleitet auch Agni, der Psychopomp par préférence, den Toten nach den Wohnungen der Seligen. „Agni“, heißt es *TBr* II 4. 2, 6, „hat den himmlischen Faden ausgespannt. Du, Agni, bist unser Faden und unsere Brücke, du bist der Götterweg², durch dich wollen wir zur höchsten Himmelshöhe hinaufsteigen und uns dort in festlichem Umgang mit den Göttern freuen.“ Es heißt von diesem Götterweg in *AV XVIII 4. 14*, daß er „dem Gerechten vom Himmel her entgegenstrahlt, voller Licht, der Götterweg, der himmlische“, wenn dieser vom Scheiterhaufen aus die Reise ins Jenseits antritt.

Die Beispiele lassen sich vervielfältigen. In *VS XVIII 60* wendet man sich mit folgenden Worten an die Götter: „Erkennt ihn (den Opferer), o Götter, auf dem höchsten Gewölbe; wenn er auf den Götterwegen naht, macht ihm (den Lohn dessen), was er geopfert

¹ Eine Kuh oder Ziege, die bei der Kremation geschlachtet wurde und mit deren Gliedern die Glieder des Toten der Reihe nach bedeckt wurden.

² In *VS XVIII 54* wird er einfach „der Pfad“ genannt.

und gespendet hat, offenbar.¹ „Zusammen sollt ihr wandern in dieser Welt“, heißt es *AV XII 3. 3* mit Anspielung auf ein Ehepaar, „zusammen auf dem Götterweg, zusammen in den Domänen des Yama“ (d. h. im künftigen Leben, im Himmel). Auf dem Götterweg kommt man laut *JBr II 276—278* (Caland a. a. O. 194ff.) zum Himmel. Ebenso *ib. II 297* (Caland *ib.* 200f.): es wird hier ein am rechten Ufer des heiligen Flusses Sarasvatī zu vollziehendes Opfer erörtert, das ganz und gar darauf hienzielt, die Opferer in den Himmel zu führen und sie vor Hinabsturz zu schützen. Auch *JBr II 419—426* (Caland 219ff.) wird von diesem Götterweg, dem „geradeaus zum Himmel führenden Weg“, wie er auch genannt wird, gesprochen. Auf diesem, heißt es, gelangten einst die Götter in den Himmel. Daher streben auch die Menschen danach, ihn zu erreichen, was sich nach der Meinung der Opfertechniker auch durch gewisse Riten erzielen läßt, vgl. *Tāṇḍya-Mahā-Br. X 2. 5.*²

Die Götterwege sind also die Wege, die Erde und Himmel miteinander verbinden — *AV III 15. 2* spricht von „den vielen Götterwegen, die zwischen dem Himmel und der Erde gehen“³ — und die somit allen Verkehr zwischen den beiden Welten vermitteln. Auch der *Rigveda* kennt sie gut. Auf diesen Wegen kommen die Götter zum Opfer her (*I 183. 6; III 58. 5; IV 37. 1; V 43. 6*) und kehren, nachdem sie sich gesättigt und berauscht haben, auf denselben Wegen zum Himmel zurück (*VII 38. 8*).⁴ Auf denselben Wegen bringt auch Agni das Opfer zu den Göttern, darum kennt er sie (*I 72. 7; X 51. 5; X 98. 11*). Der Sänger, heißt es *VII 76. 2*, erblickt sie beim Anbruch des Tages. Daß nun auch die Hingeschiedenen auf diesen Wegen das Ziel ihrer Hoff-

¹ Derselbe Spruch wird verwendet bei einem gewissen Moment des Somaopfers, s. Caland-Henry a. a. O. 394 (der rezitierte Textabschnitt ist hier dem *TBr III 7. 13, 4* entnommen).

² An denselben Weg hat man dann natürlich auch *AV XVIII 1. 61* gedacht, wenn es heißt, daß die Angiras einst von der Erde zum Himmel „einen Weg entlang“ (*pathā*) hinaufstiegen, und an den nämlichen Götterweg ebenfalls, wenn *ib. XII 2. 29* gesagt wird, daß die hingeschiedenen R̥ṣis auf „aufwärts führenden, fernen, windumsäuselten Pfaden wanderten“, während sie „dem Tod den Weg versperrten“, so daß er nicht nachfolgen konnte (dasselbe geschieht auch, mit Rezitierung dieser Strophe, symbolisch bei einer gewissen Gelegenheit im Bestattungsritual, wie wir später sehen werden).

³ Auch *TS V 7. 2, 3* kennt sie — es sind nach diesem Texte ihrer vier — „die Götterwege, die sich zwischen Himmel und Erde erstrecken“. Diese Vorstellungweise steckt wohl auch hinter dem Ausdruck „das Zusammentreffen, die Begegnung der Wege“ (*saṃgamaṇam pathinām*), der mitunter vom Himmel gebraucht wird (*AV IX 5. 19; TBr III 7. 13, 3*).

⁴ Ebenso, natürlich, die seligen Hingeschiedenen, die bei den Göttern im Himmel wohnen: „Mögen sie kommen, unsere Väter, die durch Feuer verbrannt worden sind, zu diesem Opfer auf den Wegen der Götter, sich an der Manenpeise ergötzend“, sagt *VS XIX 58*.

nungen, die Welt der Götter und der Seligen, erreichten, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Es ist gänzlich unannehmbar, daß die Rigveda-sänger, deren Vorstellungen über die Götterwege sonst mit denen der späteren vedischen Verfasser vollständig zusammenfallen, in diesem einzigen Punkte eine andere Auffassung gehabt hätten.¹ Dies ist in der Tat auch nicht der Fall gewesen. Es heißt ja, daß Agni, wenn er den Himmlischen das Opfer überbringt, die Götterwege wandert, mit denen er wohl vertraut ist. Dieselben Wege entlang muß er dann auch — wie in den übrigen vedischen Texten — die Hingeschiedenen nach ihrem Bestimmungsort geleitet haben, denn Agni ist schon hier der Seelenführer vor anderen, und der auf den Scheiterhaufen gelegte Tote wird ja sogar einem Opfer gleichgestellt.² So hören wir auch, daß der Sänger beim Tode durch die Gnade der Götter den „Weg der Gerechtigkeit“ (*panthā ṛtasya*), den „Himmelspfad“ (*srutir divaḥ*), betreten zu dürfen hofft. In *RV* I 46. 11f. richtet man nämlich folgende Bitte an die beiden *Ásvin*: „Der Weg der Gerechtigkeit, um glücklich ans andere Ufer (ins Jenseits: *pāram*) zu gelangen, der Pfad des Himmels ist sichtbar geworden: der Sänger erwartet gerade diese Gunst der *Ásvin*, die im Somarausche hindurchhelfen (d. h. retten).“ Daß es sich hier um Errettung vom Tode handelt, ist nicht zu bezweifeln. In v. 6 desselben Hymnus heißt es: „Die lichtreiche Kraft, die uns über die Finsternis hinwegbringt, die gewähret uns, *Ásvin*.“ Wie wir weiter sehen werden, ist „Finsternis“ im Rigveda wie im *AV* ein Ausdruck für den Tod und mehr als dies: das Totenreich zum Unterschied von der lichten Welt des Himmels. So braucht man auch nicht darüber im Zweifel zu sein, welche Wege gemeint sind, wenn man *RV* I 162. 21 folgende Worte an das beim *Ásvamedha* (Roßopfer) geschlachtete Pferd richtet: „Nicht stirbst du, noch erleidest du Schaden, zu den Göttern wirst du gehen, auf leicht fahrbaren Wegen“³, oder wenn es im Bestattungsritual, *RV* X 17. 4f., vom *Pūṣan* heißt: „*Pūṣan* schütze dich (den Toten) von vorne (d. h. indem er dir vorangeht) auf dem Wege⁴, er wird uns führen auf einem ganz gefahrlosen Pfad.“ Denn *Pūṣan* „kennt alle Regionen, er kennt die beiden Welten (Himmel und Erde) und wandert kundig hin und zurück (ib. v. 5f.) — offenbar auf denselben Wegen auf denen die anderen Götter gehen. Diesen Weg, „den Weg der Unsterblichkeit“ (*amṛtasya panthām*) gingen auch die *Rbhus* nach *RV* IV 35. 3

¹ Vgl. Windisch oben S. 361.

² X 16. 1—5: Agni, heißt es in v. 1, soll ihn „gar machen“, und der Tote ist „ihm geopfert“ (*āhutah*), v. 5, vgl. oben S. 362.

³ Agni geht dem Opfertier voran und geleitet es zu den Göttern, *Āit. Br.* II 6, vgl. oben S. 361, 3.

⁴ Vielleicht dem „fernen“ oder „langen“ Wege: *pra-pathe*.

zur Versammlung der Götter und erlangten dadurch Unsterblichkeit (*RV* IV 33. 2ff.; 36. 4).¹ Der Götterweg ist ja in der nachrigvedischen Vorstellung, wie wir uns erinnern, der zur Unsterblichkeit führende Weg. Es verhält sich nicht anders im Rigveda.²

Der Väterweg als Äquivalent des Götterweges.

Wie wir gesehen haben, gehen die zur Unsterblichkeit Bestimmten beim Tode auf dem Götterweg — dem „Weg der Unsterblichkeit“ (*RV* IV 35. 3), dem „Weg derer, die geopfert haben“ (*AV* XVIII 4. 2), dem „Weg der Gerechtigkeit“ (ib. XVIII 4. 3; *RVI* 46. 11f.) — zum Himmel. Zu diesen Glücklichen rechnete man natürlich vor allem seine eigenen hingegangenen „Väter“. So kann es nicht Wunder nehmen, daß der Götterweg auch der „Weg der Väter“ (*pitṛyāna*) wurde.

Diese Identität wird durch ein paar Stellen des Atharvaveda außer jeden Zweifel gesetzt. „Auf Wegen, welche die Väter wandern (*pitṛyānāih*) lasse ich euch zusammen hinaufsteigen“, heißt es in dem Bestattungshymnus *AV* XVIII 4, v. 1, mit bezug auf die drei Opferfeuer des eben Verstorbenen — „der Opferführer (Agni) hat, ausgesandt, die Opfer (zu den Göttern) geführt: setzet ihr jetzt im Verein den Opferer in die Welt der Gerechten“. Daß diese „Wege der Väter“ nichts anderes als die Götterwege sind, leuchtet ohne weiteres ein und ergibt sich mit Unzweideutigkeit aus der folgenden Strophe, denn hier wird der Tote aufgefordert, die Götterwege zu wandern, auf welchen die Opferer in die Himmelswelt gehen. Wenn möglich noch ausdrücklicher wird in *AV* XI 1 zweimal (v. 28 und 31) von „einem Weg zu den Vätern, der zum Himmel führt (*panthām pitṛsu yah svargah*)“ gesprochen, den der sich Mühende,

¹ Dies geschah ihrer Kunstfertigkeit wegen.

² Ganz naive Vorstellungen von einem von der Erde zum Himmel führenden Weg oder einer Bahn, auf dem die scheidende Seele in die höheren Regionen kommt, trifft man auch in den Upanisaden. Er bildet die Fortsetzung der Ader, die vom Herzen, dem Wohnsitz der Seele, nach dem Haupte geht — oder gehen, wenn es ihrer mehrere sind — und der Seele als Weg dient (dienen), wenn sie den Körper durch den Schädel verläßt: *Chänd. Up.* VIII 6. 1ff.; *Bṛhadār. Up.* IV 4. 8f.; *Taitt. Up.* I 6; *Maitr. Up.* VI 21). Er wird an einigen Stellen mit einem Sonnenstrahl oder mit den Sonnenstrahlen identifiziert (*Chänd. Up.* VIII 6. 1ff.; *Maitr. Up.* VI 30; sie verbinden nach der ersteren Stelle beide Welten wie eine Landstraße zwei Dörfer). Nach *Bṛhadār. Up.* V 10 tut sich die Luft für die scheidende Seele soweit wie ein Wagenrad auf, die Sonne, zu welcher sie sodann kommt, soweit wie die Öffnung einer Trommel, der Mond soweit wie die einer Pauke: durch diese Öffnung kommt die Seele in die Welt, die weder Hitze noch Kälte kennt. Ebenso realistisch dachte man sich den Götterweg — der wohl im Grunde mit dem jetztgenannten identisch sein muß — und den Väterweg, obgleich die Vorstellungen sich hier nicht unwesentlich verschoben haben, vgl. oben S. 359 und Weiteres unten S. 368.

der Kochende, der Pressende“ — d. h. der Fromme — nach v. 30 betreten soll, um das höchste Firmament zu erreichen. In v. 36 dagegen spricht man von den Götterwegen: „O Agni, öffne die Wege der Götter¹: auf diesen wohl bereiteten (Wegen) wollen wir dem Opfer nachgehen, das auf dem Firmament steht.“ Offenbar liegt an beiden Stellen derselbe Gedanke in verschiedenen Wendungen vor.

Der Väterweg als von dem Götterweg verschieden: der Weg des Todes.

Wenn es also ohne weiteres feststeht, daß Väterweg und Götterweg für die vedische Auffassung in vielen Fällen dieselbe Sache ausdrücken, so steht es ebenso fest, daß wir es hier weder mit der ursprünglichen noch mit der in vedischer Zeit wirklich vorherrschenden Anschauung zu tun haben. Sondern in weiten Kreisen muß der Väterweg vielmehr etwas ganz anderes bezeichnet haben. Dies ist ja schon dadurch angedeutet, daß er an mehreren Stellen der vedischen Texte vom Götterweg ausdrücklich unterschieden wird. Das ist der Fall *AV VIII 10. 19f.*, *XV 12. 5* und *9* und ebenso *AV XII 2. 10*, wo man das äußerst unreine und gefährliche Leichenfeuer, Agni *kravyād*, den „Fleischfresser“, auf den „Wegen der Väter“ wegsendet, mit der ausdrücklichen Aufforderung, „nicht auf den Wegen der Götter“ (d. h. natürlich als Opferfeuer, bei den mit den Göttern verbundenen Riten) zurückzukehren. Desgleichen auch *Sat.Br. XII 8. 1, 21*. Ich zitiere: „Es gibt zwei Wege“, so sagt man, „den der Götter und den der Väter. Auf diesen beiden wandert alles, was hier lebt . . . auf diesen führt er (indem er mit *VS XIX 47* [= *RV X 88. 15*]¹ opfert) die Väter zur Himmelswelt.“ Die letzten Worte schließen sich vielleicht an den Ausdruck der *VS*: „Auf diesen Wegen wandert alles zwischen Himmel und Erde“ an oder drücken den natürlichen Wunsch aus, den Vätern ein besseres Los im Jenseits zu bereiten.² Wie könnte dieser Väterweg, wenn er wirklich zur Himmelswelt führte.

¹ Eigentlich: „bereite, mache in Ordnung!“ — dies tut ja Agni. Mit einem ähnlichen Ausdruck — „mache die Wege der Götter leicht zu gehen!“ — fordern ihn in *RV X 51. 5* die Götter oder irgend einer der Götter (*Varuṇa*) zum Opferdienst auf.

² Diese etwas dunkle Stelle, auf welche wir später zurückkommen müssen, lautet wörtlich: „Von zwei Wegen der Väter habe ich gehört, dem der Götter und dem der Sterblichen; auf diesen beiden wandert alles Lebende (was sich) zwischen Himmel und Erde (befindet).“ Daß auch dieser Ausdruck sich auf den Götter- und Väterweg bezieht, wie das *Sat.Br.*, die *Brhadār. Up.* (*IV 2. 2*) und die indischen Kommentatoren wollen, braucht nicht in Zweifel gezogen zu werden.

³ Jede Handlung, jedes Moment des Opfers hat nach der Auslegung der Theologie seine bestimmte Wirkung.

so ausdrücklich vom Götterweg geschieden werden?¹ Nun wissen wir ja zudem, daß es in der Tat keinen besonderen zum Himmel führenden Väterweg für die vedische Vorstellung gab, da die Hingeschiedenen auf dem Götterweg in die Himmelswelt kamen. Sondern er muß eine ganz andere Richtung gehabt haben. Darüber geben uns andere Textstellen nähere Auskunft.

¹ Dies ist ja der Fall auch in den Upanisaden — und darin spiegelt sich der alte Glaube ab — obgleich die Vorstellungen sich hier, wie wir sahen, stark verschoben haben. Der Väterweg führt nach den beiden Hauptstellen *Chānd. Up.* V 10. 1 ff. (vgl. 3. 2) und *Bṛhadār. Up.* VI 2. 15 ff. (vgl. VI 2. 2) durch den Rauch des Opferfeuers, ferner durch die Nacht, die dunkle Monatshälfte, das dunkle Halbjahr (d. h. diejenige Hälfte des Jahres, in der die Sonne sinkt) und die Welt der Väter (nach *Chānd. Up.* auch durch den Äther) nach dem Monde und von dem Monde, wo die Seelen eine Zeit verweilen, durch den Äther, den Wind (nach *Chānd. Up.* auch durch den Rauch), den Nebel (die Wolken) und den Regen zur Erde zurück. Dagegen führt der Götterweg nach der *Chānd. Up.* durch die Flamme des Opferfeuers, durch den Tag, durch die helle Monatshälfte, das helle Halbjahr, das Jahr, die Sonne und den Blitz zu Brahman. Etwas anders die *Bṛhāp. Up.*: aus dem Halbjahr in die Welt der Götter, von dort in die Sonne, weiter in „das Blitzartige“ und aus dem Blitzartigen in die Brahmanwelten. Mit den zitierten Texten stimmt *Praśna Up.* I 9 im großen Ganzen überein, nur scheint der Götterweg hier in der Sonne zu enden. Nach *Kauṣītaki Up.* I 2 ff. gehen alle Menschen zuerst zum Monde. Dort werden die Seelen gesondert, indem einige zur Erde in der schon beschriebenen Weise zurückkehren, während die Erlösten auf dem Götterweg durch stets höhere Regionen in die Welt des Brahman gelangen. Zur *Kauṣ. Up.* vergleiche man auch die oben S. 359 erwähnten Abschnitte des *JBr.* Auch an anderen Stellen der Upanisaden als den eben genannten wird der Götterweg als zum Brahman und zur ewigen Erlösung, ohne Rückkehr zur Erde, führend erwähnt (*Chānd. Up.* IV 15; *Muṇḍaka Up.* III 1. 6; in *Chānd. Up.* IV 15 und *Maitr. Up.* VI 30 heißt er der Brahmanweg. Die Vorstellung, daß der Mond der Aufenthalt der Seelen ist, rührt aus altem Volksglauben her, ich verweise auf Segerstedts oben S. 349 angeführten Aufsatz S. 60 ff. — Noch in den beiden (nachvedischen) Epen leben die Vorstellungen vom Götter- und Väterweg weiter. Im *Mahābhārata (MBh)* XII 18. 30 werden sie beide mit denselben Ausdrücken wie im *Satr. Br.* und der *Bṛhadār. Up.* (vgl. oben S. 368, 2) genannt. Der Götterweg (*devayāna*; *devalokasya mārgaḥ*: „der zur Götterwelt führende Weg“; *divyo devapathaḥ*; „der himmlische Götterweg“) verbindet wie zu vedischer Zeit Erde und Himmel miteinander. Er geht nach Norden, über das Himälāyamassiv hinweg (Hopkins *Epic Myth.* 59). Nach diesen Gegenden verlegte man nämlich die Welt der Götter. Nach *MBh* III 114. 1 ff. kann man diesen zum Himmel führenden Weg der Götter (*devayāno panthāḥ*) vom nördlichen Ufer des heiligen Flusses Vaitaraṇī in Kalinga (Mahanadi in Cullock, Madras Presidency) aus sehen, wenn man unter Rezitierung eines gewissen Textes Waschungen vollzieht, vgl. *RV* VII 76. 2, oben S. 365. Der Väterweg, hier mit der „Südbahn“ der Sonne (der Winterzeit) identifiziert, geht nach Süden (schon im Veda die Gegend des Todes) oder zum Monde. Er wird von denen gegangen, die Frömmigkeit in der alten Weise, durch Opfer und verdienstliche Handlungen, gepflegt haben. Die, welche ein asketisch-meditatives Leben geführt haben, gehen den nördlichen Weg (Hopkins ib. 35). Das

Wie wir uns erinnern, hat in den Beschwörungshymnen *AV VIII 1*, *VIII 2* und *V 30* der Sterbende, dessen Bewußtsein schon geflohen ist, sich auf einen finsternen, steil abfallenden Weg verirrt, der in das Totenreich führt, über dessen Lage und allgemeinen Charakter wir nicht im Zweifel gelassen werden. Nicht um einen himmlischen Wohnsitz der Seligen handelt es sich hier, sondern vielmehr um dessen geraden Gegensatz, einen schattenhaften, unterirdischen Hades, und der Weg dahin geht somit auch nicht nach oben durch lichte, luftige Räume, sondern nach unten durch tief gelegene, dunkle Gegenden. Dieser Weg war es, nicht der Himmelsweg, der seit alters unter dem Namen *pitryāna*, Weg der Väter, ging, obgleich diese Benennung später aus Gründen, die schon berührt worden sind, auch für den Himmelsweg in Anspruch genommen wurde.

Die Richtigkeit der hier vorgeschlagenen Deutung des Väterwegs scheint mir dank den früher besprochenen Atharvavedahymnen so evident, daß sie eigentlich keines weiteren Beweises bedarf. Denn die Verfasser dieser Hymnen gehen ja offenbar von dem aus, was nach ihrer Meinung bei jedem Todesfall oder jeder mit Ohnmacht verbundenen Krankheit eintritt. Und was dies ist, darüber braucht man, wie wir sahen, nicht in Ungewißheit zu schweben. Wenn die Seele des Sterbenden den Körper verlassen hat, schlägt sie den „Weg des Todes“ ein, den „schrecklichen, den kein Lebender gewandert ist und den niemand (freiwillig) zu wandern wagt“, denselben, den alle Toten vor ihr gegangen sind — eben dies kommt in der Benennung „Weg der Väter“ oder die „alten“ Pfade, wie sie *RV X 14. 7* und anderweit¹ heißen, zum Ausdruck. Auf denselben nach dem Totenreich führenden Wegen nahen

sind dieselben Vorstellungen wie in den Upanişaden. Wenn Śuka nach *MBh XII 331—333*, durch die Kraft des Yoga erlöst, zur Welt des Brahman führt, schwingt er sich vom Gipfel des Kailāsa, einem mythischen, als Wohnsitz gewisser Götter gedachten Berg im Norden (im Himalaya), hinauf, fährt schnell wie der Gedanke und glänzend wie Feuer, erschaut von den Sterblichen, durch den Luftraum, betritt den „weiten Weg“ und kommt zur Welt Brahman, von der es keine Rückkehr zum Kreislauf der Seelenwanderung gibt. *MBh I 93. 16* sehen einige fürstliche Frommen einen „staublosen, zum Wohnsitz der Götter führenden Weg“ und fahren diesen entlang auf goldenen Wagen gen Himmel. Im Grunde ist dieser Weg der Erlösten mit dem der Götter identisch. So verhält es sich ja noch in den Upanişaden. Doch ist es zu beachten, daß man in späterer Zeit einen ausdrücklichen Unterschied zwischen den alten Götterhimmeln, die jetzt definitiv in den Samsāra eingerückt werden, und der über alle anderen erhabenen Brahmanwelt macht, die außerhalb des Kreislaufs von Geburt und Tod gelegen ist. Man muß wohl dann auch einen Unterschied zwischen den zu diesen verschiedenen Welten führenden Wegen gemacht haben.

¹ B. Bloomfield *A Vedic Concordance*, s. v. *prehi prehi pathibhiḥ pūrvyebhiḥ* („geh hin, geh hin die alten Pfade entlang!“ . . . „auf denen unsere Väter vor alters gegangen sind“, setzt die Strophe fort).

ja offenbar auch laut denselben Hymnen (*AV VIII 1. 7—8; V 30. 1*) die „Väter“ (*pitaraḥ*), die Geister der Toten, um den Sterbenden nach ihrem Reiche abzuholen (vgl. oben S. 357f.). Sie sind die alten Väterwege.

Ergibt sich also die Identität des Väterweges mit dem Weg des Todes ohne weiteres schon aus dem Glauben an ein allgemeines, in der Unterwelt gelegenes Totenreich zur vedischen Zeit, und an einen dahinführenden Weg, so fehlt es andererseits keineswegs an Daten, die diese Identität direkter bezeugen. Ein solches ist die Anrufung der Väter in *AV XVIII 4. 62f.*: „Kommt, ihr Väter, auf den tiefen Pfaden der Väter (*gambhīraiḥ pathibhiḥ pitryānaiḥ*), uns Leben(sdauer) und Nachkommen verleihend Geht hin, ihr Väter auf den tiefen Pfaden und kehrt nach einem Monat wieder nach unserem Haus zurück, um Opferspeise (*havis*) zu essen.“¹ Wer könnte bezweifeln, daß wir es hier mit demselben Wege zu tun haben, auf dem der Sterbende zum Hades geht², und wer wollte diese Wege im Ernst mit den Götterwegen in Verbindung setzen, auf denen die Väter laut einer anderen Einladungsformel³ zum Opfer kommen, „vom wogenden himmlischen Wasser her“, wie es in der Schule der *Bandhāyanias* heißt?⁴

Daß es sich hier wirklich um einen Weg handelt, der nach einem düsteren unterirdischen Hades führt, kann man noch deutlicher aus *AV XII 2* ersehen. Der Zweck dieses Beschwörungshymnus ist, das Haus und seine Bewohner nach einem Todesfall von den gefährlichen Folgen der Konfrontierung mit dem Tode und verschiedenen Vertretern des Todes zu befreien und den letzteren Gesundheit, Glück und langes Leben zuzusichern.⁵ Eine Hauptrolle spielt dabei das äußerst unreine Leichenfeuer. Es ist der Tod (v. 9), es plagt, unterdrückt die Leute, unterdrückt das Leben (v. 15f.); wenn es nicht weggeschafft wird, bringt es über die Hinterbliebenen Verderben (v. 35ff.); es ging in den eben Verstorbenen ein, und dieser folgte ihm nach, d. h. er starb (v. 43) usw. Daher muß man es entfernen. Es wird dahin verwünscht, wohin es gehört. Interessant und für die hier erörterte Frage von der größten Bedeutung sind nun die Ausdrücke, die dabei zur Anwendung kommen.

¹ Diese Formeln haben ihren Platz vor allem im Manenopfer, bei der Einladung und Entlassung der Väter. Sie finden sich auch in anderen Texten als dem *AV*.

² „Steht auf, ihr Väter, geht hin, Helden, schreitet den uralten Pfad des *Yama* entlang,“ sagt man in den Schulen des schwarzen *Yajurveda* beim Entlassen der Väter im „Klößeväteropfer“ (*piṇḍapitryajña*) des *Srautazeremoniells* (*Caland Altind. Ahnencult.*, 11). Der Weg des Toten aber in *AV VIII 1* usw. ist eben *Yamas* Weg, vgl. *AV VIII 1. 9; V 30. 6*, oben S. 357.

³ *VS XIX 58*, oben S. 365, 4.

⁴ *Caland a. a. O. 25*, oben S. 352 f.

⁵ Es ist dies die sogenannte Sühnungszeremonie (*śāntikarman*; *śānti*: „Beruhigen, Stillen, Aufhörenmachen“), vgl. *Caland Altind. Toten- und Bestattungsgebräuche* 113f.

v. 1: „Besteige das Rohr! Hier ist nicht dein Platz, das Blei ist dein Anteil, komm!¹ Zusammen mit dem *yakṣma*, der in dem Vieh ist und dem *yakṣma*, der in den Menschen ist, mit diesem zusammen gehe weg (oder „gehe ins Jenseits“: *parehi*), abwärts (*adharān*)!“

Damit vergleiche man v. 8: „Ich sende das fleischfressende Feuer weit weg. Zu den Untertanen Yamas soll es gehen, die Verunreinigung (*ripṛa*) mit sich nehmend. Hier soll der andere (*Agni*), der Jātavedas, ein Gott, den Göttern kundig Opfer bringen“,

v. 10: „Das fleischfressende Feuer, das tätige, preisenswerte, sende ich weg, die Wege der Väter entlang (*pathibhiḥ pitṛyānāiḥ*). Du darfst nicht auf den Wegen der Götter (*devayānāiḥ*) zurückkehren. Dort (also im Reich der Toten) sollst du über die Väter herrschen“,
 und v. 21: „Geh weg, Tod, ins Jenseits, auf dem Wege, der dir gehört, ein anderer als der Götterweg. Ich spreche zu dir, der du Gesicht und Gehör hast: laß diese vielen Helden hier bleiben!“

In *AV* II. 12. 7 wünscht man seinen Feind an „Yamas Sitz“ (*yamasya sādānam*) hin, wozu Oldenberg bemerkt: „Offenbar verbindet man mit Yamas Welt nicht mit unabänderlicher Festigkeit die Vorstellung von Licht und Seligkeit.“ Die Beobachtung ist vollständig richtig. Nicht zu den Wohnungen der Seligen wünscht man seinen Feind hin, weit eher aber seinen nächsten Freund. „Yamas Sitz“ muß hier vielmehr das düstere Reich des Todes bezeichnen, wo Yama über seine Untertanen herrscht, und die ganze Beschwörung den Wunsch ausdrücken, daß der Feind dem Tod anheimfalle. Aber diese Argumentation läßt sich auch in bezug auf das Leichenfeuer in den eben zitierten *AV*-Strophen anwenden. Daß man das unreine und befleckende, mit dem Tod und seiner Unheimlichkeit unauflöslich verbundene Leichenfeuer in den Himmel hingesandt haben sollte, der als eine Welt des Lebens, des Lichtes und der Seligkeit gedacht wurde, ist nichts weniger als ein grotesker Gedanke — und man verbietet ihm ja auch ausdrücklich, die Wege der Götter zu betreten. Nur wenn der Wohnsitz Yamas und der Väter in den betreffenden Strophen ein Totenreich im eigentlichsten Sinne ist, das seinen Charakter dem Tode und den mit dem Tode verbundenen Vorstellungen entlehnt hat, werden sie überhaupt begrifflich. Man verweist ihn dorthin, wohin er gehört.² Dagegen hat er nichts unter den Lebenden zu tun, sobald er dem Verstorbenen ins Jenseits verholfen hat.

¹ Man unterdrückt das Feuer durch Schilf, und verwendet auch Blei, um seine Gefährlichkeit zu neutralisieren.

² Vgl. dazu auch *AV* VI 29. 3, wo man den Wunsch ausspricht, daß der Bote der Todes-(Unterwelts-)göttin *Nirṛti* (ein ominöser Vogel) „kraftlos in Yamas Haus gesehen werde“.

Unter der Welt Yamas und der Väter in *AV XII 2* hat man also ein Totenreich verstanden. Dies bestätigt sich vollauf durch die Ausdrucksweise in v. 1. und 10. Der Weg der Väter, ein anderer als der der Götter und offenbar mit dem des Todes identisch (v. 21) geht abwärts — zur Unterwelt.

An diesen Weg hat man gedacht auch in *AV XVIII 2. 56* (Totenritual), wenn man (nach dem *Kauśika-Sūtra*, 80. 34) die beiden Zugochsen, die den Verstorbenen nach dem Verbrennungsplatz führen sollen, mit folgenden Worten dem Wagen vorspannt (vgl. Caland a. a. O. 20):

„Ich spanne dir diese beiden Zugtiere zur letzten Reise (*asunītāya*)¹ an, mit diesen ziehe zum Sitz des Yama und den Versammlungen (der Väter) herab (*ava-gacchatāi*).“

Whitney² macht ein Problem aus dem *ava*, „hinunter“: „*ava*, in d, is so strange that we can only regard it as a corruption for *āpi*³, which TĀ. reads in the corresponding verse“ (in VI 1. 1) — offenbar, weil er die dem Vers zugrunde liegende Vorstellungsweise nicht verstanden hat. Die Fahrt mit dem Toten nach dem Verbrennungsplatz wird nämlich hier als Beginn der Reise des Verstorbenen in das Land des Todes gedacht, eine Vorstellungsweise, der man oft im Bestattungsritual und dem Totenkultus, sowie überhaupt bei Gelegenheiten, wo man mit dem Tode in Berührung gekommen ist, begegnet und die auch in symbolischen Handlungen zum Ausdruck gekommen ist.⁴ Aber diese Reise geht, wie wir gesehen haben, abwärts.

¹ Das *Taittirīya-Āraṇyaka* hat die bessere Lesart *asunīthāya*. Über *asunītha* = *asunīti*: „Seelengeleit“ bzw. „der, dem das Seelengeleit obliegt“, s. meine Untersuchung *Allind. Seelenglaube* 29—55, wo das Wort sowie die Sache behandelt sind.

² *Atharvaveda-Saṃhitā*, transl., *Harvard Oriental Ser.* Vol. 7—8, zum Hymnus.

³ *api-gacchatāi*: „gehe zu (dem Sitz des Yama und den Versammlungen der Väter) hin.“

⁴ Ich verweise nur auf einige diesbezügliche Handlungen und Aussagen. So wird im Hinblick auf das Manenopfer im *Sautrāmanīritus* sowie im *Mahāpitrayājña* die Rückkehr von der Stelle, an der dieses Opfer vor sich gegangen ist, vom *Sat. Br.* (XII 8. 1, 18f.; II 6. 1, 39) sowie vom *Kauśītaki-Br.* (V 7) ausdrücklich als eine Wanderung von der Welt des Todes zu der des Lebens zurück erklärt. Und ähnlich legt derselbe Text (II 6. 1, 15) auch den Gebrauch aus, beim Bestreuen des Südaltars im letztgenannten Ritus denselben dreimal in beiden Richtungen zu umwandeln: durch die erste Umwandlung gehe man zu den Vätern und kehre durch die zweite wieder zu seiner eigenen Welt zurück. Wenn man im *Agnicayana* der Unterweltsgöttin *Nirṛti* im Südwesten geopfert hat und zum Opferplatze zurückkehrt, so ist dies laut *TS V 2. 4, 2ff.* eine Wanderung von der Welt *Nirṛtis* zu der der Götter. — Ein ähnlicher Symbolismus, nur von einem noch konkreteren und durchsichtigeren Charakter, begegnet uns auch in gewissen an die Bestattung angeschlossenen

Weitere Stellen in den vedischen Texten (außer dem Rigveda), die ein unterirdisches Totenreich kennen.

Die angeführten Stellen sind nicht die einzigen, welche andeuten, daß das Reich Yamas und der Väter nach vedischer Auffassung nicht in der Höhe, sondern vielmehr in der Unterwelt zu suchen ist und daß es als eine finstere und freudlose Welt gedacht wurde, vor der man als vor dem Tode selbst zurückschrak und wohin man Feinde und Bösewichte wünschte. „Indra“, sagt das Kauṣītiki-Brahmaṇa (XVI 8) im Hin-

Riten. So läßt es sich nicht bezweifeln, daß das Überschreiten von wassergefüllten, flußähnlichen Gruben bei der Rückkehr vom Verbrennungsplatze nach der Bestattung bzw. in einer ähnlichen Situation bei der Sühnungszeremonie am Ende der Trauerzeit (s. Caland a. a. O. 73, 121) — im letzteren Falle besteigt man zudem ein drei Fuß langes Schifflein — ein Überschreiten der Gewässer symbolisieren soll, die die Welt des Lebens von der des Todes trennt, den Weg zwischen beiden versperrend. Denn die Vorstellung von solchen Gewässern war den Indern ebensowohl bekannt wie vielen anderen Völkern der Erde. So legt man bei der Beisetzung der Gebeine u. a. den Halm eines Rohrschilfes in das Grab, mit der Aufforderung an den Toten, dieses Schilf als Kahn zu besteigen und mit Hilfe desselben „hinüberzugelangen, hinüberzusetzen“ (ib. 153). Unter dem Namen Vaitaraṇī kennen die Inder seit ältester Zeit und noch heute einen solchen Fluß, den alle Sterblichen auf der letzten Reise überschreiten müssen. Der Name sowie die Vorstellung ist schon in der ältesten buddhistischen und jainistischen Literatur belegt. Man hoffte, über dieses Wasser auf einem Kahne oder dadurch, daß man eine Kuh (im Todesaugenblick: so sterben immer noch viele Hindus) an dem Schweife faßte — das letzte wohl im Anschluß an die immer noch gebräuchliche Sitte, einen Strom zu überschwimmen, indem man sich an dem Schweife einer Kuh festhält — hinüberkommen zu können (vgl. Scherman *Visionslit.* 115 ff., auch 8, 48 f., 61 f.; Hopkins *Epic Myth.* 110 f.; Caland a. a. O. 8; Dubois-Brauchamp *Hindu Manners, Customs, and Ceremonies* 489). Bei derselben Sühnungszeremonie geschieht der Aufbruch und die Heimfahrt der Teilnehmer in der Weise, daß sie sich gegenseitig auffassen und, die ältesten voran, in einer langen Reihe in Bewegung setzen, indem der Vorderste einen rötlichen Stier berührt. Dabei wischt der zuletzt Kommende mittelst eines Baumastes alle Spuren aus, was bei den Śaunakins mit dem oben S. 365, 2 zitierten Vers *AV* XII 2. 29 (Caland 119 f.) geschieht: man hat also jetzt den Weg des Lebens betreten und hindert den Tod, auf denselben nachzufolgen. Dies geschieht auch durch das Hinlegen eines Steines, eines „Berges“, der die Lebenden von dem Tode scheidet (ib. 122; ähnliche Riten muß man schon zur rigvedischen Zeit gekannt haben, wie sich aus den Strophen *RV* X 18. 1—4 ersehen läßt). Zur Beleuchtung des Ideenkreises, der allen jenen Handlungen zugrunde liegt, führe ich hier zuletzt den Spruch an, mit dem nach den Mādhyandinas das Abspannen der Zugochsen geschieht, mit denen man eine rituelle Pflüfung vollzogen hat (nämlich die Pflüfung der Erde an dem Platze, wo die Gebeine des Toten beigesetzt werden sollen): „Geht, abgespannt, ihr Stiere, zu den Göttern, wir haben die Grenze jenes Dunkels überschritten, das Licht erreichten wir, zum Himmel gelangten wir“ (ib. 148).

blick auf die Rezitation eines gewissen Śastra (einer Reihe von Strophen) im Somaopfer, „ist die Welt der Götter (*devaloka*), Yama die Welt der Väter (*pitṛloka*): so steigt er fürwahr von der Welt der Väter zu der der Götter empor.“¹

Die Hymnen *AV VII 53* und *IX 2* sind in dieser Hinsicht fast ebenso belehrend wie die früher besprochenen (*VIII 1* und *2*; *V 30*). *AV VII 53* bezweckt — davon zeugt jeder Vers — eine Person vor dem Tode zu schützen und ihr Gesundheit und langes Leben zuzusichern. Er beginnt mit folgender Strophe:

„Als du, o Brhaspati, uns von dem Jenseitsdasein (*amutrabhūyāt*) des Yama, dem Fluch (*abhiśasteḥ*)², erlöstest, da drängten die beiden Aśvin, o Agni, die Ärzte der Götter, den Tod mit Macht von uns zurück“, und endet mit der folgenden:

„Von der Finsternis heraus zum höchsten Gewölbe emporsteigend, sind wir zu dem Gotte unter den Göttern, der Sonne, dem höchsten Lichte, gegangen.“

Die letzte Strophe nur bildlich aufzufassen, verbietet nicht nur der Inhalt der ersten (vgl. die Fußnote), sondern alles, was wir bisher über die vedischen Jenseitsvorstellungen kennen gelernt haben. Was man hier vor Augen hat, ist ein wirkliches Emporsteigen von unterirdischer Finsternis zu den lichten Höhen der Himmelswelt. Das ergibt sich auch daraus, daß die Strophe, wo sie in der Praxis zur Verwendung kommt, bei gewissen Gelegenheiten mit einem symbolischen Aufsteigen verbunden wird (s. Whitneys Anm.).

Handelte es sich in dem eben besprochenen Hymnus darum, einen Menschen vor dem Tode zu schützen, so sucht man in *AV IX 2* seinem Widersacher, oder seinen Widersachern, durch Verhexung alles Böse zuzufügen und übergibt sie sogar dem Tode, wie in mehreren Versen (4, 5, 10, 14, 16, 17) ausdrücklich zu lesen ist. Daß der Tod dabei nicht nur als der Verlust des Lebens, sondern als etwas weit Positiveres und folglich auch weit Fürchterlicheres gedacht wird, ergibt sich unzweideutig aus gewissen stets wiederkehrenden Wendungen. „Laß meine Widersacher

¹ *abhy-ut-kṛāmati* (ebenso *Kauṣ. Br. V 7*, oben S. 373, 4): die gegebene Übersetzung ist wenigstens die wahrscheinlichste — wenn es auch möglich wäre, in *ud* nur die Bewegung aus (der Väterwelt) hinaus ausgedrückt zu sehen — besonders wenn man die zahlreichen Parallelen vergleicht, in denen die Fahrt nach der Götterwelt als ein Aufsteigen gedacht wird.

² So heißen die „Fesseln des Todes“ in *AV VIII 2, 2*, vgl. oben, wenn nicht hier von einer wirklichen Verwünschung (die den Tod hervorgerufen hat) die Rede ist. Eine Parallele bietet der Ausdruck *pāpman*, „das Böse“ (schlecht-hin), der in den Brāhmaṇas (auch in den Upaniṣaden) sehr oft vom Tode verwendet wird. Man beachte aber, daß dieses „Böse“, dieser „Fluch“, ein Dasein ist und nicht nur das Aufhören des Lebens!

abwärts fallen (*nīcaih pādāya*)¹, bittet man den Gott Kāma (v. 1). „Stürze sie in die tiefsten Finsternisse (*adhāmā tamāṃsi*)!“ (v. 4). „Kāma, Indra und Agni, laßt sie, im Verein, fallen, abwärts, und wenn sie in die tiefsten Finsternisse gestürzt sind, brenne, Agni, ihre Wohnsitze!“ (v. 9). „Schlage (= töte: *jahi*), Kāma, meine Widersacher, laß sie in blinde (d. h. undurchdringliche) Finsternisse (*andhā tamāṃsi*) fallen“ (v. 10). „Abwärts (*adharāñcaḥ*) sollen sie fließen, wie ein Kahn, der sich von seiner Vertäuung losgerissen hat; es gibt für sie keine Rückkehr mehr“ (v. 12). Dieselben Ausdrücke („stürze sie, in die tiefste Finsternis“, vgl. die gleichwertige Wendung: „treibe sie fort, weit von dieser Welt weg“) kehren in noch drei Versen wieder (15, 17, 18).¹

Hoffentlich bedarf es keines weiteren Beweises dafür, daß die tief gelegene, „blinde“ Finsternis, in welche nach den unermüdlich wiederholten Beschwörungen des eben angeführten Hymnus die Widersacher herabstürzen sollen, nichts anderes ist als der unterirdische Wohnsitz der Toten, der uns schon in so vielen anderen Beispielen begegnet ist, derselbe, nach dem man auch laut einer früher angeführten *AV*-Stelle seinen Feind hinwünscht.² Allerdings würde man vielleicht, wenn man sich der hergebrachten Auffassung des vedischen Jenseitsglaubens anschliesse, dahin neigen, in dieser „tiefen, undurchdringlichen Finsternis“ nicht das Totenreich, von dem man nichts zu wissen scheint, sondern die Hölle zu sehen³ (vgl. oben S. 342f.). Aber nichts deutet an, daß man hier

¹ Vgl. auch *AV* XII 3. 49: „Liebes wollen wir denen tun, die uns lieb sind, wer immer uns haßt aber, der soll zur Finsternis gehen“, und die dunkle, von den Texten auf die mit dem Toten (auf dem Scheiterhaufen) gepörferte Anustaraṇī-Kuh bezogene Strophe *AV* XVIII 3. 3: „Ich sah die Jugendliche, wie sie geführt wurde, die lebendige, wie sie für die Toten herumgeführt wurde; als sie (schon) von blinder Finsternis umgeben war, führte ich sie von Osten (?) weg.“ Daß die blinde Finsternis hier den Tod bezeichnet, dürfte nicht bezweifelt werden können.

² Ebenso überläßt in *TBr* III 11. 8. 1 Vājasravasa, von Zorn ergriffen, seinen Sohn Naciketas dem Tode mit den Worten: „Gehe zur Wohnung des Todes hin“ (*pareḥi mṛtyor grhān*). Dorthin gelangt, muß Naciketas drei Tage und Nächte ohne zu essen in seinem Haus verweilen, weil der Tod verweist ist. Der Tod muß ihm deswegen die Erfüllung dreier Wünsche zugestehen, denn einen Brahmanen darf man nicht unbewirtet lassen. Dabei entspinnt sich ein Gespräch, das das bekannte Thema der Kāthaka-Upaniṣad bildet. Aus diesem Texte kann man sehen, daß der Tod kein anderer als der Gott Yama ist. Wir haben hier noch ein Beispiel dafür, daß es für den vedischen Inder ein Jenseits gab, das weder mit Himmel noch Hölle zusammenfiel, sondern in uralter Weise als die düstere Wohnung des Todes gedacht wurde.

³ Keiner der mir zugänglichen Übersetzer und Ausleger (Whitney und Lanman a. a. O.; Bloomfield *SBE*. XLII 220ff.; 591ff.; Ludwig *Der Rigveda* III 519f.; Muir a. a. O. V 403f.) hat etwas über die hier besprochenen Ausdrücke mitzuteilen, ebensowenig wie über die synonymen Wendungen in *AV*

an eine Hölle gedacht hat. Dagegen spricht alles, nicht am wenigsten die Angaben des Hymnus selbst, dafür, daß es sich schlechthin um den Tod handelt. Den Feind soll alles Übel treffen: Krankheit, Kinderlosigkeit, Verlust von Haus und Eigentum und schließlich auch das Schlimmste von allem, der Tod, der hier nicht nur das Verlorengehen des Lebens, sondern etwas noch Schlimmeres bedeutet. So aufgefaßt bekommt der Hymnus einen ganz plausiblen Sinn.

Wenn „die Finsternis, die tiefe, blinde Finsternis“ usw. als Bezeichnung des Todes an den eben angeführten und anderen Stellen sich nur auf den Tod als solchen und in größter Allgemeinheit bezöge, dann könnte man vielleicht den Ausdruck, wie in den modernen Sprachen, nur als eine Metapher auffassen. Läßt es sich dagegen nachweisen, daß er auch etwas darüber hinaus bezeichnet, daß er sich mit anderen Worten vielmehr auf das bezieht, was jenseits der Grenzscheide zwischen Leben und Tod liegt, dann muß er einen weit reelleren und konkreteren Sinn gehabt haben. Dann muß man unter diesen und ähnlichen Ausdrücken ein jenseitiges Los verstanden haben. Denn das, was den Menschen jenseits des Grabes erwartete, war ja nach vedischer Anschauung keineswegs nur „die Finsternis des Todes“, sondern ebenso sehr „das Licht des Lebens“ — nämlich für alle die, welche beim Tode zum Himmel gingen. Ein solcher Fall, wo zudem angedeutet wird, daß die „Finsternis“ nur eine Möglichkeit bezeichnet, neben der es auch andere gibt, liegt in dem folgenden alten Brähmana vor, das in mehreren der Ritualtexte zitiert wird, die sich mit Tod und Bestattung befassen (Caland, Die altindischen Toten- und Bestattungsgebräuche, 90): „Aus der Finsternis gelangt derjenige mit dem Āhitāgni (= demjenigen, der die drei sakralen Feuer hält: hier ist der älteste Sohn gemeint, der beim Todesfalle an die Stelle des Vaters getreten ist und die Verbrennung seines Körpers besorgt) zur Finsternis, den man mit einem anderen als den drei Feuern verbrennt.“ Was wäre wohl diese Finsternis, zu der der schon Verstorbene gehen muß, wenn er nicht mit den drei heiligen Feuern verbrannt wird, anderes als der ewige Tod, dem derjenige anheimfällt, dessen Körper beim Tode einem profanen Feuer übergeben wird? Denn die Verbrennung durch die drei heiligen Feuer ist ja eben der Weg, auf dem ein gläubiger Āhitāgni zum Himmel kommt, wird daher auch als ein Sakrament aufgefaßt, durch welches der Mensch zum ewigen Leben geweiht wird.¹ Hier an die

VIII 1 und 2 und V 30. Mehrere Forscher beziehen sie indes auf die Hölle (weiteres in einem späteren Zusammenhang).

¹ Vgl. oben S. 362ff. 367 und die S. 362f. angeführten Beispiele. Über den Sinn und Zweck der Kremation siehe besonders Caland a. a. O. 174f. Das sekundäre *Baudhāyanasūtra* erklärt sie für ein Sakrament (*saṃskāra*). Es gebe deren

Hölle zu denken, wäre ganz verfehlt. Zwar kennen die Brähmanatheologen auch eine Hölle, aber nicht vor der Hölle fürchtet man sich, wenn man sich durch alle Mittel — vertiefte Einsicht in die Mysterien des Opfers und seine richtige Handhabung — die himmlische Seligkeit zu sichern sucht, sondern vor dem Tode, dem schlechthin „Bösen“ (*pāpman*), wie man ihn in diesen Kreisen nennt. Die Überwindung des Todes, nicht der Hölle, die nur das Los der schlechten und frevelhaften Menschen ist, ist der Zweck des Opfers und der Opferwissenschaft.

Eigentlich braucht die Frage, ob die „(tiefe, blinde) Finsternis“ des Todes in reellem oder nur in übertragenem Sinne zu verstehen ist, kaum im Ernst erörtert zu werden. Denn die Bestimmung „tief“ (die „tiefste“): *adhama*, wie der Ausdruck lautet), die dieser Finsternis beigelegt wird, hat einen rein lokalen, nicht einen qualitativen Sinn. Sie bedeutet die „tief gelegene“, nicht die „dicke, undurchdringliche“, und gibt also deutlich an, daß es sich um die Finsternis der Unterwelt handelt.¹ Wir erinnern uns auch, daß der Väterweg noch in den Upaniṣaden durch finstere Regionen verläuft und im Monde, dem Trabant der Nacht, endet.

Wenn daher an einer vereinzelt Stelle, nämlich AV IX 5. 1 und 3, von dem Wege zum Himmel gesagt wird, daß er durch „Finsternis“, durch „große Finsternisse“ geht — die Worte sind an einen Opferbock gerichtet: „gehe, die großen Finsternisse (*tamāṃsi mahānti*) durchdringend, zum dritten Firmamente“; auch in mehreren anderen Versen wird er aufgefordert, sich zur Welt der Gerechten, zum dritten Firmamente usw. zu begeben (1, 4—6, 8—9, 16, 17) — dann stehen wir entweder vor einer Kontamination der beiden Vorstellungen vom Väter- und Götterweg oder aber, was wohl wahrscheinlicher ist, vor der Auffassung, daß das Opfertier zuerst durch die Regionen des Todes wandelt, um sodann den Götterweg entlang zum Himmel zu gehen. Denn der Himmelsweg ist, wie sich von selbst versteht, ein heller Weg, er geht durch Licht zum Licht, er wird in AV XVIII 4. 14 lichtumstrahlt genannt usw.²

zwei: das für den Geborenen und das für den Verstorbenen; durch das erstere gewinne man diese Welt, durch das letztere jene Welt. Durch die Spende (das Opfer) des fehlerlosen Körpers, die dem Agni am genehmsten ist, sagt das *Vaikhānasaśūtra*, erreicht man die Himmelswelt. Sein Unterlassen kommt daher dem Mord eines gelehrten Brahmanen gleich. Nach dem Todessakrament, sagt das *Āpastambadharmasāstra*, wird durch die heilige Überlieferung ein unendlicher Lohn, durch das Wort *svarga* (Himmel) angedeutet, verheißen.

¹ Die Väter dürfen die Sonne nicht schauen. „Wenn die Sonne (beim Opfer an die Toten) noch am Himmel steht, soll man Verhüllungen machen“ lautet eine Vorschrift des Mānava-Śrautasūtra (vgl. Hillebrandt *Rituallitteratur*, 96, 118; Caland *Altind. Totenkult* 179f.).

² Vgl. auch den oben S. 374 A. angeführten Spruch. Die beiden Begriffe „Licht“ und „Himmel(swelt)“ sind, wie wir sehen werden, unauflöslich miteinander verbunden und fast synonym.

Andererseits ist es unzweifelhaft, daß die Finsternis in dem betreffenden AV-Gedicht wirklich die Finsternis des Totenreichs bezeichnet. Denn der dort erwähnte Opferbock stößt, wenn er (zusammen mit fünf Reisgerichten) „in dieser Welt von einem Gläubigen gespendet wird“, „die Finsternisse (von dem Opferer) weit weg“ (v. 7, 11), d. h. er rettet ihn (nicht) vom (körperlichen, wohl aber vom jenseitigen) Tode und verhilft ihm zum Himmel, wie es in einer Menge von Versen heißt (10, 12, 14, 16, 18, 26); dies ist eben der Zweck des betreffenden Opfers.

Von den oben berührten Anschauungen, und zum Teil nur von solchen Anschauungen aus, erklären sich nun gewisse Vorstellungen über die Väterwelt und ihr Verhältnis zur Götterwelt, über Yama, den Herrscher der Hingeschiedenen usw., die, wenn die Väterwelt wirklich mit den Wohnungen der Seligen im Himmel identisch wäre, ziemlich unbegreiflich erscheinen müßten. Dahin gehört die Tatsache, daß Väterwelt und Götterwelt, wie auch Oldenberg hervorgehoben hat (vgl. oben S. 348), oft ausdrücklich voneinander getrennt werden und sogar nach verschiedenen Himmelsrichtungen verlegt werden (die Götterwelt liegt im Norden, deren Tor im Nordosten, die Väterwelt im Süden, deren Tor im Südosten).¹ Weiter der Umstand, daß, wo im Ritual eine Grube vorkommt, diese als „Sitz der Väter“, „die Welt, wo die Väter sitzen“ benannt wird (Oldenberg, oben) und ähnliches.² Schließlich gehört in diesen Zusammen-

¹ *Sat. Br.* XII 7. 3, 7; XIII 8. 1, 5 (vgl. VI 6. 2, 4); *Kaus. Br.* V 7 und XVI 8 (oben S. 373, 4); *J. Br.* I 154 (Caland 51 f.); *Maitr. Up.* VI 36. Vgl. auch die in Verbindung mit der Leichenverbrennung vorgenommene Divination: wird der Scheiterhaufen zuerst durch das Ähavanīyafener angezündet, dann kommt der Tote in die Götterwelt; ist es dagegen das Südfeuer, dessen Flammen zuerst den Toten erreichen, dann geht er in die Väterwelt; und wenn schließlich das Gārhapatyafener ihn zuerst berührt, dann erreicht er die Welt der Menschen. Weiter *Tāndya-Mahā-Br.* I 3. 10, 1: „Das Opfer ging zu den Vätern, die Götter forderten es wieder zurück“, usw. Auch wenn es *Sat. Br.* XII 8. 1, 21 (oben S. 368) heißt, daß der Opferer die (verstorbenen) Väter durch einen gewissen Spruch zur Himmelswelt führt, oder ib. II 6. 1, 3, daß er sie durch den Mahāpīṇḍapitṛyajña „zu einer besseren Welt hinaufführt“ (*upa-ud-nayati*), so ist ja damit so deutlich wie möglich ausgesagt, daß man sich die Welt der Väter oft als eine andere und niedrigere Welt als die der Götter dachte. Daß sie daneben mitunter auch als mit der Götterwelt identisch aufgefaßt worden sein dürfte (AV XVIII 4. 64; XII 3. 3, oben S. 365), ist ganz natürlich, vgl. das Verhältnis zwischen Väterweg und Götterweg.

² *TS* I 3. 6, 1; VI 3. 4, 2; *Sat. Br.* III 6. 1, 13; III 7. 1, 6; V 2. 1, 7. In derselben Weise wird das Grab, in dem die Gebeine des Toten beigesetzt werden, „Yamas Sitz“, „Yamas Wohnort“ genannt (Caland a. a. O. 151, 158). Wenn man das Innere des Grabes mit Gräsern bestreut, sagt man: „Diese Opferstreu bringen wir den Vätern, den Göttern streuen wir später, wenn wir leben“ (ib. 152). Hierher ist es auch zu stellen, wenn der untere, in die Erde vergrabene Teil des Opferpostens (beim Tieropfer) als den Vätern gehörig betrachtet wird (*Sat. Br.* III 7. 1, 7, vgl. III 6. 1, 14; III 7. 1, 25); wenn die Spitze der Gräser als in Beziehung zu

hang auch der im Totenkult beobachtete Gebrauch, die Opfergaben in Gruben in die Erde zu legen (Oldenberg). Aus Beispielen, die in meiner Abhandlung Rudra, Fußnote p. 73 ff., zusammengebracht sind, kann man sehen, daß diese Form der Übermittlung der Gaben an die Toten sowie an die chthonischen Gottheiten überhaupt sich auch in späteren Zeiten und bis auf den heutigen Tag beibehalten hat und daß sie in vielen Fällen auf lebendiger Anschauung fußt. Vielleicht ist es mir gelungen, durch die vorliegende Untersuchung überzeugende Beweise für das Vorhandensein einer solchen lebendigen Glaubensunterlage des Totenopfers zu vedischer Zeit vorzubringen.

Yama als Todesgott und Herrscher der Unterwelt in den späteren Samhitās (Atharvaveda und Yajurveda), in den Brāhmanas und den Upanisaden.

Hatten die Menschen der vedischen Zeit so lebendige Vorstellungen von dem Wohnsitz der Väter als einem düsteren, unterirdischen Schattenreich, dann müssen sie auch einen anderen Yama gekannt haben als den milden Herrscher im Paradies der Seligen, einen finsternen, schrecken-erregenden Gott Yama, der ebensowenig mit dem Himmel und dem Leben dort zu tun hatte wie der Tod und die Welt der Toten. Und in der Tat tritt uns Yama an mehreren Stellen der vedischen Literatur auch in dieser Gestalt, düster und unheimlich wie der Tod selbst, entgegen. Er ist der Herrscher der Unterwelt, und seine Domäne ist eine Wohnung des Schreckens (vgl. oben S. 351 ff.; 371 ff.; 374 f.; 376, 2; 379, 1). Als König der Unterwelt herrscht er auch über die Erde, wie der Windgott über den Luftraum und die Sonne über den Himmel (*TS* III 4. 5; V 2. 3, 1; *Pār. Grh.-Sūtra* I 5). Aber seine Tätigkeit ist nicht auf das Totenreich beschränkt. Er ist es, der dem Leben der Menschen eine Grenze setzt und auf dessen Geheiß sie sich in das dunkle Land jenseits des Grabes begeben: er

den Göttern, die Mitte als in Beziehung zu den Menschen und der Wurzelteil als in Beziehung zu den Vätern stehend aufgefaßt werden (ib. II 4. 2 17); wenn das, was Wurzeln hat, den Vätern zugeschrieben wird (ib. XIII 8. 1, 16); wenn die zu tief gegrabene Vedi („Altar“) „die Väter zur Gottheit bekommt“ (*TS* II 6. 4, 2); wenn die Väter „unter den Wurzeln der Kräuter kriechen“ (*Sat. Br.* XIII 8. 1, 20); wenn sie mit der Erde identifiziert werden (Caland-Henry a. a. O. 5). Zu beachten ist, daß es sich in allen den angeführten Fällen um die Väter (Plur.) oder Yama, nicht um einen einzelnen Toten handelt. Was hier zum Ausdruck kommt, ist also nicht die Vorstellung vom Grableben des Toten, von dem Grabe als seinem Haus usw., sondern die Auffassung, daß der Wohnsitz der Toten unter der Erde gelegen ist. Derselbe Gedanke kommt offenbar auch in der *AV* XVIII 3. 49 (bei der Beisetzung der Gebeine oder dem Begräbnis) ausgesprochenen Bitte zum Ausdruck, daß die Erde den Toten auf dem Wege ins Jenseits beschütze. Vgl. auch das Totenopfer (oben im Texte).

kommt, selbst oder durch seine Boten, und holt sie, wenn ihre Stunde da ist, nach seinem Reiche ab (*AV V 30. 6; 12; VIII 2. 11; 8. 11; XVIII 2. 27*: an der letzteren Stelle wird der Tod sein Bote genannt). Gespensterhafte und ominöse Tiere, deren Erscheinen als ein Vorzeichen des Todes gedeutet wird, sind seine Boten: das „blutbeschmierte Raubtier mit blutigem Maul“ und der Geier, der bei den Leichen haust, sind nach *Taitt. Āraṇyaka IV 28* seine und *Bhavas*¹ Boten; Eule und Taube, beides ominöse Vögel, sind von ihm und der Todesgöttin *Nirṛti* ausgesandt (*AV VI 29. 3*); die Krähe, seit alters das Seelentier par préférence in Indien, bekommt nach dem *Viśvanāthapaddhati* (angeführt von *Caland*, *Toten- und Best.-Gebr.*, 78) am zehnten Tage nach der Bestattung ein Opfer — vermutlich ist sie der Verstorbene selbst — wobei sie unter anderem *yamadūta*, *Yama*-Bote, angedredet wird, ja, sie heißt sogar *Yama* schlechthin.² Wie er die Menschen nach seinem Reiche wegschleppt (s. gleich unten), so bittet man ihn in dem Beschwörungshymnus *AV VI 84* (v. 3), denjenigen, der schon vom Tode umarmt worden ist, zurückzugeben. Er ist „der Tod“ (*mṛtyu*) schlechthin (*AV V 30. 12; VI 28. 3; 63. 2; 84. 3; 93. 1; MS II 5. 6; JBr I 28*, *Caland*, 13f.), der „schlimmes Sterben bringende, der Verderber“ (*AV VI 93. 1*).³ Die Vorstellungen von ihm sind von einem ebenso krassen wie fürchterlichen Realismus geprägt. Wie man *JBr I 332* (*Caland*, 125f.) und *Kāth. Up. III 11* und 15 von dem „Rachen (*āsya*, *mukha*) des Todes“ spricht, in den man seinen Feind schleudert oder aus dem ein Mensch befreit wird, so wirft man in *Taitt. Ār. IV 37* und *Āpastamba-Śrauta-Sūtra XV 19. 7* den Widersacher in „*Yamas* Rachen“. Und mit einer ähnlichen und ebenso realistischen Wendung heißt es *JBr I 28* (*Caland* 13) von *Yama*: „Dieser *Yama* ist der Tod, der ‚Fresser‘ (*atsyan*, eig. „der fressen wird“), wie man ihn nennt.“

Ich schließe diese Belegsammlung über *Yama* als Todesgott mit einem Passus ab, der, wie ich hoffe, trotz seiner Kürze alle Zweifel in bezug auf die Echtheit des Bildes von ihm beseitigen wird, das wir mit Hilfe zerstreuter Notizen und auf Grundlage der allgemeinen Vorstellungen vom Totenreich zur vedischen Zeit hervorzurufen gesucht haben. Die betreffende Stelle (*TS III 3. 8, 3*), auf welche ich schon in meiner Abhandlung *Rudra*, 306, aufmerksam machte, lautet wie folgt: „*Yama* ist *Agni*, *Yamī* ist diese (Erde). Indem der Opferer den Altar (die *Vedi*) mit Kräutern bestreut, macht er sich zum Schuldner *Yamas*. Wenn er nun ohne (die Streu) zu verbrennen, sich (vom Opferplatze) entfernte,

¹ = *Rudra-Śiva*.

² In einem von *Stenzler* in seiner Ausgabe des *Āśvalāyana-Grhya-Sūtra Abh. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch. III*, *Krit. Anm. 47*, aufgenommenen Spruch.

³ Er tritt in *VS 39. 13* mit „dem Ender, dem Tod“ und *AV VI 29. 3; 32. 2f.* und *MS II 5. 6* mit *Nirṛti*, der Unterweltsgöttin, zusammen auf.

so würden sie (d. h. die Diener Yamas) ihn, am Halse gefesselt (*grivabaddham*), in jene andere Welt (*amasmiml loke*: formell ebenso denkbar, aber nicht wahrscheinlich, in jener anderen Welt) schleppen (*nemiyeran*). Indem er mit den Worten: ‚Die Schuld, die ich nicht zurückbezahlt habe‘ usw. (das Gras) verbrennt, findet er Yama, während er noch lebt¹, mit dem ab, was er zu fordern hat, und geht so schuldlos zum Himmel.“

Der Gott, der uns hier entgegentritt, hat offenbar mit dem Yama wenig gemeinsam, den wir in den Rigvedagesängen als den König der Seligen im Paradiese kennen lernten. Er ist vielmehr mit dem infernalischen, abstoßenden, alle Züge primitiver Brutalität verratenden Todesgott Yama identisch, dessen Gestalt uns aus der späteren Literatur sowie aus dem heutigen Volksglauben so wohl bekannt ist. Daß auch die vedische Vorstellung diesen Gott kannte, das scheint man bisher allzusehr übersehen zu haben², ebenso wie die Tatsache, daß der nachvedische Totenreichglauben überhaupt nur eine Erbschaft aus der vedischen Periode ist. Daß wir in dem oben zitierten Passus wirklich den nachvedischen Gott Yama vor uns haben, ist unverkennbar. Denn ganz so wie hier hat auch dieser seine Schergen, die die Menschen mit Fesseln, vor allem in Form von Schlingen³, binden und sie nach dem Lande

¹ *iha san*, „hier (auf Erden, im Leben) seiend“.

² Darüber Näheres in einem anderen Zusammenhang.

³ Die Fessel oder Schlinge gehört nach indischem Glauben seit ältester Zeit zur Bewaffnung Yamas und anderer Todesgottheiten. Der älteste Literaturbeleg, der diesen mit Schlinge bewaffneten Yama in einer konkreten Situation auftreten läßt, ist die schöne Sāvitrī-Episode des *MBh.* Hier naht er, fürchterlich anzusehen, eine Schlinge in der Hand, um die Seele (*puruṣa*) des Satyavānt, des jungen Gatten Sāvitrīs, zu holen, zieht sie mit einem Ruck aus dem Körper, fesselt sie und geht von dannen nach Süden, dem Lande des Todes (*Sāv.* V 6ff.). Ganz in derselben Weise benehmen sich auch die beiden Boten Yamas im Pretakalpa des *Garuḍa-Purāṇa* I 30ff. (s. Abeggs Übers., 1921, p. 37f.). Die betreffende Vorstellungsweise ist heute noch lebendig. Über die Schlinge als Waffe Yamas und anderer Todesgottheiten in den beiden Epen, s. Hopkins *Ep. Myth.* 111, 112, 113, 114, 115. *Kāla* (ein fürchterlicher, mit Śiva identifizierter Todesgott) legt sie um den Hals derer, die sterben müssen. Im *RV* X 97. 16 und *AV* VI 96. 2 wird von der Fessel (*paḍbīśa*) Yamas gesprochen, von der man sich durch Beschwörungen zu befreien sucht und ebenso *AV* VII 112. 2 und VIII 7. 28. *Nirṛti* ist als Todesgöttin mit Schlingen versehen, mit denen sie die Menschen fesselt (*AV* I 31. 2; VIII 1. 3, oben S. 351; *VS* XII 65; *TS* V 2. 4. 3; VII 65. 3; 84. 2; 88. 7). Sie sind aus Eisen (ib. VI 84. 3; nach v. 4 sind ihre Opfer an einen eisernen Pfosten gebunden). Auch *Varuṇa* hat Schlingen, sie bedeuten Krankheit und Tod (*RV* I 24. 15; 25. 21; VI 74. 4; VII 65. 3; 84. 2; IX 73. 4; X 85. 24; *AV* IV 16. 6; VI 96. 2; *XVIII* 4. 69; *TS* II 2. 5, 1; 3. 19, 1ff.; III 5. 6, 1; 11. 1). In denselben Kreis von Vorstellungen gehört es schließlich auch, wenn von den „Schlingen oder Fesseln des Todes“ gesprochen wird (*AV* III 6. 5; VIII 1. 4; 2. 2; *Kāth. Up.* I 1. 18; IV 2; *Āit. Br.* III 14): hier kann

mitschleppen, wo der Tod herrscht. Und ganz so wie hier ist dieser Yama kein anderer als der Tod selbst, der allgewaltige, schonungslose Herrscher, dessen Ruf die Menschen unerbittlich gehorchen müssen, mögen sie sich noch so sehr dagegen sträuben.¹ Man hat nämlich zu beachten, daß es sich hier um den Todestgott Yama handelt, nicht um den gleichnamigen Herrscher der Hölle, der ebenfalls dem nachvedischen Glauben wohl bekannt ist und der sich von dem ersteren nicht unterscheiden läßt, da dieser in seiner Person beide Ämter vereinigt. Denn *asau lokah* (Nom. von *asmiml loka*), ein sehr gewöhnlicher Ausdruck in der vedischen Literatur, besonders in den Brähmanas, ist wörtlich „jene andere Welt, das Jenseits“, und bedeutet auch nichts anderes als dies, also nicht die Hölle. Hier ist offenbar das Jenseits als die Welt des Todes, in der Yama gebietet, gedacht: wer nicht Yama in der erwähnten Weise zufriedenzustellen versteht, der gerät in seine Gewalt, d. h. er fällt dem Tod und seinen Mächten anheim; wer dagegen seine Rechnung bei ihm begleicht, der geht, wenn er das Zeitliche segnet, nach der Welt, wo es keinen Tod gibt, d. h. in den Himmel. Denn über diese Welt erstreckt sich nicht die Macht Yamas.² „Im Himmel ist nicht Yama“, heißt es in der Kāthaka-Upaniṣad. „In der Welt des Himmels gibt es keine Furcht, dort bist nicht du, nicht macht das Alter besorgt; beiden, dem Hunger und dem Durste, entrückt, frei von Leid, freut man sich in

es sich sehr wohl um eine Metapher handeln, aber diese fußt auf einer durchaus konkreten Vorstellung. Die Vorstellungsweise kann sehr wohl altes indo-iranisches Erbgut sein, da auch die iranische Überlieferung mit Schlingen bewaffnete Todesdämonen kennt, die die Seelen zu fesseln und in die Hölle zu schleppen suchen (Pavry *The zoroastrian Doctrine of a future Life*, New York 1926, p. 15, 63, 84), findet sich aber auch bei anderen Völkern.

¹ Hillebrandt führt in der Einleitung zu seiner Übersetzung der Kāthaka-Upaniṣad in *Rel. Stimmen der Völker* I (1923) 116 zwei Liedchen aus dem Drama *Mudrārākṣasa* an, die in dieser Hinsicht sehr klärend sind. Sie sind in den Mund eines Yama-Verehrers gelegt: „Verehret die Füße Yamas! Was wollt ihr mit anderen Göttern tun? Er nimmt das zitternde Leben denen, die anderen Göttern zugetan sind.“ „Der Mensch empfängt sein Leben auch von einem Unfreundlichen, wenn man ihn mit Liebe umfaßt. Durch Yama, der alle Welt sterben läßt, leben wir.“ So hat auch der Verfasser der oben angeführten Stelle der *TS* gedacht, wenn er auch kein Yama-Verehrer im eigentlichen Sinne gewesen ist.

² Dazu ist die interessante Tatsache zu vergleichen, daß der „Wiedertod“ (*punarṁṛtyu*) — die Wiederholung des Todes im Jenseits, ein Gedanke, der in der Brähmanazeit tiefe Wurzeln geschlagen hat (er findet sich auch in der *Bṛhār. Up.*) — laut den Brähmanas eben in jenem *asau lokah*, dem dunklen Lande jenseits des Grabes, vor sich geht, das also in eminentem Grade vom Tode beherrscht wird, während die Himmelswelt (*svargaloka* = *devaloka*, Welt der Götter) eine Welt der Unsterblichkeit ist, die man folglich mit allen Mitteln zu erreichen strebt (s. Boyer a. a. O. 475 ff., wo man Belege findet).

der Himmelswelt . . . Unsterblich sind die dort im Himmel weilen“, sagt Naciketas in dem berühmten Dialoge mit Yama ib. I 12 f. Man hüte sich, jene Worte — „dort bist nicht du“ — nur bildlich etwa in dem Sinne von: „dort hat der Tod keine Macht mehr“ zu verstehen. Auch dies und eben dies will natürlich Naciketas sagen, nur faßt er den Tod ganz sinnlich-konkret als eine persönliche Realität auf. Yama ist nicht im Himmel, er herrscht im Totenreich¹ — sowie auch, obgleich in anderem Sinne in dieser vergänglichen Welt — und vermag denen nichts anzuhaben, die den Weg zum Himmel gefunden haben. Denn der Himmel liegt außerhalb seiner Machtsphäre. Naciketas spricht in dem erwähnten Dialoge drei Wünsche aus, deren Erfüllung Yama ihm gewähren muß (vgl. oben S. 376, 2). Der erste läuft darauf hinaus, daß Yama ihn entlasse (ib. I 10), d. h. daß er das Leben zurückbekomme, und daß der Vater, durch dessen Fluch er dem Tode anheimfiel, ihm nicht mehr zürnen soll. Der zweite, der uns hier ausschließlich interessiert, ist eine Aufforderung an Yama, ihm das (Opfer-)Feuer² zu lehren, das zum Himmel führt, durch das man „die Schlingen des Todes von sich wegstoßend und frei von Leiden sich in der Welt des Himmels freut“ (I 18). Also auch hier ist der Tod, wie wir sehen, nicht nur der körperliche, sondern ebensosehr der jenseitige Tod, jenes düstere Dasein in einer anderen Welt, das dem Tode selbst gleichkommt und von dem man nur durch die Erhöhung zum Himmel errettet werden kann.

Das meinten also die Inder der vedischen oder wenigstens der nachrigvedischen Zeit — wir sehen vorläufig wie bisher von den Hymnedichtern des Rigveda ab — mit Tod und Unsterblichkeit: der Tod eine freudelose Fortdauer in einem dunklen, grauenvollen Hades, die Unsterblichkeit eine endlose Seligkeit in der Welt des Himmels, wo es weder Leiden noch Tod gibt. Sollten die Rigvedasänger über diese Dinge anders gedacht haben? Daß sie den Himmel und seine Freuden wohl kannten, haben wir gesehen (vgl. oben S. 339 ff.). In diese lichten Welten beim Tode zu kommen, war das Ziel ihrer Sehnsucht und ihrer Hoffnungen, davon zeugen zahlreiche Stellen der Hymnen. Aber der Himmel stand nicht allen offen. Nur den rechtschaffenen, braven, frommen Menschen, die zudem die Priester beschützten und ihnen reichliches Opferhonorar schenkten, stellte man dieses glückliche Los in Aussicht.

¹ So ist es offenbar zu verstehen, wenn Yama an mehreren Stellen (TS III 4. 5; V 2. 3, 1; *Pāraskara-Gṛhya-S.* I 5. 10) als Herrscher der Erde erscheint, während Vāyu, der Windgott, Herrscher der Luft, und Sūrya, die Sonne, Herrscherin des Himmels ist.

² Es handelt sich um eine besondere Feueranlegung, der man diese Wirkung zuschrieb und für welche die Upaniṣadenverfasser in dieser Weise Propaganda treiben.

Ja, man kann sich, wie Oldenberg, La Terza und Konow (vgl. oben S. 343 f. bzw. S. 349), mit Fug fragen, ob es nicht im Grunde nur wenigen Hochgestellten vorbehalten war — der arischen Gesellschaft, wenn nicht geradezu nur einer sozial und finanziell besonders begünstigten Elite dieser Volksschicht. Denn zweifelsohne hatte sich das vedische Zeremoniell, das ein besonderer Gegenstand des Interesses der priesterlichen Sänger war, schon zu dieser Zeit derartig entwickelt und war dessen Befolgung mit so großen Kostenaufwänden verknüpft, daß es überhaupt nur wenigen möglich war, es zur Norm für ihre Frömmigkeit zu machen — jenen Gönnern und Beschützern der Priester, die ihren religiösen Eifer durch fleißiges Opfern und reichliche Opferhonorare an den Tag legten und für welche auch das Bestattungsritual des Rigveda zusammengestellt worden ist (vgl. Oldenberg, oben S. 348).

Wenn es sich also so verhalten hat, wenn die Seligkeit ein Privilegium einiger Begnadeter war, wohin gingen dann die, denen der Himmel nicht offen stand? Oder mit einer anderen Formulierung derselben Frage: wenn die Unsterblichkeit mit der Erreichung der Himmelswelt identisch war, wie wurde dann der Tod gedacht? Wohl nicht als eine Höllenstrafe? Man entzieht sich nicht der Schwierigkeit durch die Annahme, daß die, welche nach der Meinung der Priester auf Seligkeit nach dem Tode rechnen konnten, kaum eine so kleine Minorität ausgemacht hätten, wie wir es oben wahrscheinlich zu machen gesucht haben. Denn auch wenn es sich so verhalten hat, so muß man sich dennoch fragen, ob wirklich alle diejenigen, denen der Himmel verschlossen war, dazu verurteilt gewesen sind, in die Hölle zu gehen? Man muß offenbar eine solche Möglichkeit als undenkbar abweisen, um so mehr, als ein so konsequenter, scharf durchgeführter Dualismus auf dem Gebiete des Jenseitsglaubens sonst zur vedischen Zeit und in Indien überhaupt kein Gegenstück hat — er hätte doch irgendwelche Spuren hinterlassen müssen — und überhaupt kaum auf früheren Kulturstufen vorkommen dürfte. Behält man dies im Auge und vergegenwärtigt man sich, was die Priester — dieselbe streng traditionsgebundene Priesterzunft wie im Rigveda — zur Zeit der Entstehung des Atharvaveda, des Yajurveda und der Brähmaṇas über den Zustand derer dachten, die den Weg zum Himmel nicht gefunden hatten, so wird man vor die fast unabweisbare Schlußfolgerung gestellt, daß auch die Rigvedasänger sich den Tod in derselben sinnlich-konkreten Weise als eine wirkliche Fortdauer der Verstorbenen in einem düsteren, unterirdischen Hades vorstellten, von der nur die befreit waren, denen es gelungen war, sich schon zu Lebzeiten den Zutritt zum Himmel und damit auch ewiges Leben zu sichern. Ich möchte glauben, daß die meisten religionsgeschichtlich orientierten Leser dieser Untersuchung dahin neigen werden, sich dieser Annahme ziemlich vorbehaltlos anzuschließen,

und zwar aus dem Grunde, weil die Vorstellung eines Totenreiches zweifelsohne einen in jeder Hinsicht primitiveren Glauben als die eines himmlischen Paradieses repräsentiert. Denn während die letztere sich ganz gut als eine Entwicklung aus der erstgenannten verstehen läßt, scheint es ganz unmöglich, diese aus jener genetisch zu erklären. Somit muß auch der Hadesglaube der späteren vedischen Texte als ein — immer noch durchaus lebendiges — Überbleibsel aus weit älteren Zeiten aufgefaßt werden.

Die Beweisführung ist unleugbar bestechend, und doch leidet sie an einer kleinen Schwäche, die der Aufmerksamkeit eines Indologen sicherlich nicht entgehen wird. Die nachrigvedische Zeit hat in Glauben und Kult viel Primitives aufzuweisen, die keineswegs nur den breiten Schichten angehört, sondern auch bei den Urhebern der vedischen Literatur zu finden ist, und das dennoch nicht ohne weiteres den rigvedischen Kreisen zugeschrieben werden darf, und zwar einfach aus dem Grunde, weil es nicht notwendig arischen Ursprungs zu sein braucht. Man muß ja nämlich immer mit einer Beeinflussung der arischen Einwanderer seitens der autochthonen Bevölkerung Indiens rechnen, mit der sie in eine stets intimere Berührung kamen, um allmählich mit ihr vollständig zu verschmelzen, und zwar könnte man geneigt sein, Spuren eines solchen Einflusses vor allem da zu finden, wo es sich um volkstümlich-primitive Anschauungen und Gebräuche handelt, die dem Rigveda unbekannt zu sein scheinen. Diese Schwierigkeit fällt indessen im vorliegenden Falle vollständig weg. Wir wissen ja nämlich, daß auch andere indogermanische Völker — man braucht nur an die Griechen und die Germanen zu denken — mit der Vorstellung eines Totenreiches wohl vertraut gewesen sind, und man hat dann keinen begründeten Anlaß zu der Annahme, daß diese Vorstellung, die doch eine so hervortretende Rolle schon bei den Verfassern der ältesten nachrigvedischen Texte spielt, den in Indien einwandernden Ariern unbekannt gewesen wäre und erst später, durch die Berührung mit der einheimischen Bevölkerung des Landes, in ihren Glauben Eingang gefunden hätte.

Alle Umstände sprechen also dafür, daß auch die Dichter des Rigveda ein Totenreich gekannt haben, und dies ganz unabhängig davon, ob der Rigveda selbst uns etwas darüber mitzuteilen hat oder nicht. Der Rigveda ist vor allem eine Sammlung von Opferhymnen, und seine Verfasser sind Priester, deren Interesse sehr einseitig auf das Ritual und seine Götter eingerichtet ist und deren geistige Welt keineswegs mit der der rigvedischen Zeit überhaupt zusammenfällt. Er gibt uns somit unter allen Umständen ein sehr unvollständiges und einseitiges Bild des Glaubenslebens dieser Zeit, ja, sogar desjenigen der Hymnendichter selbst. Wir können ja übrigens kaum erwarten, daß diese sich eingehen-

der mit einem so tristen Gegenstand wie dem Totenreich befaßt haben sollten, um so weniger als sie für sich und ihre hochgestellten Beschützer feste Hoffnungen auf himmlische Seligkeit nach dem Tode hatten, Hoffnungen, die sie auch in dem Todesritual des Rigveda zum Ausdruck kommen lassen. Vielleicht ist es auch nicht ganz unberechtigt, auf die wohlbekannte Tatsache hinzuweisen, daß die rigvedischen Dichter unverbesserliche Lebensbejaher waren, deren Gedanken wohl nicht allzu oft und nicht allzu gern um den Tod und das Jenseits gekreist haben.¹

Auch dieses Problem verliert indessen wesentlich an Bedeutung, wenn wir von dem aus, was wir schon über den nachrigvedischen Jenseitsglauben haben feststellen können, die rigvedischen Hymnen auf die nämlichen Vorstellungen hin einer Prüfung unterziehen. Es stellt sich da heraus, daß auch sie mit der Vorstellung eines Totenreiches wohl vertraut waren, wenn sie auch in diesen Dingen vielleicht mit der Sprache nicht ganz so offen herausrücken wie die Verfasser oder Bearbeiter der Beschwörungsformulare des Atharvaveda. Ich hoffe, die Richtigkeit dieser Behauptung im zweiten Teil dieser Arbeit zeigen zu können.

(Schluß folgt.)

¹ Nie merkt man, daß ihre Hoffnungen auf Seligkeit im Himmel ihre Schätzung des irdischen Daseins und seiner Werte irgendwie beeinträchtigt haben. Auch ist das Leben für sie nicht das jenseitige Leben, sondern das Leben auf Erden, ein Leben „von hundert Jahren“, wie der Ausdruck lautet, mit allen erdenklichen irdischen Gütern und Freuden, Gesundheit und Gedeihen, Ruhm, Kindern und Reichtum gesegnet, wie sie uns bis zum Überdruß hören lassen.

Register.

- Abwehrbrauch** 197
Achilleus 254 ff.
Ahnenkult 40. 113. 156.
 171 ff. 175 f. 188
Aion 225 ff.
Alkmene 251 ff.
Altes Testament 295 ff.
Animismus 39. 130 ff. 150.
 152. 172
Ἀντιόχη 224
Aristoteles 227 ff.
Atharvaveda 292 ff. 350 ff.
Ἀύρα 224
- Baal-Schem** 322 f.
Barfüßigkeit 198 f.
Bart wachsen lassen,
 Trauerritus 67 f.
Beschneidung 137 f. 144.
 171. 173. 177. 179 f.
Blutopfer 9 ff. 15 f. 18.
 22 ff. 26 f. 33 f. 49
Böser Blick 195 f.
Brähmanas 238 f. 293.
 380 ff.
Brot im Liebeszauber
 332 ff.
- Charon** 79 ff.
Chassidismus 319 ff. 325 ff.
Couvade 154
- Danae** 216 ff.
Demeter 53 f.
δῆρτροπος θεός 226 ff.
Dreiväterkreis 64 f.
Dhīṣana 237
Diomedes 237 f.
- Ehegesetze für Priester**
 202
Elemente, fünf 226 ff.
Elysium 245 ff.
- Eselsköpfiger Gott** 265 ff.
Eselskult 265 ff.
evocatio 206 ff.
- Fisch-Phallos** 334 f.
Fischzauber 333 ff.
Fetischismus 40. 50
Feuerkult 128
- Gemma Augustea** 1 ff.
Goldener Regen 216 ff.
Golem 324
Gott, höchster 178
Gottesdienst, jüdischer
 327 ff.
Gräberkultus 52 ff.
- Haarscheren** 203 f.
Heilzauber 153 f.
Helena 255. 262
Helios 235 ff.
Hermetik 231 ff.
Heroen 246 ff.
Hethiter 206 ff.
Himmel im Veda 339 ff.
Himmelfahrt 250 f.
Himmelsreise 362 f.
Hinduismus 237
Hölle und Höllenstrafen
 169 f.
 — im Veda? 342 ff., 358
Homer 65 ff.
Hundeopfer 163 f. 176
- Janus-Aion** 225 ff.
Iao 271 ff. 280
Jenseitsvorstellungen, ve-
 dische 339 ff.
Indonesien 130 ff.
Inka 36 ff.
Inseln der Seligen 245 ff.
Judentum 195 ff. 218 ff.
 295 ff.
- Kabbalah** 312 ff.
Kadmos u. Harmonia
 248 ff.
Keuschheit, kultische 42
Kleiderwechsel 199 f.
Knotenzauber 198
Kolakreten 213 ff. 338
Kol Nidré 328
κόλλυβα 52 ff. 74 f.
Kopfgjägerei 133. 148. 157.
 162. 168. 188
Kosmogonie 141
Kraft, magische 135
Krankheit als Strafe 31 f.
 35
Kronos 269 f. 281
Kuh, heilige 294
- Leichenmahl** 61 ff.
Leuke 252, 3
Liebeszauber 332 ff.
Liturgie, christl. u. Juden-
 tum 296 ff.
Logos 232 ff. 284
loricata 2
- Maggid** 322 f.
μάκαρος 247
μακάρα 58 f. 62
Mennon 257
Menelaos 258 ff.
Menschenopfer 44. 47 f.
 95. 101. 103. 119. 155.
 158
Menstrualblut 335 f.
Milch 98. 122
Mischna 304 f.
Mond 141 f. 178. 187. 191
Mongdgott 38
Mongolen 83 ff.
Moses 278 ff.
- Neid der Götter** 194 ff.
Neujahr 129

- Neuplatonismus 209 ff.
239 ff.
- ὄνομα* 266,1
- Opfer 43 ff. 52 ff. 81 f. 98 ff.
128
- Orang-hidop 5 ff. 27 ff.
- Ostereier 338
- Persische Religion u. Judentum** 300 ff.
- Peru, Religion, altperuanische 36 ff.
- Philon 301 f.
- Präanimismus 133 ff.
- Proteus 258 ff.
- Puranas 296
- Pythagoreisches Symbolon 204
- Rabbi** 309 ff.
- Rechts und links 195. 204
- Reinigung des Heiligtums 201 f.
- Rigveda 283 ff. 288 ff.
339 ff.
- rite de passage* 203 f.
- Röhren ins Grab 75 f.
- Rote Farbe 183. 185
- Rudra 284. 286
- Sabaoth** 268 ff.
- Sāmaveda 289 f.
- Samhitās 380 ff.
- Saturn 269 f.
- Schamanismus 183
- Schlagen, rituell 167
- Schlange 335
- Schlinge des Todesgottes 382,3
- Schwarz und weiß als Trauerfarbe 68
- Schwur beim Schwerte 337 f.
- Seele, den Körper verlassend 353 f.
- Seelenglaube 130 ff. 139 f.
142 f. 150 f. 170. 175 ff.
180 f. 188. 354 f.
- Seelensamstage 73
- Seelenwanderung 143
- Semang 5 ff.
- Seth 267 ff. 275 f. 282
- Sexuelles 332 f.
- Śiva 286
- Sohar 316
- Soldateneid 337 f.
- Sonne 187. 191. 234 ff.
287 f.
- Sonnengott 38 f. 41 f. 46 f.
- Speiseverbote 140. 147.
170. 173. 190. 192. 200
- Steinhaufen 41
- Sternschnuppen 216 f.
- Stierkampf 171 f.
- Stoa 228 ff.
- Strafe vom Strafbaren gewählt 206
- Sünde 11. 13. 15 ff. 32 f.
149
- Tabu 147 ff. 172.
- Tätowierung 144. 148 f.
155 ff. 164. 173. 179. 190.
- Talion 205 f. [192
- Talmud 305 ff.
- Tanzen, barfuß 198 f.
- Telesmata 281
- Theurgie, neuplatonische 209 ff.
- Tod und Unsterblichkeit im Veda 339 ff.
- Tosephta 308 f.
- Totemismus 137 f. 144.
146 ff.
- Totenbräuche 52 ff. 154 f.
162. 168 f. 173. 180 ff.
203 f.
- Totenfeste, antike 71 ff.
- Totenhochzeit 291
- Totenklage 40 f.
- Totenreich im Veda 350 ff.
374 ff.
- Tschingis-Chan 83 ff.
- Typhon 267 ff.
- Upaniṣads 293 f. 369 ff.
380 ff.
- Urkundenfälschung in hellenist. jüdischer Zeit 298 f.
- Veda 283 ff. 339 ff.
- Vrātya 285 f.
- Weg der Götter** 359 ff.
362 ff.
- der Väter 359 ff. 367 ff.
- des Todes 368 ff.
- Wege, zwei 359 ff.
- Weiße Farbe 108. 183
- Yajurveda 290 ff. 380 ff.
- Yama 339 ff. 379 ff.
- Yima 347 f.
- Yogapraxis 285
- Zaddik** 319 f.
- Zahlen, allgemeines 70 ff.
- 2: vgl. Wege
- 3: 46. 48. 60. 70 ff. 94.
98 f. 101. 104. 147. 155.
158 f. 161. 192 f. 206.
335 f.
- 4: 136 f. 142. 150.
166 f.
- 5: 115. 118. 126 f. 136.
187. 226 f. 229
- 7: 110. 115 f. 132. 140.
142. 145. 147. 150. 155.
157. 206. 267 ff. 276
- 9: 70 ff. 96. 98. 109 f.
112. 118. 143. 150. 187
- 12: 151
- 40: 55,5. 70 f. 201. 336
- 500: 106. 117
- 700 (7000, 70000):
122. 206. 242
- 1000: 242
- Zahn mutilation 151. 157.
162. 164. 171. 173. 176.
179. 192
- Zehngebote 220 ff.
- Zruvān 241 f.
- Zwei Wege, s. Weg.

ARCHIV FÜR
RELIGIONSWISSENSCHAFT

SYSTEMATISCHES VERZEICHNIS
DER MITARBEITER
UND IHRER BEITRÄGE
IN BAND 1-25

VON

OTTO WEINREICH

IN TÜBINGEN



Inhaltsverzeichnis.

	Spalte
A. Allgemeines	1
1. Geschichte und Betrieb der religionswissenschaftlichen Forschung	1
2. Allgemeine Berichte, Lehrbücher, Zeitschriften, Bibliographien	1
3. Allgemeine Einzeluntersuchungen	2
4. Volkskunde	7
B. Primitiv Völker	11
1. Allgemeines	11
2. Asien	11
3. Afrika	12
4. Amerika	12
5. Australien und Ozeanien	14
C. Ostasiatische Kulturvölker	13
1. Chinesen	13
2. Japaner	14
3. Tibeter	15
D. Ägypter	15
E. Semiten	15
1. Allgemeines	15
2. Babylonier und Assyrer	17
3. Phöniker, Aramäer, Syrer, Äthiopier	17
4. Israeliten	18
a. Biblische Zeit	18
b. Spätere Entwicklung	19
5. Christentum	20
a. Urchristentum	20
b. Spätere Entwicklung	21
c. Hagiographisches	23
6. Islam	23
F. Hethiter	25
G. Inder	25
H. Iranier	25
I. Griechen und Römer	27
1. Allgemeines	27
2. Griechen	27
3. Römer	34
K. Germanen	35
L. Slawen, Balten, Ungarn	35

Vorbemerkung.

Den Anstoß zu vorliegender Zusammenstellung gab das praktische Bedürfnis. Gewiß ist es schon manchem Benutzer des „Archivs“ so gegangen wie dem Herausgeber; man sucht einen Aufsatz eines bestimmten Verfassers oder erinnert sich, daß jemand — aber wer nur? — über ein bestimmtes Thema einmal geschrieben hat. In beiden Fällen muß man oft viele Bände nachschlagen. Ein ganzer Registerband — alphabetisches Verzeichnis der Verfasser und reichhaltigstes Sachregister — würde natürlich das beste Hilfsmittel sein, aber ein solch kostspieliges Unternehmen ist zur Zeit nicht durchführbar. So blieb also, um beiden oben angedeuteten Zwecken einigermaßen zu genügen, nur der Weg übrig, die Beiträge der Mitarbeiter systematisch und innerhalb der Sachkategorien alphabetisch nuzuordnen. Daß dabei oft die Einordnung nicht eindeutig festgesetzt werden kann, weiß jeder, der sich um eine Bibliographie bemüht hat. Deshalb ist das alphabetische Generalregister der Verfassernamen angefügt worden, damit man mit seiner Hilfe einen Beitrag, den man in der einen Rubrik vermißt, in einer anderen feststellen kann. Nehmen Aufsätze verschiedener Verfasser ausgesprochenermaßen aufeinander Bezug, so ist das nach Möglichkeit durch Verweise in den beigegebenen Anmerkungen kenntlich gemacht. Und zwar so, daß zum Namen desjenigen, der die Diskussion über ein Thema angeregt hat — etwa Dieterich, Mutter Erde — auf alle Nachfolger verwiesen wird, bei diesen aber jeweils nur auf den Archetypen, weil man bei ihm ja dann alles andere findet. Stehen bei einem Verfassernamen mehrere Beiträge, so gehen Aufsätze den Miszellen oder kleinen Einzelrezensionen (beides ist *kursiv* gedruckt) voraus; die Anordnung ist teils alphabetisch, teils sachlich. Die Titel der Beiträge sind gelegentlich etwas gekürzt und zumal bei Miszellen (die in älteren Bänden öfters keinen Titel hatten) auch so umgeformt, daß der Sachbetreff deutlicher wird; das ist dann durch spitze Klammern < > angedeutet. Der praktische Nutzen schien wichtiger als das streng bibliographische Prinzip: mit einem bloßen „Zu Archiv XI 1908 S. 23“ wäre niemand gedient. Bei den Berichten schienen die Jahreszahlen entbehrlich, zumal sie von den Verfassern bald gesetzt, öfters aber auch weggelassen worden waren. Nicht als solche verzettelt sind die Namen der Herausgeber: von Bd. 1—6

Th. Achelis, von Bd. 7—11 A. Dieterich, von Bd. 12—18 R. Wünsch, von Bd. 19 ab O. Weinreich (und von Bd. 22 ab für die Schwedische Abteilung M. P. Nilsson), sowie die Namen der Verfasser der Register; diejenigen zu Bd. 7—8 hatte G. A. Gerhard, zu Bd. 9—11 O. Weinreich, zu Bd. 12—16 W. Link, zu Bd. 18 R. Kohl, zu Bd. 19—25 O. Weinreich angefertigt. Die im Beiheft zum 8. Band (Festgabe für Usener) erschienenen Arbeiten sind mit VIII B bezeichnet. Die Gruppenbildung ist größtenteils die gleiche wie in Clemens Religionsgeschichtlicher Bibliographie; nur schien es notwendig, eine Abteilung für Volkskunde (A 4) einzufügen, obwohl zugegeben werden muß, daß gerade hier die Grenzen fließend sind, und mancher vielleicht diesen oder jenen Beitrag anders einordnen würde. Trotzdem möchte ich hoffen, daß das Verzeichnis nicht unwillkommen sein wird und die wissenschaftliche Leistung von 25 Jahren bequemer nutzbar macht.

Tübingen.

Otto Weinreich.

Systematisches Inhaltsverzeichnis.

A. ALLGEMEINES.

1. GESCHICHTE UND BETRIEB DER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN FORSCHUNG.

- Achelis, Th.** Zur Einführung I 1—8
Bloch, L. *Crusius, Erwin Rohde* V 285 f.
Deubner, L. Richard Wünsch XVIII p. I f.
Dieterich, A. Vorwort zum siebenten Bande VII 1—5
— Hermann Usener VIII S. I—XI
— *Redaktionelle Mitteilungen* VII 280. 536 f.
— *Keßlers hs. Nachlaß* X 319 f.
Haas, H. *Das Leipziger Forschungs-institut für vergleichende Religionsgeschichte* XIX 435—440
Hardy, E. Was ist Religionswissenschaft? Ein Beitrag zur Methodik der historischen Religionsforschung I 9—42
— Zur Geschichte der vergleichenden Religionsforschung IV 45—66. 97—135. 193—228.
Roscher, W. H. Vier Briefe Wilhelm Mannhardts II 300—322
Schelbe, M. *Harnack, Theologische Fakultäten und Religionsgeschichte* VI 278—280
Terzaghi, N. *Der Kongreß der Wissenschaften zu Florenz* XII 412 f.
Wünsch, R. Albrecht Dieterich XI 161 f.
— *Redaktionelle Mitteilung* XV 305

2. ALLGEMEINE BERICHTE, LEHRBÜCHER, ZEITSCHRIFTEN, BIBLIOGRAPHIEN.

- Deubner, L.** Zur allgemeinen Religionswissenschaft XXI 206—209
Gehrich, G. *Baentsch-Lehmann, Bericht über Literatur zur Religionsgeschichte* VI 342—344

- Happel, J.** (*Religionsgeschichtliche Literatur*) VI 350—354
Hellwig, A. *Anthropophyteia* XIV 306 f.
Messerschmidt, L. *Zeitschr. f. Missionskunde und Religionswissenschaft* IV 370 f. VII 532—534
Runze, G. *Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte* II 195—204
Weinreich, O. Religiöse Stimmen der Völker XIX 158—173
— Dokumente der Religion XXIII 341 f.
— Schriften der Bibliothek Warburg XXIII 339—341
— *Strena Buliciana* XXIII 342—344
— Allgemeine Religionswissenschaft XXIV 367—383
— *Religionsgeschichtliche Bibliographie* XIX 558 f.
Wide, S. *Religionsgeschichtliche Lesebücher* XVI 293—298
Wünsch, R. *Neue Förderungen der religionsgeschichtlichen Arbeit* XVII 679
— *Religionsgeschichtliche Bibliographie* XVIII 608 f.

3. ALLGEMEINE EINZELUNTERSUCHUNGEN.

- Achelis, Th.** *Religion und Wissenschaft* V 141—145
— *Der Ursprung der Religion als sozialpsychologisches Problem* I 188—190
— *Borchert, Animismus* V 173—175
v. Arsenjew, N. Das „innere Lied“ der Seele. Aus dem Gebiet der Mystik XXII 266—283
Balogh, J. *Lautes und leises Beten*¹ XXIII 345—348
Becker, A. *Zu Archiv* 21, 279 (σφαγίς)² XXIII 159 f.

¹ Vgl. Sudhaus.

² Vgl. Maaß.

- Becker, C. H.** *Die Bedeutung der Feldzeichen für die Religionsgeschichte* VII 276
- v. Bissing, F. W.** *Zu Useners Dreiheit* VIII 154 f.
- Bousset, W.** *Die Himmelsreise der Seele* IV 136—169. 229—273.
- Danzel, Th. W.** *Die psychologischen Grundlagen der Mythologie* XXI 430—439
- Deubner, L.** *Alphabetinschrift*¹ VIII 157
— *Buchstaben, gegen die Pest zu tragen*² VIII 157
— *Primitive Vorstellung von der Seele* X 319
— *Verschiedenes* XII 158—160
— *Hubert, Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie* X 319.
- Dieterich, A.** *Mutter Erde*³ VIII 1—50. 274
— *ABC-Denkmler*⁴ VII 524—529
— *Stiassny, Die Pfählung* VII 536
- v. Duhn, F.** *Bemerkungen zur Orientierung von Kirchen und Gräbern*⁵ XIX 441—461
— *Rot und Tot*⁶ IX 1—24
- Eisler, R.** *Berührungszauber*⁷ XVII 666 f.
— *Das Pferderennen als Analogiezauber zur Beförderung des Sonnenlaufs* XI 150 f.
— *Der Seelenbrunnen* XVII 352
- Eitrem, S.** *Schützende Wunderkleider* VIII 156 f.
— *Überschreiten und ähnliches* XVIII 588 f.
- Fehrle, E.** *Zu Archiv XII 577 f.*⁸ (Kultische Keuschheit) XIII 156—158
- Fowler, W. W.** *The oak and the thunder-god* XVI 317—320
- Frazer, J. G.** *Hunting for Souls* XI 197—199
- Frobenius, L.** *Ideen über die Entwicklung der primitiven Weltanschauung* II 64—85
- Gennep, A. van.** *Le Rite du Refus* XI 1—10
- Gerhard, G. A.** *Zur „Mutter Erde“*⁹ XVII 333 f. 675
- v. Glasenapp, G.** *Das qualitative und das quantitative Element im Kultus* VI 201—232
- Goldziher, I.** *Eisen als Schutz gegen Dämonen* X 41—46
— *Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel* XIII 20—46
— *Magische Steine* XIV 308 f.
- Gothein, M.** *Der Gottheit lebendiges Kleid* IX 337—364
- Gruppe, O. Müller,** *Beiträge zu einer wissenschaftlichen Mythologie* II 269—280
- Haas, H.** *Lautes und leises Beten*¹⁰ XIII 619—621
- Hackl, R.** *Alphabete*¹¹ VIII 318
- Hallo, R.** *Zusätze zu Dornseiff, Alphabet in Mystik und Magie*¹¹ XXIII 166—174 (Berichtigung dazu: 358)
- Hamilton, G. L.** *Zu Archiv XVI 307 (Hockerstellung)*¹¹ XVIII 588
- Happel, J. Spicker,** *Versuch eines neuen Gottesbegriffs* VI 75—77
- Hardy, E.** *Glruhe und Brauch oder Brauch und Glaube?* II 177—181
— *Bertholet, Gefilde der Seligen* VI 344 f.
- Heubach, D.** *Nachklänge aus dem Heidentum im Mittelalter* XIII 161 f.
- Hiller v. Gaertringen, F.** *Alphabetinschriften*¹¹ VIII 317
- Hirzel, R.** *Der Selbstmord* XI 75—105. 243—284. 417—476
- Holland, R.** *Zur Typik der Himmelfahrt* XXIII 207—220
- Holtzmann, H.** *Buchreligion und Schriftauslegung* III 324—357
- Hommel, H.** *Der allgegenwärtige Himmelsgott* XXIII 193—206
- Hüsing, G.** *Siecke, Mythologische Briefe* VI 192—194
- Jacoby, A.** *Der Ursprung des Judicium offae*¹² XIII 523—566. 634
— *Das „examen in mensuris“* XX 237—240
— *Der hundsköpfige Dämon in der Unterwelt* XXI 219—225
- Janiewitsch, O.** *Zu v. Duhn „Rot und Tot“*¹³ XI 406 f.
- Kahle, B.** *Der gefesselte Riese* VIII 314—316

¹ Vgl. Dieterich. ² Vgl. Dieterich. ³ Vgl. Briem E 1. Deubner A 4. Dhorme E 2. Eisler E 4 b. Gerhard. Hamilton. Kahle A 4. Lorenz. Meltzer A 4. Nöldeke. Poznanski A 4. Schoppe A 4. Spiegelberg D. Struck A 4. B 3. Sütterlin G. Wünsch.
⁴ Vgl. Deubner. Hackl. Hallo. Hiller. Usener. Weinreich. Wiedemann. Wünsch.
⁵ Vgl. Martin. ⁶ Vgl. Janiewitsch. Ostheide Sonny. ⁷ Vgl. Radermacher.
⁸ Vgl. Kahle. Nilsson. ⁹ Vgl. Dieterich. ¹⁰ Vgl. Sudhaus. ¹¹ Vgl. Dieterich.
¹² Vgl. Wünsch. ¹³ Vgl. v. Duhn.

- Kahle, B.** *Der höchste Name* VIII 556—558
— *Kultische Reinheit*¹ XII 145 f.
- Kalweit** Euckens Religionsphilosophie V 340—368
- Landtman, G.** *The Origin of Images as Objects of Cult* XXIV 196—208
- Lasch, R.** *Die Finsternisse in der Mythologie und im religiösen Brauch der Völker* III 97—152
- Leeuw, G. v. d.** *Die do-ut-des-Formel in der Opfertheorie* XX 241—253
- Lehmann, Edv.** *Teufels Großmutter* VIII 411—430
- Lipsius, F. R.** *Wobbermin, Theologie und Metaphysik* V 280—285
- Losch** *Der Hirsch als Totenführer* II 261—267
- Lorenz, E.** *Eine Spur sakraler Prostitution* XVII 342 f.
— *Zu „Mutter Erde“*² XVI 306 f.
- Lublinski, I.** *Eine mythische Urschicht vor dem Mythos* XXII 154—175
- Maab, E.** *Segnen, Weihen, Taufen*³ XXI 241—236
- Marett, R. R.** *The tabu-mana formula as a minimum definition of Religion* XII 186—194
- Martin, L.** *Ein neuer Baustein zur Religionsgeschichte (Zu Nissens „Orientation“)*⁴ XI 142—144
- Meinhold, J.** *Maab, Urzustand der Menschheit* VI 365 f.
- Meyer, E.** *Religiöse Wahnideen* XVI 1—51
— *Sayntives, La Simulation du Merveilleux* XVII 349 f.
- Meyer, R. M.** *Fetischismus* XI 320—338
— *Mythologische Fragen* IX 417—428. X 88—103
— *Mythologische Studien aus der neuesten Zeit* XIII 270—290
— *Schwurgötter* XV 435—450
— *Vorbemerkung*⁵ III 247 f.
- Meyer-Benfey, H.** *Evelyn Underhill „Mysticism“* XXIII 158 f.
- v. Negelein, J.** *Zahnwechsel u. Mythos*⁶ XXIII 357
- Nestle, Eb.** *Die „jungfräuliche“ Erde* XI 414—416
- Nieuwenhuis, A. W.** *Der Fetischismus im Indischen Archipel und seine psychologische Bedeutung* XXIII 265—277
- Nilsson, M. P.** *Zu Fehrle, Kultische Keuschheit*⁷ XII 577 f.
- Österreich, K.** *Das Heilige* XIX 554—558
- Ostheide, A.** *Zu Archiv* IX 1 ff. *(Rot und Tot)*⁸ XI 157. XII 158.
- Osthoff, H.** *Etymologische Beiträge zur Mythologie und Religionsgeschichte* VII 412—418. VIII 51—68. XI 44—74.
- Perdrizet, P.** *Le miracle du vase brisé* VIII 305—309.
- Pettazoni, R.** *I Primordi della Religione in Sardegna* XVI 321—335
- Preuß, K. Th.** *Hoernes, Urgeschichte der bildenden Kunst* VI 276—278
- Radermacher, L.** *Walfischmythen* IX 248—252
— *Schelten und Fluchen* XI 11—22
— *Berührungszauber*⁹ XIV 314 f.
- Rapp, F.** *Vom Leben nach dem Tode* XVI 320
- Reuterskiöld, E.** *Der Totemismus* XV 1—23
- Riegler, R.** *Die Elster im Mythos* XXIII 349—353
— *Die Ente als Seelenvogel* XXIII 164—166
— *Zahnwechsel und Mythos*¹⁰ XXIII 162—164
- Scheffelowitz, I.** *Das Hörnermotiv in den Religionen* XV 461—487
— *Die Sündentilgung durch Wasser* XVII 353—432
— *Beim Schwerte schwören, ein indogermanischer Kriegerbrauch* XXV 337 f.
- Schöffel** *Religion als objektiver Tatbestand* XXIII 151—155
- Schoppe, G.** *Lesefrüchte* XVIII 605—608
- Siebourg, M.** *Steinaxte als Zaubermittel* XVIII 594
- Siecke, E.** *Max Müllers mythologisches Testament* V 105—131
- Söderblom, N.** *Über den Zusammenhang höherer Gottesideen mit primitiven Vorstellungen* XVII 1—16
- Sonny, A.** *Rote, Farbe im Totenkult*¹¹ IX 525—529
- Steinthal, H.** *Allgemeine Einleitung in d. Mythologie*¹² III 249—273. 297—323.
— *Die Kröte im Mythos* I 183—187
- Sudhaus, S.** *Lautes und leises Beten*¹³ IX 185—200
- Usener, H.** *Mythologie* VII 6—32
— *Heilige Handlung*¹⁴ VII 281—339

¹ Vgl. Fehrle. ² Vgl. Dieterich. ³ Vgl. Becker, A. ⁴ Vgl. v. Duhn. ⁵ Vgl. Steinthal. ⁶ Vgl. Riegler. ⁷ Vgl. Fehrle. ⁸ Vgl. v. Duhn. ⁹ Vgl. Eisler. ¹⁰ Vgl. v. Negelein. ¹¹ Vgl. v. Duhn. ¹² Vgl. Meyer, R. M. ¹³ Vgl. Balogh. Haas. ¹⁴ Vgl. Wilhelm A 4.

- Usener, H.** *Alphabetzauber bei der consecratio ecclesiae*¹ VIII 318
 — *Quellenverehrung* VIII 559 f.
- Vierkandt, A.** *Zur Psychologie des Aberglaubens* II 237—251
 — *Die Entstehungsgründe neuer Sitten* I 303 f.
 — *Philologie und Völkerpsychologie* I 97—104
 — *Schurtz, Altersklassen und Männerbünde* VI 89 f.
 — *Schurtz, Urgeschichte der Kultur* V 94—96
 — *Tiele, Einleitung in die Religionswissenschaft* IV 371—373
- Waser, C.** *Über die äußere Erscheinung der Seele in den Vorstellungen der Völker, zumal der alten Griechen* XVI 336—388
- Wellhausen, J.** *Negenborn*² VIII 155 f.
- Weinreich, O.** *ABC-Miscellanea*³ XXIII 358
 — *Kleinigkeiten* XVIII 600—605
 — *Von falschen Incubis und Succubis* XVI 623—628
- Werminghoff, A.** *Das Pfeifen und seine Beziehung zu Dämonenglauben und Zauberei* XVIII 588—593
- Wiedemann, A.** *Alphabet*⁴ VIII 552—554
 — *Regenzauber* XIV 640
- Wünsch, R.** *Zu Dieterich, ABC-Denkmler*⁴ XII 415 f.
 — *Zur „Mutter Erde“*⁴ XVII 352
 — *Zu Archiv XIII 525 (Iudicium offae)*⁵ XV 641 f.
 — *Moderner Fluchzauber* XIV 318 f.
- Wundt, M.** *Philosophie* XV 171—202. XXIV 319—366
- Wundt, W.** *Märchen, Sage und Legende als Entwicklungsformen des Mythos* XI 200—222
4. VOLKSKUNDE.
- Achelis, Th.** *Schermann-Krauß, Allgemeine Methodik der Volkskunde* III 288—291
- Bach, A.** *Ostereier*⁶ XXIV 173—175
- Becker, A.** *Ein neuer christlicher Brostempel (zu Archiv XXI 230 f.)* XXIII 160
 — *Ein Pestscgen* IX 290 f.
- Brandt, S.** *Maibrauch* XI 153 f.
- Branky, F.** *Biblische Stunden-Uhr für fromme Christen* V 154—158
 — *Die Rauten*⁷ I 104—110
 — *Himmelsbriefe* V 149—153
 — *Zu den Ehrenstrafen* IV 67—69
 — *Zur Volksmedizin* III 284—287
- Braus, H.** *Leichenbestattung in Unteritalien* IX 385—396
- Clemen, C.** *Der Ursprung des Karnevals* XVII 139—158
- Curtius, L.** *Christi Himmelfahrt* XIV 807
- Deubner, L.** *Russische Volkskunde* IX 276—285. 445—463. XXI 210—212
 — *Antischkoff's Rituelles Frühlingslied* X 318
 — *Geist der Getreidedarre bei den Grossrussen* VIII 320
 — *Volkskundliches* XIV 304 f.
 — *Eiserne Opfertiere aus Kohlheim* VIII 318 f.
 — *Macedonischer Seelenglaube und Totenkultus* VII 535
 — *Modernes Bauopfer* XVII 678
 — *Moderner Totenkult*⁸ XIV 302 f.
 — *Niederlegen des neugeborenen Kindes auf die Erde*⁹ IX 290
- Dieterich, A.** *Sommertag*¹⁰ VIII B. 82—116
- Döllner, J.** *Zitrone und Rosmarin in Hochzeitsgebräuchen* XXI 238—240
- Eckstein, F.** *Brot im Liebeszauber* XXV 332—337
- Eisler, R.** *Zu Archiv XIV 302 (moderner Totenkult)*¹¹ XVI 306
- Fehrlé, E.** *Das Sieb im Volksglauben*¹² XIX 547—551
- Fellberg, H. F.** *Hochzeitsschüsse, Neujahrsschüsse* IV 170—177. 274—289
- Hartmann, R.** *Volksglaube und Volksbrauch in Palästina nach den abendländischen Pilgerschriften des ersten Jahrtausends* XV 137—152
- Hepding, H.** *Bibliographie böhmischer usw. Volksüberlieferungen* VII 535
 — *Tiermumien* VII 277
- Hellwig, A.** *Deutscher Volksglaube vor Gericht* XVIII 287—300
 — *Mystische Meineidszeremonien*¹³ XII 46—66
- Höfler, M.** *Krankheits-Dämonen* II 86—164
 — *Volksmedizinische Literatur* XII 338—355. XVI 598—620

¹ Vgl. Dieterich. ² Vgl. Nöldeke. ³ Vgl. Dieterich. ⁴ Vgl. Dieterich.
⁵ Vgl. Jacoby. ⁶ Vgl. Kluge. ⁷ Vgl. Knaack. ⁸ Vgl. Eisler. ⁹ Vgl. Struck.
 Spiegelberg D. ¹⁰ Vgl. Kahle, Rostowzew. ¹¹ Vgl. Deubner. ¹² Vgl. Marmorstein.
¹³ Vgl. Stocks, Scheftelowitz E 4 b.

- Höfler, M.** *Besegnungsformeln* VI 163—178
 — *Das Fischsymbol*¹ XVII 336
 — *Les Orvals* III 274 f.
 — $\Phi\Theta\Omega$ XV 638—641
 — *Zu Archiv XII 579* (Segen gegen das *Betzaierte*)² XIII 160
- Hoffmann-Krayer, E.** *Zu Archiv XII 579* (Segen gegen das *Betzaierte*)² XIII 160
- Janiewitsch, O.** *Zur Beschwörung des Geistes Betzaierte*² XIII 630
 — *Durstige Seelen* XIII 627
 — *Mohn als Schutzmittel gegen die Toten und Vampire* XI 405 f.
 — *Volkskundliches aus Rußland* XIV 315
 — *Volkskundliches aus der Ukraine* XIV 315—317
- Jantzen, H.** (*Zur Volkskunde*) IV 95 f.
- Kahle, B.** *Noch einmal „Kind und Korn“*³ XI 411
 — *Schwimmendes Kruzifix* XII 147—149. XIV 309 f.
 — *Sommertag*⁴ X 153 f.
- Kazarow, G.** *Karnevalsbräuche in Bulgarien* XI 407—409
 — *Kleideropfer*⁵ XVIII 593
 — *Vampirglauben in Bulgarien* XIII 159 f.
- Kluge, F.** *Die Ostereier in Deutschland*⁶ XXII 356—359
- Knaack, G.** *Bemerkungen zu dem Aufsatz über die Rauten*⁷ I 366 f.
- Knoop, O.** *Hölzernes Kruzifix in Danzig* VII 534
- Lasch, B.** *Die Ursache und Bedeutung der Erdbeben im Volksglauben und Volksbrauch* V 236—257. 369—383
- Lewy, H.** *Kleine Beiträge zur Volkskunde und Religionswissenschaft* XXV 194—206
- v. Lippmann, O.** *Ostereier*⁸ XXV 338
- Lorenz, E.** *Das Fischsymbol*⁹ XVI 307
- Marmorstein, A.** *Das Sieb im Volksglauben*¹⁰ XXI 235—238
- Meisinger, O.** *Zwei Beschwörungsformeln aus Steinen bei Lörrach*¹¹ XII 579
- Meltzer, H.** *Kind und Korn*¹² X 567
- Moeller, J.** *Religiöse Vorstellungen und Zauber bei den Grönländern* XII 409—411
- v. Negelein, J.** *Bild, Spiegel und Schatten im Volksglauben* V 1—37
- v. Negelein, J.** *Die abergläubische Bedeutung der Zwillingengeburt* V 271—273
 — *Die Luft- und Wasserblase im Volksglauben* V 145—149
- Ostheide, A.** *Das Pflugfest in Hollstadt* XI 154—157
 — *Zum Martinsfeste* X 154—157
- Pfister, F.** *Pflugspitzen am Altar einer Kapelle auf Leukas* IX 541 f.
- Polivka, H.** *Slavische Sagen vom Wechselbalg* VI 151—162
- Poznański, S.** *Einem Sterbenden das Kopfkissen wegziehen*¹³ XII 414 f.
- Pradel, F.** *Zur Vorstellung von der ἑστέρᾳ* XII 151—154
- Rieß, E.** *Superstitions collected at Rifton and Woodstock, Uster County, New York* XII 575—577
- Rösiger, F.** *Der Examenmann in Schulpforte* X 158 f.
- Rostowzew, M.** *An den Herausgeber*¹⁴ X 560—562
- Sartori, P.** *Die Totenmünze* II 205—225
 — *Ersatzmitgaben an Tote* V 64—77
 — *Höfler, Deutsches Krankheitsnamen-Buch* III 295
 — (*Volkskundliches*) III 96. 295 f. IV 188—192. 377—380. V 286—288. VI 71 f. 92 f. 340—342
- Schell, O.** *Der Volksglauben im Bergischen an die Fortdauer der Seele nach dem Tode* IV 305—337
- Schmidt, B.** *Totengebräuche und Gräberkultus im heutigen Griechenland* XXIV 281—318. XXV 52—82
 — *Πολίτης, Μελέται* IV 71 f. VI 366—370
- Schoppe, G.** *Kleideropfer*¹⁵ XVII 342
 — *Sterbende werden auf die Erde gelegt*¹⁶ XVII 341 f.
- Schukowitz, H.** *Richterlehre* III 79—84
 — *Rosengärten* III 275—284
- Stocks, H.** *Zu Archiv XII 46 ff.* (*Mythische Meineidszeremonien*)¹⁷ XIII 154—156
- Strauch, Ph.** *Von der Sünde des Tanzens.* XXIII 353—356. XXIV 384
- Struck, B.** *Niederlegen und Aufheben der Kinder von der Erde*¹⁸ X 158
- Usener, H.** *Steinhausen usw. in Marokko* VII 275

¹ Vgl. Scheffelowitz E 4 a. ² Vgl. Meisinger. ³ Vgl. Meltzer. ⁴ Vgl. Dieterich. ⁵ Vgl. Schoppe. ⁶ Vgl. Bach. v. Lippmann. ⁷ Vgl. Branky. ⁸ Vgl. Kluge. ⁹ Vgl. Scheffelowitz E 4 a. ¹⁰ Vgl. Fehrlé. ¹¹ Vgl. Höfler. Hoffmann-Krayer. Janiewitsch. ¹² Vgl. Kahle. ¹³ Vgl. Zachariae. ¹⁴ Vgl. Dieterich, Sommertag. ¹⁵ Vgl. Kazarow. ¹⁶ Vgl. Zachariae. ¹⁷ Vgl. Hellwig. ¹⁸ Vgl. Deubner. Struck B 3. Dieterich A 3.

- Vierkandt, A.** *Löwenstimm, Aberglaube und Strafrecht. — Fanatismus als Quelle der Verbrechen* IV 79 f.
- Vysoký, H.** *Der Schuh in den Hochzeitsgebräuchen* XVIII 693. XXI 240
- Weinreich, O.** *Zur Volkskunde* XX² 469—478. XXII 321—361
— *Handwörterbuch des deutschen Volkslaubens* XXIII 367 f.
- Weiser, L.** *Weihnachtsgebräuche der Serbokroaten* XXIV 175 f.
- Wilhelm, A.** *Caterva*¹ XVI 630 f.

- Winter, C. A.** *Birkenverehrung bei den Jakuten* II 42—46
— *Die Birke im Volkslied der Letten* II 1-41
- Wünsch, R.** *Helwig, Verbrechen und Aberglaube* XII 415
- Zachariae, Th.** *Auf einem Fell niedersitzen* XV 636—638
— *Sterbende werden auf die Erde gelegt*² IX : 38—541
— *Einem Sterbenden das Kopfkissen wegziehen*³ XI 151—153
— „*Von Abziehung der Sterbenden Hauptküssen*“ XIII 626

B. PRIMITIVE VÖLKER.

1. ALLGEMEINES.

- Achells, Th.** *Brinton, Religions of Primitive Peoples* I 375—377
- Köhler, J.** *Über den Geisterglauben der Naturvölker* IV 338—348
- Lasch, R.** (*Ethnologisches*) VI 371—373
- Meyer, R. M.** *Frobenius, Weltanschauung der Naturvölker* III 375—378
- Preuß, K. Th.** *Religionen der Naturvölker, Allgemeines* VII 232—263. IX 95—142. XII 398—465. XVII 532—581. XXI 163—185

2. ASIEN.

- Eisler, R.** *Zu den nordkaukasischen Steingeburtsagen*⁴ XV 305—312. XVIII 585
— *Zur Volkssage und altheidnischen Religion der Georgier* XVI 299
- Hahn, C.** *Die alte Hierarchie bei den Chewsuren, ihre Bethäuser und religiösen Gebräuche* II 285—299
- Janiewitsch, O.** *Totenmaske bei den Wogulen* XIII 626
- Justi, F.** *Gobineau, Religions et Philosophie dans l'Asie centrale* IV 75—78
- Kappus, C.** *Aus Nordasien und Ost-europa* XXIII 318—338
- Lehmann, C. Fr.** *Religionsgeschichteliches aus Kaukasus und Armenien* III 1—17
- v. Löwis of Menar, A.** *Nordkaukasische Steingeburtsagen*⁵ XIII 509—524. XIV 641—643
- Lüdtke, W.** *Die Verehrung Tschingischans bei den Ordos-Mongolen* XXV 83—129

- Meltzer, H.** *Zentralasiatischer Aberglaube* X 311—314
- Sternberg, L.** *Die Religion der Giljaken* VIII 244—274. 456—473
- Vetter, P.** *Murad, Ararat und Masis* V 78—81

3. AFRIKA.

- Ankermann, B.** *Religionen der Naturvölker Afrika* VII 487—493
- Gutmann, B.** *Die Opferstätten der Wadschagga* XII 83—100
- Meinhof, C.** *Die afrikanischen Religionen* XI 547—570. XIV 465—496. XVIII 491—519. XXII 176—197
- Raum, J.** *Blut- und Speichelbünde bei den Wadschagga* X 269—294
— *Die Religion der Landschaft Moschi am Kilimandjaro. Originalaufzeichnungen von Eingeborenen* XIV 159—211
- Spleß, C.** *Heidnische Gebräuche der Ewe-Neger* XV 162—170
- Struck, B.** *Nochmals „Mutter Erde“ in Afrika*⁶ XI 402—405
- Westermann, D.** *Über die Begriffe Seele, Geist, Schicksal bei dem Ewe- und Tschivolk* VIII 104—113

4. AMERIKA.

- Beyer, H.** *Über eine Darstellung des Gottes Mixcoatl auf dem altamerikanischen Wurfbrette des britischen Museums* XXII 369—362
- Deubner, L.** *Zeremonie der Tupi: Namenwechsel* IX 289 f.
- Karsten, R.** *Die alperuanische Religion* XXV 36—51

¹ Vgl. Usener, *Heilige Handlung* A 3.
⁴ Vgl. Löwis of Menar. ⁵ Vgl. Eisler.

² Vgl. Schoppe. ³ Vgl. Poznańsky.
⁶ Vgl. Struck A 4. Dieterich A 3.

- Koch-Grünberg, Th.** Zwei Mythen der Arekuná-Indianer XVIII 385—393
- Lasch, R.** (*Feiern der Hopi-Indianer*) V 169—173
- Loewenthal, J.** *Ein Bestattungsbrauch der Potawatomie und Ottarwa* XVII 671f.
- *Ein irokesisches Märchen* XIII 479f.
- *Ein Zauber Glaube der Pawnee* XVII 672 f.
- Pagenstecher, R.** *Rachepuppen aus Mexiko und Verwandtes* XV 313—318
- Preuß, K. Th.** Beobachtungen über die Religion der Cora-Indianer IX 464—480
- Die religiösen Gesänge und Mythen einiger Stämme der mexikanischen Sierra Madre XI 369—398
- Das Problem der Mondmythologie im Lichte der lokalen Spezialforschung XXIII 1—14
- Religionen der Naturvölker Amerikas XIV 212—301. XXII 284—320
- Sapper, K.** Religiöse Gebräuche und Anschauungen der Kekchi-Indianer VII 453—470
- Schellhas, P.** *Zur Mayamythologie* IV 69 f.
- *Haebler, Religion des mittleren Amerika* III 291—293
- *Preuß (Feurgötter und mexikanische Religion)* VI 370 f.
- Schilling, J. u. M.** Religion und soziale Verhältnisse der Carios-Indianer in Kolumbien XXIII 278—297
- Seler, E.** *Über die Herkunft einiger Gestalten der Quiche und Cakchiquel-Mythen* I 91—97

5. AUSTRALIEN UND OZEANEN.
- Berkusky, H.** Totengeister und Ahnenkultus in Indonesien XVIII 301—332
- Deubner, L.** *Bestattung auf den Salomonseeln VIII 320*
- *Imitationszeremonien in Queensland VII 535*
- Foy, W.** Australien VIII 526—549
- Melanesien X 129—149. 295—310. 510—520
- Mikro- und Polynesien X 521—559
- Die Religionen der Südsee. Allgemeines XV 488—512
- Juynboll, H. H.** Religionen der Naturvölker Indonesiens VII 494—516. IX 262—275. 429—444. XII 126—144. XVI 208—232. XVII 582—606.
- Müller-Wismar, W.** Die Religionen der Südsee (1905/10) XVI 176—207
- Murray, G.** *Culte of snakes (New Guinea)* XV 628
- Rassers, H.** Religionen der Naturvölker Indonesiens XXV 130—193
- Schebesta, P. P.** Religiöse Anschauungen der Semang über die Orang hidop (die Unsterblichen) XXIV 209—233. XXV 5—35
- Warneck, J.** Das Opfer bei den Tobabatak in Sumatra XVIII 333—384
- Wheeler, G. C.** Sketch of the Totemism and Religion of the People of the Islands in the Bougainville Straits (Western Solomon Islands) XV 24—58 321—358
- An Account of the Death Rites and Eschatology of the People of the Bougainville Strait (Western Solomon Islands) XVII 64—112

C. OSTASIATISCHE KULTURVÖLKER.

1. CHINESEN.

- Franke, O.** Das religiöse Problem in China XVII 165—196
- Die religionswissenschaftliche Literatur über China XIII 111—152. XVIII 394—479
- Groot, J. J. M. de.** Wu Tsung's Persecution of Buddhism VII 157—168
- Haas, H.** Tsungmi' Yuen-zanlun. Eine Abhandlung über den Ursprung des Menschen aus dem Kanon des chinesischen Buddhismus XII 491—532
- Krause, F. E. A.** Zum Konfuzianischen

- Dogma und der chinesischen Staatsreligion XXI 212—218
- Nagel, A.** Der chinesische Küchengott (Tsau-kyun)¹ XI 23—43
- Söderblom, N.** *Zur Toleranz der Chinesen* XVIII 597
- Wünsch, R.** *Zu Archiv XI 23 ff.* (*Der chinesische Küchengott*)² XII 145

2. JAPANER.

- Haas, H.** Religion der Japaner XIII 373—397. XVII 255—295

¹ Vgl. Wünsch. ² Vgl. Nagel.

3. TIBETER.

- Grünwedel, A.** Eine weibliche Inkarnation in Tibet XVII 437—454
Gurles, P. Der Lamaismus und seine Bestrebungen zur Hebung seines intel-

- lektuellen und moralischen Niveaus (aus dem Russischen übersetzt von A. Unkrig) XVII 113—124
Lauffer, B. Zwei Legenden der Milarspa IV 1—44

D. ÄGYPTER.

- v. Bissing, Fr. W.** Ägyptische Knoten- amulette VIII B. 23—26
Frank-Kamenetzki, I. Über die Wasser- und Baumnatur des Osiris XXIV 234—245
Leeuw, v. d. G. Das neuentdeckte Osiris- heiligtum in Abydos und das sog. Natorium der Villa Adriana XIX 544—546
Roeder, G. Das ägyptische Pantheon XV 59—98
 — Die ägyptischen „Sargtexte“ und das Totenbuch XVI 66—85
Spiegelberg, W. Die Symbolik des Salbens bei den Ägyptern IX 143 f.
 — Der Ausdruck „auf die Erde legen“ = „gebären“ im Ägyptischen¹ IX 144 f.
 — Zur Inschrift von Speos Artemidos IX 516 f.
 — Die Bitte eines kinderlosen Ägypters um Totengebete XVIII 594—596
 — Ägyptische Kindergötter XXI 228
 — Der Fisch als Symbol der Seele² XII 574 f.

- Spiegelberg, W.** Der Gott *Bait* in dem *Trinitäts-Amulett des Britischen Museums* XXI 225—227
 — *Der Weckruf an die ägyptischen Götter* XXIII 348
Vollers, K. *Chauvin, Légende Égyptienne de Bonaparte* VI 337—340
Wiedemann, A. Beiträge zur Ägyptischen Religion XIX 201—209. 452—465
 — Der Blutglaube im alten Ägypten XXII 58—86
 — Ägyptische Religion VII 471—486. IX 481—499. XIII 344—372. XVII 197—225. XXI 440—484
 — Zum ägyptischen Tierkult XIV 640 f.
 — Zum altägyptischen Sternglauben XX 230—232
 — *Marucchi, Gli obesitichi egiziani di Roma* I 369—377
Wreszinski, W. Tagewählerei im alten Ägypten XVI 86—100
 — *Theriomorphe Vorstellungen im heutigen Ägypten* XVI 628—630

E. SEMITEN.

1. ALLGEMEINES.

- Bezold, C.** *Orientalische Studien Th. Nöldeke gewidmet* IX 520—5
Briem, E. Mutter Erde bei den Semiten?³ XXIV 179—195
Deubner, L. *Blinkenberg, Morgenländische Götterdarstellungen in Europa.* VII 535
Fraenkel, S. *Bedeutungsentwicklung von „Handlung“ zu „Zauber“ im Semitischen* VIII 316
v. Gall, A. *Schwally, Semitische Kriegsaltertümer* X 166—169
Hardy, E. Smith, *Religion der Semiten* III 207—216
Littmann, E. Sternensagen und Astro-

- logisches aus Nordabessinien VI 298—319
Nöldeke, Th. Mutter Erde und Verwandtes bei den Semiten⁴ VIII 161—166
 — Sieben Brunnen⁵ VII 340—344
Schwally, F. Alte semitische Religion im allgemeinen, israelitische und jüdische Religion VIII 275—285. IX 500—515. XII 555—573. XVI 232—252. XIX 347—382
Vollers, K. Die Symbolik des Mash in den semitischen Sprachen VIII 97—103
Weber, O. *Hommel, Aufsätze und Abhandlungen* VI 345—350
 — *Winckler, Altorientalische Forschungen* VI 93—96

¹ Vgl. Deubner A 4. Dieterich A 3.
² Vgl. Dieterich A 3.

³ Vgl. Scheffelowitz E 4 a.
⁴ Vgl. Dieterich I 2. Wellhausen A 3.

2. BABYLONIER UND ASSYRER.

- Bezold, C.** Babylonisch-assyrische Religion VII 193—211. X 104—128. XV 203—241
- Dhorme, Fr. P.** *La Ferre-mère chez les Assyriens*¹ VIII 550—552
- Hüsing, G.** *Zum Etanamythos* VI 178—191
- Jeremias, F.** *Jastrow, Religion of Babylonia and Assyria* III 293—295
- Meißner, B.** Babylonische Bestandteile in modernen Sagen und Gebräuchen V 219—235
- Weber, O.** *Das älteste Gesetzbuch der Welt* VI 69 f.
- **Jensen, Assyrisch-babylonische Mythen** VI 272—274
- Zimmern, H.** *Lebensbrot und Lebenswasser im Babylonischen und in der Bibel* II 165—177

3. PHÖNIKIER, ARAMÄER, SYRER, ÄTHIOPIER.

- Allgeier, A.** Ein syrischer Memrâ über die Seele in religionsgeschichtlichem Rahmen XXI 360—396
- Baudissin, W. W. Graf** Die Quellen für eine Darstellung der Religion der Phönizier und der Aramäer XVI 389—422
- Bezold, C.** Äthiopische Religion XV 242—259
- Syrisch und Äthiopisch VIII 286—304
- Syrische Religion XVI 555—579
- Brockelmann, C.** *Ein syrischer Regenzauber* IX 518—520
- Deubner, L.** *Reitender Gott aus Syrien* VIII 320
- Ganszyniec, R.** *Zu [Lukian] De dea Syria* XXI 499—502
- Gerhard, G. A.** *Syrische Göttin in Ägypten* VII 519 f.
- Hiller von Gaertringen, F., Littmann, E., Weber, W., Weinreich, O.** Syrische Gottheiten auf einem Altar aus Cordova XXII 117—132
- Littmann, E.** s. Hiller von Gaertringen
- Nöldeke, Th.** *Die Selbstentmannung bei den Syrern* X 150—152
- Weber, W.** s. Hiller von Gaertringen
- Weinreich, O.** s. Hiller von Gaertringen
- Wiedemann, A.** *Giamil, Monte Singar (Jeziden)* V 85 f.

4. ISRAELITEN.

a. Biblische Zeit.

- Baudissin, W. W. Graf** „Gott schauen“ in der alttestamentlichen Religion XVIII 173—239
- Baumgartner, W.** Jephthas Gelübde XVIII 240—249
- **Susanna.** Die Geschichte einer Legende XXIV 259—280
- Bochmer, J.** Jericho XII 322—334
- **Tabor, Hermon und andere Hauptberge** (zu Ps. 89, 13) XII 313—321
- *Zu Genesis 1 und 2*² X 314—318
- Böhlen, E.** Die Sintflutsage. Versuch einer neuen Erklärung VI 1—61. 97—150
- Brinton, D. G.** The origin of the sacred name Jahva II 226—236
- Dahse, J.** Textkritische Bedenken gegen den Ausgangspunkt der heutigen Pentateuchkritik VI 305—319
- Friedlaender, M.** *König, Fünf neue arabische Landschaftsnamen im A. T.* VI 77—80
- Gabirol, B.** *Die zehn Gebote ursprünglich eine Felseninschrift?*³ XXV 220—224
- v. Gall, A.** Die alttestamentliche Wissenschaft und die keilinschriftliche Forschung V 289—339
- *(Alttestamentliches)* IV 365—370
- **Riefler, Das Buch Daniel** III 91—94
- Ganszyniec, R.** *Der Ursprung der Zehngebote Tafeln*⁴ XXII 352—356
- Giesebrecht, F.** *Baudissin, Einleitung in die Bücher des alten Testaments* VI 84—89
- Goldziher, I.** *Zu Archiv XIII 153: Verbot des Knochenbrechens*⁵ XIV 309
- Großmann, H.** Mythische Reste in der Paradieserzählung X 345—367
- Grimme, H.** Das Alter des israelitischen Veröhrnungstages XIV 130—142
- Gunkel, H.** *Der Schreiberengel Nabû im A. T. und im Judentum* I 294—300
- Hertlein, E.** *Paul de Lagarde und die Abfassungszeit des Daniel* XIII 473 f.
- Höfler, M.** *Ebstein, Medizin im Alten Testament* IV 374—376
- Jacoby, A.** Zur Erklärung der Kerube XXII 257—265
- König, E.** Volksreligion überhaupt und speziell bei den Hebräern XVII 35—63
- Neuer Aufschluß über die Quellen der Genesis? XXI 340—359

¹ Vgl. Dieterich A 3. ² Vgl. Schwally. ³ Vgl. Ganszyniec. ⁴ Vgl. Gabirol.

⁵ Vgl. Kohler.

- Köhler, K.** Seltsame Vorstellungen und Bräuche in der biblischen und rabbinischen Literatur XIII 75—84.
— Verbot des Knochenbrechens¹ XIII 153 f.
- Münzer, F.** *Zum Jahwethron* IX 517 f.
- Nestle, Eb.** *Das Vlies des Gideon* XII 154—156
- Schwally, F.** Die biblischen Schöpfungsberichte² IX 159—175
— *Israelitische Religion* V 84
— *Grüneisen, Ahnenkultus und Urreligion Israels* IV 181—188
- Scheftelowitz, I.** Das Fisch-Symbol im Judentum und Christentum³ XIV 1—53. 321—392
— Die Leviratsche XVIII 250—256
— Der Seelen- und Unsterblichkeitsglaube im Alten Testament XIX 210—232
- Vollers, K.** Die solare Seite des alttestamentlichen Gottesbegriffs IX 176—184
- Wellhausen, J.** Zwei Rechtsriten bei den Hebräern VII 33—41
- Wigand, K.** Die altisraelitische Vorstellung von unreinen Tieren XVII 413—436
- Zillessen, A.** Der alte und der neue Exodus. Eine Studie zur israelitischen Prophetie, speziell zu Jesaja 40 ff. VI 289—304
— *Erbt, Die Purimsage in der Bibel* VI 194—198
- b. Spätere Entwicklung.
- Eisler, R.** *Der Messias „ben-Nun“ im jüdischen Folklore* XVII 336—339
— *Mutter Erde bei den Juden*⁴ XVIII 596 f.
— *Die französische Ausgabe des Buches Sohar* XVII 339—341
- Förster, M.** Adams Erschaffung und Namengebung. Ein lateinisches Fragment des s. g. slawischen Henoch⁵ XI 477—529
- Ganschnietz, R.** *Zu Tosefta Aboda zara 2, 6* XVII 344 f.
- Guggenheim Lazarus, Die Ethik des Judentums II 362—371**
- Holtzmann, O.** Religionsgeschichtliches aus den Monumenta Judaica X 485—509
— Literatur des Judentums XIX 383—400. XXV 295—331
- Horodetzky, S. A.** *Der Zaddik* XVI 145—159
— *Zwei Richtungen im Judentum* XV 99—136
- Jacoby, A.** *Der angebliche Eselskult der Juden und Christen* XXV 265—282
- Kahle, B.** *Zu Adams Erschaffung (Archiv XI 477 ff.)*⁶ XII 578
- Knaack, G.** *Hiller v. Gaertringen, Bleirolle mit 80. Psalm* III 94 f.
- Marmorstein, A.** *Legendenmotive in der rabbinischen Literatur* XVI 160—175. XVII 132—138
— *Der Ritus des Küssens bei den Juden* XV 318—320
— *Die Leberschau in talmudischer Zeit* XV 320
— *Die Zahl der Frommen* XV 320
— *Eine Parodie* XXI 502—504
- Perles, F.** Die religionsgeschichtliche Erforschung der talmudischen Literatur XVI 580—597
- Scheftelowitz, I.** *Mystische Meineidzeremonien bei den Juden?*⁷ XVII 673—675
- Treitel, L.** *Das Judentum als geistige Weltreligion, wie es als solche Eingang in die Kulturwelt Roms gefunden* XXV 218—220
- v. Waldberg, M.** *Arbeiten über Ahaser* IX 537 f.
- Wünsch, R.** *Zu Förster, Adams Erschaffung*⁸ XII 160
5. CHRISTENTUM.
- a. Urchristentum.
- Bultmann, R.** *Urchristliche Religion* XXIV 83—164
- Deissmann, A.** Das angebliche Evangelien-Fragment von Kairo VII 387—392
— *Wellhausen, Das Evangelium Marci* VII 277
- Dieterich, A.** *Ebstein, Medizin im N. T. und Talmud* VII 536
— *Gunkel, Zum relig. Verständnis d. N. T.* VII 278 f.
- Eisler, R.** *Zum Ursprung der altchristlichen Fischer- und Fischsymbolik*⁹ XVI 300—306. XVII 665 f.
- Gressmann, H.** Die Sage von der Taufe Jesu und die vorderorientalische Taubengöttin XX 1—40. 323—359

¹ Vgl. Gldziher. ² Vgl. Boehmer. ³ Vgl. Eisler E 5a. Höfler A 4. Lorenz A 4. Spiegelberg D. ⁴ Vgl. Dieterich A 3. ⁵ Vgl. Kahle. Wünsch. ⁶ Vgl. Förster. ⁷ Vgl. Hellwig A 4. ⁸ Vgl. Förster. ⁹ Vgl. Scheftelowitz E 4a.

- Harrie, I.** Die Anbetung der Hirten XXIII 369—382
- Hoffmann-Krayer, E.** *Zur Binde- und Lösegewalt des Petrus* VIII 558 f.
- Holtzmann, H.** Sakramentliches im Neuen Testamente VII 58—69
— Die Marcus-Kontroverse in ihrer heutigen Gestalt X 18—40. 161—200
— Höllenfahrt im Neuen Testament XI 285—297
— Zur neuesten Literatur über neutestamentliche Probleme XII 382—408. XV 513—529 XVI 307
- Jong, K. H. E. de.** *Joh. 9, 2 und die Seelenwanderung* VII 518 f.
- Jülicher, A.** Die geistlichen Ehen in der alten Kirche VII 373—386
- Köhler, W.** Die Schlüssel des Petrus (Versuch einer religionsgeschichtlichen Erklärung von Matth. 16, 18, 19) VIII 214—243
- Krüger, G.** *Weinelt, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter* II 371—380
- Lipsius, F.** *Kalthoff, Christusproblem* VI 281—288
- Niebergall, F.** *Pfleiderer, Das Christusbild* VII 277 f.
- Skutsch, F.** Ein neuer Zeuge der altchristlichen Liturgie XIII 291—305
- Waser, O.** *Altchristliches* XVII 350—352. 660—665
- Weiß, J.** Das Problem der Entstehung des Christentums XVI 423—515
— Neues Testament XVII 296—350
- Wetter, G. P.** Das älteste hellenistische Christentum nach der Apostelgeschichte XXI 397—429
- b. Spätere Entwicklung.
- Abt, A.** *Zu Athanasius* XII 412
- Becker, A.** *Zur Herkunft des Pirminius (zu Arch. XX 108 ff.)*¹ XXIII 160
- Boll, F.** *Todsünden*² XIII 632—634
— *Zu Hells Abhandlung über den Ursprung des Epiphaniensfestes*³ XIX 190 f.
- Brockelmann, C.** *Ein Tieropfer in der georgischen Kirche* VIII 564—566
— *Giamil, (Nestorianische Kirche und Rom)* VI 198—200
- Conybeare, F. C.** Die jungfräuliche Kirche und die jungfräuliche Mutter. Eine Studie über den Ursprung des Mariendienstes (übers. v. O. C. Deubner) VIII 373—389. IX 73—86
- Diehl, W.** *Cohrs, Evangelische Katechismusversuche vor Luthers Enchiridion* IV 376 f.
- Dornseiff, F.** Der Märtyrer: Name und Bewertung XXII 133—153
- Ficker, G.** *Gebhardt, Acta martyrum* V 384
— *Deissmann, Ein Original-Dokument aus der Diokletianischen Christenverfolgung* VI 74 f.
- Gothein, M.** Die Todsünden⁴ X 416—484
- Großer, F.** *Ein neuer Vorschlag zur Deutung der Sator-Formel* XXIV 165—169
- Holl, K.** Die Entstehung der Bilderwand in der griechischen Kirche IX 365—384
- Janiewitsch, O.** *ΑΤΡΑ*⁵ XIII 627—630
- Kalweit** *(Theologische Literatur)* VI 260—272. 354—363
- Kroll, W.** Alte Taufgebräuche VIII B. 27—53
- Krüger, G.** *Der Fortschritt der Dogmengeschichtsschreibung* V 258—270
— *Haug, Die Frömmigkeit des Menschengeschlechtes im Lichte des Christentums* V 159—161
- Lietzmann, H.** Geschichte der christlichen Kirche XV 260—298. XX 442—468. XXI 186—205
— *(Theologische Literatur)* IX 530—533
- Niemeyer, W.** *Religiöse Wandlungen des Mittelalters im Spiegel der Baukunst* XXIII 155—158
- Nilsson, M. P.** Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes⁶ XIX 50—150
- Pagenstecher, R.** *Ein koptischer Reliquienüberzug mit Madonnendarstellung* XIX 424—433
- Pahncke, M.** Meister Eckeharts Lehre von der Geburt Gottes im Gerechten XXIII 15—24. 252—264
- Radermacher, L.** *Cyprian der Magier*⁷ XXI 233—235
- Reitzenstein, R.** *Zu Cyprian dem Magier*⁸ XX 236 f.
— *Ein christliches Zauberbuch und seine Vorlage*⁹ XXIV 176—178
- Scheibbe, M.** *Criegern, Nikolaus Rej* V 92—94
— *Schick, Wesen des Christentums* V 175 f.

¹ Vgl. Schnedier.² Vgl. Gothein.³ Vgl. Weinreich I 2 (Aion).⁴ Vgl. Boll.⁵ Vgl. Weinreich I 2 (ΑΤΡΑ).⁶ Vgl. Schneider Weber, W. I b.⁷ Vgl. Reitzenstein.⁸ Vgl. Radermacher.⁹ Vgl. Weinreich I 2 (ΑΤΡΑ).

- Schneider, F.** Über Kalendae Ianuariae und Martiae im Mittelalter¹ XX 82—134. 360—410
- Stammler, W.** Studien zur Geschichte der Mystik in Norddeutschland XXI 122—162
- Troeltsch, E.** Müller, *Reformkatholizismus* IV 80—83
- v. Waldberg, M.** *Vosslers Dantekommen-tar* X 562—565
- Werminghoff, A.** Neuerscheinungen zur Religions- und Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit XIV 603—639. XVIII 520—584. XIX 501—543
- Wiedemann, A.** *Bessarione, (Orient und Römische Kirche)* IV 178—181
- Wünsch, R.** *Zu Useners Weihnachtsfest* XIV 321
- *Bekanntmachung (Preisarbeit: Christi Auferstehung, Hüllen- und Himmelfahrt)* XVIII 609 f.
- c. Hagiographisches.
- Bousset, W.** Der verborgene Heilige XXI 1—17
- Brandt, S.** *Zutt, Die Legende von der hl. Ursula* VIII 317
- Deubner, L.** Hagiographisches und Verwandtes XV 299—304. XVII 675—677
- *Zu Kosmas und Damian* XI 160
- Günter, H.** Hagiographisches XIX 401—423
- Hempler, F.** *Zu Archiv XIII 339* (blutig gefärbte Gewässer)²
- Höfler, M.** St. Lucia auf germanischem Boden IX 253—261
- Radermacher, L.** St. Phokas VII 445—452
- Stückelberg, E. A.** San Lucio. Hagiographisches und Ikonographisches³ XIII 333—343
- Eine apokryphe Heilige des späten Mittelalters XVII 159—164
6. ISLAM.
- Becker, C. H.** Panislamismus VII 169—192
- Becker, C. H.** Islam VIII 129—143. XI 339—368. XV 530—602
- *Arabischer Schiffszauber*⁴ XI 157—159
- *Sven v. Hedin, Im Herzen von Asien* VII 517 f.
- Brockelmann, C.** Allah und die Götzen, der Ursprung des islamitischen Monotheismus XXI 99—121
- Deubner, L.** *Arabisches Parallelen zu „Milch und Honig“* VIII 320
- *Blutritual beim arabischen Ahnenopfer* VIII 319
- Eisler, R.** *Das Fest des „Geburtstages der Zeit“ in Nordarabien*⁵ XV 628—635
- Friedländer, I.** Zur Geschichte der Chadhirlegende⁶ XIII 92—110. XIII 154
- Goldziher, I.** Die Bedeutung der Nachmittagszeit im Islam IX 293—302
- *Dussaud, Histoire et Religion des Noçairis* IV 85—95
- *Pautz, Muhammeds Lehre von der Offenbarung* II 186—195
- Gressmann, H.** *Zu Friedländers Buch über „Die Chadhirlegende und den Alexanderroman“*⁷ XVII 667—671
- Hartmann, M.** Aus dem Religionsleben der Libyschen Wüste I 260—274
- Lidzbarski, M.** *Zur Chadhirlegende*⁸ XIV 313 f.
- Nöldeke, Th.** „Gottesfurcht“ bei den alten Arabern I 361—363
- *Parallelen zu arabischen Bräuchen* XVI 307—309
- *Zu Archiv XII 234 ff. (Chidherlegende)*⁹ XIII 474 f.
- Schwally, F.** Zur Heiligenverehrung im modernen Islam Syriens und Nordafrikas VIII 85—96
- *Die religiösen Verhältnisse in Tunis* II 252—258
- *(Islamisches)* II 282—284. V 83 f.
- Stocks, H.** *Zu Archiv XI 158* (arabischer Schiffszauber)⁹ XIII 466
- Vollers, K.** Chidher¹⁰ XII 234—284
- Weber, O.** *Landberg, Dialectes de l'Arabie* VI 274—276
- Wünsch, R.** *Sultan des thobas in Marokko* VII 274 f.

¹ Vgl. Becker, Nilsson. ² Vgl. Stückelberg. ³ Vgl. Hempler. ⁴ Vgl. Stocks.

⁵ Vgl. Weinreich (Aion) I 2. ⁶ Vgl. Friedländer I 2. ⁷ Gressmann. ⁸ Lidzbarski. ⁹ Nöldeke. ¹⁰ Vollers.

⁷ Vgl. Friedländer I 2. ⁸ Vgl. Vollers. ⁹ Vgl. Becker.

¹⁰ Vgl. Nöldeke. Friedländer.

F. HETHITER.

- Lesky, A.** Ein ritueller Scheinkampf bei den Hethitern XXIV 73—82
- Wohleb s. I 3**

G. INDER.

- Arbmann, E.** Tod und Unsterblichkeit im vedischen Glauben XXV 339—387
- Caland, W.** Indische Religion XI 127—141
- Vedische Religion XIV 497—516. XVIII 480—490. XXV 283—294
- Foy, W. A. Hillebrandt, Ritual-Litteratur. Vedische Opfer und Zauber I 111f.**
- Franke, O.** Die Ausbreitung des Buddhismus von Indien nach Turkistan und China XII 207—220
- *Fick, R., Die soziale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddhas Zeit I 191—201*
- Garbe, R.** Christliches und angeblich Christliches im Mahābhārata, mit besonderer Berücksichtigung der Entstehung des Krischnaismus XVI 516—546
- Geiger, W.** Buddhistische Kunstmythologie V 177—201
- Gray, L. H.** The Indo-Iranian Deity Apam Napāt III 18—51
- Hardy, E.** „Narrenfest“ in Altindien V 132—141
- *Bertholet, Buddhismus und Christentum VI 259f.*
- *Caland, Altindisches Zauberritual V 86—92*
- *Happel, Die religiösen und philosophischen Grundanschauungen der Inder VI 80—84*
- Hodson, T. C.** Mortuary ritual and eschatological beliefs among the Hill tribes of Assam XII 447—459
- Jacoby, A.** Zum Zerstückerungs- und Wiederbelebungswunder der indischen Fakire XVII 455—476
- Jacoby, H.** Der Jainismus XIII 615—618. XVIII 269—286
- Meyer, E. M. Müller, Rāmākrishna III 85—91**
- Müller, E.** Die Sage von Uppalavannā III 217—246
- v. Negelein, J.** Eine Quelle der indischen Seelenwanderungsvorstellung VI 320—333
- *Das Bluten der Bäume im indischen Altertum VI 246f.*
- *Pferdeschwanz als Fliegenwedel VI 247f.*
- Oldenberg, H.** Indische Religion (1903) VII 212—231
- Der indische Buddhismus XIII 578—614. XVII 607—659
- *Hardy, Indische Religionsgeschichte II 182—186*
- Pertold, O.** Der singhalesische Pilli-Zauber XVI 52—65
- Scheftelowitz, I.** Die „Dreizehn“ im Altindischen XXIII 356f.
- Schermann, L. Hillebrandt, Altindien VI 90—92**
- Siecke, E.** Der Gott Rudra im Rig-Veda I 113—151; 209—259
- Sütterlin, L.** „Mutter Erde“ im Sanskrit¹ IX 533—537
- Zachariae, Th.** Königswahl in Indien XXI 491—494

H. IRANIER.

- Gray, L. H.** The Double Nature of the Iranian Archangels VII 345—372
- *Jackson, Zoroaster IV 358—365*
- Hüsing, G.** Iran. Mondkult IV 349—357
- Jackson, A. V. W.** A Brief Note on the Amshaspands, or a Contribution to Zoroastrian Angelology I 363—366
- Justi, F.** *Lehmann, Zarathustra III 194—207. VI 249—259*
- Lehmann, Edv.** Iranische Religion XVII 226—254
- Lehmann, Edv.** Zur Charakteristik des jüngeren Avesta V 202—218
- Nöldeke, Th.** Der weiße Dēv von Māzandarān XVIII 597—600
- Smith, H. G.** The Ahuna Vairya VI 233—243
- Tiele, C. P.** Zur Frage nach dem Alter des Avesta (deutsch von Gehrich) I 337—360
- *Die Kosmogonie des Avesta und Genesis I VI 244—246*

¹ Vgl. Dieterich A 3.

I. GRIECHEN UND RÖMER.

1. ALLGEMEINES.

- Bloch, L.** *Albers, De diis in locis editis cultis apud Graecos* VI 72 f.
- Boll, F.** *Der Adler als Mystengrad* XIX 553 f.
- Bousset, W.** Zur Dämonologie der späteren Antike XVIII 134—172
- Deubner, L.** Griechische und römische Religion XX 135—204. 411—441
- Dieterich, A.** Griechische und römische Religion VIII 474—510
- Farnell, L. R.** Sociological hypotheses concerning the position of women in ancient religion VII 70—94
- Geffcken, J.** Der Bilderstreit des heidnischen Altertums XIX 286—315
- Marmorstein, A.** *Genesis oder Parentalia* XIII 630—632
- Nilsson, M. P.** Das Ei im Totenkult der Alten XI 530—546
— *Das Lexikon der griechischen und römischen Religion* XVI 621 f.
- Nock, A. D.** Eunnuchs in ancient religion XXIII 25—33
- Pfister, F. A.** *Milchhöfers Nachlaß zur antiken Religion* XVII 351—353
- Usener, H.** *Zu den Mysterienbräuchen* XIV 317 f.
- Weinreich, O.** Gesamtantike und griechische Religion XXIII 45—150
— *Zaubertexte und Defixionstafel aus Carnuntum* XXIV 178
- Weizsäcker, P.** *Pascal, Studi di antichità e mitologia* V 161—166.
- Weniger, L.** *Feralis exercitus* IX 201—247. X 61—81. 229—256
- Wünsch, R.** Griechische und römische Religion (1906—1910) XIV 517—602

2. GRIECHEN.

- Abt, A.** Bleitafeln aus Münchner Sammlungen XIV 143—158
— Ein Bruchstück einer Sarapis-Aretalogie XVIII 257—268
— *Zum Sarkophag von Hagia Triada*¹ XIII 159
- Achells, Th.** *Kalthoff, Philosophie der Griechen* VI 373—376
- Amelung, W.** *Ex-voto an Asklepios* VIII 157—160
- Bloch, L.** *Pluß, Aberglaube und Religion in Sophokles' Elektra* V 81 f.

- Böhlig, H.** *Damalis* XVII 348 f.
- Boll, F.** *Kronos—Helios*² XIX 342—346
— *Oknos* XIX 150—157
— *Akrostichische Inschrift aus Sinope* XIII 475—478
— *Endymion als Sternbild* XX 479—481
— *Griechische Gespenster* XII 149—161
- Bonhöffer, A.** *Ein heidnisches Pendant zum neutestamentlichen „Gleichnis vom Säemann“* XI 571—573
- Capelle, P.** *Elysium und Inseln der Seligen* XXV 245—264
- Clemen, C.** Herodot als Zeuge für den Mazdaismus XVI 101—121
- Deubner, L.** *ALLATA* XVI 631 f.
— *Bronzestatuetten im Opisthodom des Heraion* IX 291 f.
— *Kultdenkmäler der sog. thrakischen Reiter* VIII 319
— *Orakelvers* IX 146
— *Sarkophag aus Karthago* VIII 319
— *Cumont: Über Mysterien des Sabazius und Judaismus* X 319
— *Hadaczek, Ohrschmuck der Griechen und Etrusker* VIII 157
- Diels, H.** *Zeus* XXII 1—15
- Dieterich, R.** Die Entstehung der Tragödie XI 163—196
— *AIKA* XI 159 f.
— *Enneakrunos*³ VIII 156
— *Oùλος δνσιος* IX 147 f.
- Döhring, A.** *Kastors und Balders Tod* V 38—63. 97—104
- v. Duhn, F.** Der Sarkophag aus Hagia Triada⁴ XII 161—185. 579
— *Sarkophag aus Hagia Triada (Kreta)* VII 264—274
— *Vormykenisches Höckergrab* XI 411 f.
- Elsler, R.** Bildopfer bei Empedocles XIII 625 f.
- Farnell, L. R.** *Magic and Religion in Early Hellenic Society* XVII 17—34
- Fahz, L.** Ein neues Stück Zauberpapyrus XV 409—421
- Fimmen, D.** Zur Entstehung der Seelenwanderungslehre des Pythagoras XVII 513—523
- Friedländer, I.** Alexanders Zug nach dem Lebensquell und die Chadhirlegende⁵ XIII 161—246
- Fröhner, W.** *Göttergaben* XV 380—387
- Furtwängler, A.** *Charon. Eine altattische Malerei* VIII 191—202

¹ Vgl. v. Duhn. ² Vgl. Weber. ³ Vgl. Nöldeke E 1. Wellhausen A 3. ⁴ Vgl. Abt. ⁵ Vgl. Friedländer E 6.

- Furtwängler, A.** Zwei griechische Terrakotten X 321—332
- Gaerte, W.** Die Bedeutung des kretisch-minoischen Horns of Consecration¹ XXI 72—98
- Ganschietz (Ganszyniec), R.** *Ars magica* XVII 345 f.
— *Eulamo* XVII 343 f.
— *HPAE ATPIE* XXI 498 f.
— *Über Agathosdaimon* XXI 229—231
— *Zum Pergamenischen Zaubergerät* XVII 346 f.
- Gerhard, G. A.** Zur Legende vom Kyniker Diogenes XV 388—408. XVII 335 f.
— *IEPOΣ ΠΩΛOΣ* VII 520—523
- Gilbert, O.** Spekulation und Volksglaube in der ionischen Philosophie XIII 306—332
- Gruppe, O.** Die eiserne Schwelle und der Thorische Stein XV 359—379
- Haas, H.** Der Zug zum Monotheismus in den homerischen Epen und in den Dichtungen des Hesiod, Pindar und Aeschylus III 52—78. 153—183
- Hackl, R.** Eine neue Seelenvogeldarstellung auf korinthischem Aryballos XII 204—206
— Mumienverehrung auf einer schwarzfigurig attischen Lekythos XII 195—203
- Hamilton, G. L.** *Zu Archiv XVI 122—126* *Diebszauber, Hellenistisches Ordal*² XVIII 587
- Harrie, I.** Zeus Agamemnon in Sparta XXIII 359—369
- Harrison, J. E.** *Dike or Eurydike* XII 411
- Hepding, H.** *Μασχαιμός* XI 146
- Herzog, O.** *Zu den epidaurischen Wundergeschichten* XXIV 173
- Herzog, R.** Aus dem Asklepieion in Kos³ X 201—228. 400—415.
- Hiller v. Gaertringen, F.** Opferinschrift aus Netteia XIX 281—285
— *Eine verkannte Gottheit (Agdistis)* XXIV 169 f.
- Jacoby, A.** Ein hellenistisches Ordal⁴ XVI 122—126
— *Zu dem Diebszauber Archiv XVI 122 f.* XVIII 585—587
— *Weiteres zu dem Diebszauber Archiv XVI 122 ff.* XXI 485—491
- Ilberg, J.** Zur gynäkologischen Ethik der Griechen XIII 1—19
- Immisch, O.** *AAIBANTEΣ* XIV 449—464
- Kagarow, E.** *Form und Stil der Texte der griechischen Fluchtafeln* XXI 494—497
- Kalinka, E.** Das trojanische Königshaus (mit einem Anhang über die lokrische Buße) XXI 18—46
- Karo, G.** Altkretische Kultstätten VII 117—156
— Archäologische Funde und Forschungen VIII 511—525
— Archäologische Mitteilungen aus Griechenland XII 356—381. XVI 253—292
— Das Weihgeschenk des Alyattes VIII B. 54—65
— *Neue Funde von Knosos* VIII 144—148
— *Ausgrabungen im östlichen Kreta* VIII 148 f.
- Kazarow, G.** Die Kultdenkmäler der sog. thrakischen Reiter in Bulgarien XV 153—161
— *Deloptes* XI 409—411
— *Thrakisches* IX 287—289
— *Zum Asklepioskult bei den alten Thrakern* XI 573—575
- Kerényi, K.** *Astrologia Platonica. Zum Weltbilde des Phaidros* XXII 245—256
— Der Sprung vom Leukasfelsen. Zur Würdigung des unterirdischen Kult-raumes von Porta Maggiore in Rom XXIV 61—72
- Kern, O.** Der Robbengot Phokos X 82—87
— *Apollon Didymaios in Attaleia in Pamphylien*⁵ XIII 478 f.
— *Βουλιμων ἐξέλασις* XV 642
— *Ein vergessenes Dionysosfest in Jerusalem*⁶ XXII 198 f.
— *Inscription von Magnesia am Maian-dros* XIII 479
— *Καβριανά* XIX 551—553
— *Noch einmal Karkinos. (Zu Archiv XIX 553)* XX 236
— *Plutos in Alexandria*⁷ XXII 199 f.
— *τοῖς τετραῦ τε*⁸ XXII 362
— *Zum Sakrament der eleusinischen My-strien*⁹ XIX 433—435
- Kiock, A.** Athene Aithya XVIII 127—133
- Knaack, G.** *Hiller von Gaertringen, Die archaische Kultur der Insel Thera* I 301—303
— *Μᾶς ναὸς ἐν Ἐδέσση Μακεδονίας* VII 524
— *Weihinschrift der Göttin Ma* VIII 317

¹ Vgl. Sjövall. ² Vgl. Jacoby. ³ Vgl. Smith. ⁴ Vgl. Hamilton Jacoby hier und A 3. Weinreich. ⁵ Vgl. Wilhelm. ⁶ Vgl. Willrich. ⁷ Vgl. Weinreich (Aion). ⁸ Vgl. Schroeder. ⁹ Vgl. Körte.

- Körte, A.** Zu den eleusinischen Mysterien¹ XVIII 116—126
— *Das Land der Hyperboreer* X 152f.
— *Phrygisches* VIII 150—154
- Laum, B.** *Das Amt der Kolakreten*² XXV 213—216. 338
- Latte, K.** Schuld und Sünde in der griechischen Religion XX 254—298
— *Aphrodite in Ephesos* XVII 678f.
- Lehmann-Hartleben, K.** Athena als Geburtsgöttin³ XXIV 19—28
- Maaß, E.** Bomos und Verwandtes⁴ XXIII 221—228
- Malten, L.** Altorphische Demeter-Sage XII 417—446
— Der Raub der Kore XII 285—312
- Meinhold Maaß, Griechen und Semiten** VI 363—365
- Nestle, Eb.** *Zum Tod des großen Pan*⁵ XII 156—159
- Nilsson, M. P.** Die älteste griechische Zeitrechnung, Apollo und der Orient XIV 433—448. XV 318
— Der Flammentod des Herakles auf dem Oite XXI 310—316. XXII 200
— Götter und Psychologie bei Homer XXII 363—390
— *Der Mythos von Antiochos* XVI 313f.
— *Die hyperboreischen Jungfrauen* XVI 313
— *Die „traditio per terram“ im griechischen Rechtsbrauch* XX 232—235
— *Die Verjüngung Aisons* XVI 314f.
— *Dionysos im Schiff* XI 399—402
— *Herd und Aschengrube* XVI 315
— *Lustration des Heeres* XVI 314
— *Sakrales aus Argos und Kreta* XVI 315f.
— *Totenklage und Tragödie* IX 286f.
— *Würfelorakel ἐπὶ Ἐπίρῳ* XVI 316f.
- Noch, A. D.** *A curse from Cyrene* XXIV 172f.
- Perdrizet, P.** La miraculeuse histoire de Pandare et d'Echédore, suivie de recherches sur la marque dans l'Antiquité XIV 54—129
- Persson, A. W.** Der Ursprung der eleusinischen Mysterien XXI 297—309
- Petersen, E.** Die Serapislegende XIII 47—74
- Pfuhl, E.** *Zur Geißelung der spartanischen Epheben*⁶ XIV 643—646
- Polivka, G.** Nachträge zur Polyphem-sage I 305—336. 378
- Prächter, K.** *Zur theoretischen Begründung der Theurgie im Neuplatonismus* XXV 209—213
- Preisendanz, K.** Ein Straßburger Liebeszauber XVI 547—554
— *Ein Pseudo-Moses* XIX 195f.
— *Zum großen Pariser Zauberpapyrus* XVII 37f.
— *Zum Thyiafest* XXI 231—233
- v. Protz, H.** MHTHP IX 87—94
- Radermacher, L.** *Ἀμνηνὰ κάθηνα* XI 412—414
— *Danae und der goldene Regen* XXV 216—218
— *Κεφβούκολος*⁷ XXIII 160f.
- Reinach, S.** *ἈΥΡΟΙ ΒΙΑΙΟΘΑΝΑΤΟΙ*⁸ IX 312—322
— Hippolyte X 47—60
- Reitzenstein, R.** Zwei hellenistische Hymnen VIII 167—190
— *Zur Religionspolitik der Ptolemäer* XIX 191—194
- Ricci, Seymour de.** *Zu Archiv* XII 156 (*Tod des großen Pan*)⁹ XII 579
- Ritter, C.** Platons Gedanken über Gott und das Verhältnis der Welt und des Menschen zu ihm XIX 233—272. 466—500
- Roscher, W. H.** Über den gegenwärtigen Stand der Forschung auf dem Gebiete der griechischen Mythologie und die Bedeutung des Pan I 43—90
— Über Ursprung und Bedeutung des βοῦς ἕβδομος¹⁰ VII 419—436
— *Zu den griechischen Religionsaltertümern* VI 62—69. 370
— *Rohde, Psyche* IV 83—85
- Scheibe, M.** *Harnack, Sokrates* VI 280f.
- Schmid, W.** Das Proömium der Demosthenischen Kranzrede in religionsgeschichtl. Beleuchtung XIX 273—280
— *Φοῖβος Ἀπόλλων* XXII 217—223
- Schmidt, E.** *Zu dem Zaubergesang in der Nekyia* XIII 624f.
- Schroeder, O.** Hyperboreer VIII 69—84
— *META ΤΡΙΩΝ ΤΕΤΑΡΤΟΝ ΠΙΟΝΟΝ*¹¹ XXI 47—57
- Schwendemann, K.** *Omphalos, Pythongrab und Drachenkampf* XX 481—484
- Schwenn, F.** Ares (s. Schwenn, Krieg usw.) XXII 224—244
— Der Krieg in der griechischen Religion XX 299—322. XXI 58—71. XXII 224—244

¹ Vgl. Kern. ² Vgl. Maaß. ³ Vgl. Weinreich. ⁴ Vgl. Laum. ⁵ Vgl. Ricci. Weinreich. ⁶ Vgl. Thomsen. ⁷ Vgl. Nilsson E 5b. ⁸ Vgl. Wide. ⁹ Vgl. Nestle. ¹⁰ Vgl. Stengel. ¹¹ Vgl. Kern.

- Siebourg, M.** Zwei griechische Goldtänien aus der Sammlung C. A. Niessen in Köln VIII 390—410
 — Neue Goldblättchen mit griechischen Aufschriften X 393—399
 — *Zu den Ephesia grammata* XVIII 594
- Sjövall, H.** Zur Bedeutung der altkretischen Horns of Consecration¹ XXIII 185—192
- Smith, H. P.** *Zu Archiv X 400 ff. (Asklepieion von Kos)*² XII 415
- Stengel, P.** ἈΙΔΗΣ ΚΑΤΤΟΠΩΔΟΣ VIII 203—213
 — ΣΦΑΓΙΑ XIII 85—91
 — Über Ursprung und Bedeutung des βοῦς ἔβδουος³ VII 437—444
- Sudhaus, S.** *Epikur als Beichtvater* XIV 647 f.
- Terzaghi, N.** *Die Geißelung des Hellespontos* XI 145—150
 — *Über die Unverwundbarkeit des ne-meischen Löwen* XVI 309—313
- Thomsen, Ada.** Der Trug des Prometheus XII 460—490
- Thomsen, Ant.** Orthia⁴ IX 397—416
- Troje, L.** Die Geburt des Aion, ein altes Mysterium⁵ XXII 87—116
- Waser, O.** Charon I 162—182
 — Danaos und die Danaiden II 47—63
- Weber, L.** Androgeos XXIII 34—44. 229—251
- Weber, W.** Das Kronosfest in Durostorum⁶ XIX 316—341
- Weinreich, O.** De dis ignotis quaestiones selectae XVIII 1—52
 — Hymnologica XVII 524—531
 — Nachtrag zu Lehmann-Hartleben, Athena als Geburtsgöttin XXIV 28
 — Aion in Eleusis⁷ XIX 174—190
 — Ἀντάρα⁸ XXV 224
 — Antike Himmelsbriefe X 566 f.
 — Diebszauber⁹ XXIII 348
 — Engastrimythien XIII 622 f.
 — Lykische Votivreliefs XXIV 384
 — Zum Tod des großen Pan¹⁰ XIII 467—473
- Weizsäcker, P.** *Gilbert, Griech. Götterlehre.* Roscher, *Ephialtes* IV 290—304
 — *Klement, Arion* IV 72—75
 — *Roscher, Das von der Kynanthropie handelnde Fragment des Marcellus von Side* I 201—208
- Weniger, L.** Die Seher von Olympia XVIII 53—115
 — Olympische Studien XX 41—78
 — Theophanien, altgriechische Götteradvente XXII 16—57
- Wide, S.** ἈΩΡΟΙ ΒΛΑΙΟΘΑΝΑΤΟΙ¹¹ XII 224—233
 — Chthonische und himmlische Götter X 257—268
 — Grabesspende und Totenschlange XII 221—223
- Wilhelm, A.** Ἐσθὼν θεόνομμα¹² XIV 646 f.
- Willrich, H.** *Dionysos in Jerusalem*¹³ XXIV 170—172
- Wolter, E.** *Zur Etymologie griechischer Eigennamen* I 367 f.
- Wolters, B.** Faden und Knoten als Amulett VIII B 1—22
- Wünsch, R.** Deisidaimoniaka XII 1—45
 — Ein Dankopfer an Asklepios VII 95—116
 — *Das Zauberrezept des Papyrus Holmiensis* XVI 633 f.
 — *Der Zauberer Dardanus* XIV 319 f.
 — *Die Labrys in Pantikupaion* XVI 632 f.
 — *Zur Tempelchronik von Lindos* XVI 634
- Zepf, M.** Der Gott Aion in der hellenistischen Theologie¹⁴ XXV 225—244
- Ziegler, K.** Das Proömium der Werke und Tage Hesiods XIV 393—405
 — Das Spiegelmotiv im Gorgomythos XXIV 1—18
 — Zur neuplatonischen Theologie XIII 247—269
- Ziehen, L.** Der Mysterienkult von Andania XXIV 29—60
- Zielinski, Th.** Hermes und die Hermetik VIII 321—372. IX 25—60

3. RÖMER.

- Boll, F.** Marica XIII 567—577
 — *Zu Band IX 185, 2 (Astrologisches zu Properz)* X 157 f.
- Cumont, Fr.** Iupiter summus exsuperantissimus¹⁵ IX 323—336
- Deubner, L.** Die Devotion der Decier VIII B. 66—81
 — Lupercalia XIII 481—508. XIV 305
 — Lustrum XVI 127—136
 — Römische Religion XXIII 298—317

¹ Vgl. Gärtle. ² Vgl. Herzog. ³ Vgl. Roscher. ⁴ Vgl. Pfuhl. ⁵ Vgl. Weinreich. ⁶ Vgl. Boll. Nilsson E 5 b. ⁷ Vgl. Boll, hier und E 5 b. Eisler E 6. Kern. Troje. Weber, W. Zepf. ⁸ Vgl. Reitzenstein E 5 b. Janiewitsch E 5 b. ⁹ Vgl. Jacoby. ¹⁰ Vgl. Nestle. ¹¹ Vgl. Reinach. ¹² Vgl. Kern. ¹³ Vgl. Kern. ¹⁴ Vgl. Weinreich. ¹⁵ Vgl. v. Domaszewski.

- Deubner, L.** *Mithraeum von Emerita* IX 146 f.
 — *Zum Argeer-Opfer* XIV 305 f.
 — *Verg. Aen. IV 244* VII 535
 — *Basiner, Ludii saeculares* VIII 310—314
 — *The Journal of Roman Studies* XVI 320
v. Domaszewski, A. *Der Kalender von Cypern* XII 335—337
 — *Dei certi und dei incerti* X 1—17
 — *Die Festcyclen des römischen Kalenders* X 333—344
 — *Die politische Bedeutung der Religion von Etnesa* XI 223—242
 — *Die Schutzgötter von Mainz* IX 149—158
 — *Die Jupitersäule in Mainz* IX 303—311
 — *Die Triumphstraße auf dem Marsfelde* XII 67—82
 — *Volcanalia* XX 79—81
 — *Zur Gemma Augustea* XXV 1—4
 — *Ersuperatorius*¹ XIV 313
Fowler, W. W. *A note on the controversy as to the origin of the Lares*³ IX 529 f.
Kazarow, G. *Ein Mithrasdenkmal in Bulgarien* XX 236
Latte, K. *Über eine Eigentümlichkeit der italischen Gottesvorstellung* XXIV 241—258
Niebergall, F. *Nestle, Mithrasreligion und Christentum* VII 273
- Nilsson, M. P.** *Zur Deutung der Jupitergigantensäulen* XXIII 175—184
Otto, W. *Religio und Superstitio* XII 533—554. XIV 406—422
Reltzenstein, R. *Zum Asclepius des Pseudo-Apuleius* VII 393—411
Samter, E. *Alttrömischer Regenzauber* XXI 317—339
 — *Der Ursprung des Larenkultes*² X 368—392
 — *Die Entwicklung des Terminuskultes* XVI 137—144
Skutsch-Dorff, S. *Fauor-spelsekko* VII 529—532
Soltau, W. *Die Entstehung der Romuluslegende* XII 101—125
Spiegelberg, W. *Das Isis-Mysterium bei Firmicus Maternus* XIX 194 f.
Wackernagel, J. *Dies ater* XXII 215 f.
Weinreich, O. *Ciceros Gebet an die Philosophie* XIX 504—506
Wissowa, G. *Die Anfänge des römischen Larenkultes*³ VII 42—57
 — *Interpretatio Romana. Römische Götter im Barrenlande* XIX 1—49
 — *Vestalinnenfrevel* XXII 201—214
Wohleb, L. *Die altrömische und die heithische evocatio* XXV 206—209
Wünsch, R. *Brauch der römischen Kinderstube* IX 145 f.
 — *Krähen als Dämonen bei den Römern* XIV 318

K. GERMANEN.

- Golther, W.** *Herrmann, Deutsche Mythologie* II 280—282
Jiriczek, O. L. *Mogk, Germanische Mythologie* V 274—280
Kahle, B. *Der Ragnarökmythus* VIII 431—455. IX 61—72
 — *Zum Nerthuskult* XIV 310—313
Karłowicz, J. *Germanische Elemente im slavischen Mythos und Brauch* III 184—193
- Kauffmann, Fr.** *Altgermanische Religion* VIII 114—128. XI 105—126. XV 603—627. XX 205—229
Losch, F. *Mythologische Studien im Gebiet des Baldermythus* III 358—374
Mogk, E. *Ein Nachwort zu den Menschenopfern bei den Germanen* XV 422—434
Schroeder, Edw. *Walburg, die Sibylle.* XIX 196—200

L. SLAWEN, BALTEN, UNGARN.

- Caland, W.** *Die vorchristlichen baltischen Totengebräuche* XVII 476—512
Deubner, L. *Slawisches* XVII 677 f
Hepding, H. *Litauische Religion* VII 279 f.
Kappus vgl. B 2
Kohlbach, B. *Der Mythos und Kult der Ungarn* 323—357
Krauß, F. *Der Yoga-Schlaf bei den Südslawen* I 275—294
- Meulen, R. v. d.** *Über die litauischen Vėlės* XVII 125—132
Wolter, E. *Zum Feuerkultus der Litauer* I 368
 — *Göttersteine und Steinbilder in Südrußland, Böhmen und Litauen* II 258—261
 — *Die Erdengöttin der Tschuwaschen und Litauer* II 358—361

¹ Vgl. Cumont. ² Vgl. Wissowa. ³ Vgl. Fowler. Samter.

Verzeichnis der Mitarbeiter¹

von Band I—XXV

Abt 21. 27	Deißmann 20	Ganschinetz (Ganszyniec)
Achelis IV. 1. 2. 7. 11. 27	Deubner 1 ² . 3. 8. 12. 14.	17. 18. 19. 29
Allgeier 17	15. 17. 23. 24. 27. 28. 34.	Garbe 25
Amelung 27	35 ²	Geffcken 27
Ankermann 12	Dhorme 17	Gebrich 1
Arbmann 25	Diehl 22	Geiger 25
v. Arsenjew 2	Diels 28	Gennep, van 3
	Dieterich IV. 1. 3. 8. 20.	Gerhard IV. 3. 17. 29
	27. 28	Giesebrecht 18
Bach 7	Döhning 28	Gilbert 29
Balogh 2	Döllner 8	v. Glasenapp 4
Baudissin 17. 18	v. Domaszewski 35	Goldziher 4. 18. 24
Baumgartner 18	Dornseiff 22	Golther 35
Becker, A. 2. 7. 21	v. Duhn 3. 28	Gothein 4. 22
—, C. H. 3. 23. 24		Gray 25 ³
Berkusky 14	Eckstein 8	Greßmann 18. 20. 24
Beyer 12	Eisler 3 8. 11. 19. 20. 24.	Grimme 18
Bezold 15. 17 ³	28	Groot, de 13
v. Bissing 3. 15	Eitrem 3	Großer 22
Bloch 1. 27 ²		Grünwedel 15
Böhlig 28	Fabz 28	Gruppe 4. 29
Boehmer 18	Farnell 27. 28	Günter 23
Böklen 18	Fehrle 3. 8	Guggenheim 19
Böhl 21. 27. 28. 34	Feilberg 8	Gunkel 18
Bonhöffer 28	Ficker 22	Guries 15
Bousset 3. 23. 27	Fimmen 28	Gutmann 12
Brandt 7. 23	Förster 19	
Branky 8	Fowler 3. 35	Haas 1. 4. 13. 14. 29
Braus 8	Foy 14. 25	Hackl 4. 29
Briem 15	Fränkel 15	Hahn 11
Brinton 18	Frank-Kamenetzki 15	Hallo 4
Brockelmann 17. 21. 24	Franke 13. 25	Hamilton 4. 29
Bultmann 20	Frazer 3	Happel 2. 4
	Friedländer, I. 24. 28	Hardy 1. 4. 15. 25
Caland 25. 35	— M. 18	Harrie 21. 29
Capelle 28	Frobenius 3	Harrison 29
Clemen 8. 28	Fröhner 28	Hartmann, M. 24
Conybeare 21	Furtwängler 28. 29	— R. 8
Cumont 34		Hellwig 2. 8
Curtius 8	Gabriol 18	Hempler 23
	Gaerte 29	Hepding 8. 29. 35
Dahse 18	v. Gall 15. 18	Herlein 18
Danzel 3		

¹ Die Zahlen beziehen sich auf die Spalten des vorstehenden Gesamtverzeichnisses; die hochgestellten Zahlen weisen darauf hin, daß der Name in mehreren Abteilungen einer Spalte vorkommt.

Herzog, O. 29
 — R. 29
 Heubach 4
 Hiller von Gaertringen 4.
 17. 29
 Hirzel 4
 Hodson 25
 Höfler 8. 9 18. 23
 Hoffmann-Krayer 9. 21
 Holl 22
 Holland 4
 Holtzmann, H. 4. 21
 — O. 19
 Hommel 4
 Horodetzky 20
 Hüsing 4. 17. 25

Jackson 25
 Jacobi 26
 Jacoby 4. 18. 20. 26. 29
 Janiewitsch 4. 9. 11. 22
 Jantzen 9
 Jeremias 17
 Jiriczek 35
 Ilberg 29
 Immisch 29
 Jong, de 21
 Jülicher 21
 Justi 11. 25
 Juynboll 14

Kagarow 30
 Kahle 4. 5. 9. 20. 35
 Kalinka 30
 Kalweit 5. 22
 Kappus 11. 35
 Karlowicz 35
 Karo 30
 Karsten 12
 Kauffmann 36
 Kazarow 9. 30. 35
 Kerényi 30
 Kern 30
 Kiock 30
 Kluge 9
 Knaack 9. 20. 30
 Knoop 9
 Koch-Grünberg 13
 Köhler 21
 König 18
 Körte 31
 Kohl IV
 Kohlbach 35
 Kohler, J. 11
 — K. 19
 Krause 13
 Krauß 35

Kroll 22
 Krüger 21. 22
 Landtman 5
 Lasch 5. 9. 11. 13
 Latte 31. 35
 Laufer 16
 Laun 31
 Leeuw, v. d. 5. 15
 Lehmann, C. Fr. 11
 — Edv. 5. 25. 26
 Lehmann-Hartleben 31

Lesky 25
 Lewy 9
 Lidzbarski 24
 Lietzmann 22
 Link IV
 v. Lippmann 9
 Lipsius 5. 21
 Littmann 15. 17
 Loewenthal 13
 v. Löwis of Menar 11
 Lorenz 5. 9
 Losch 5. 36
 Lublinski 5
 Lüdtke 11

Maaß 5. 31
 Malten 31
 Marmorstein 9. 20. 27
 Marett 5
 Martin 5
 Meinhof 12
 Meinhold 5. 31
 Meisinger 9
 Meißner 17
 Meltzer 9. 12
 Messerschmidt 2
 Meulen, v. d. 36
 Meyer, E. 5
 — R. M. 5. 11. 26
 Meyer-Benfey 5
 Moeller 9
 Mogk 36
 Müller 26
 Müller-Wismar 14
 Münzer 19
 Murray 14

Nagel 14
 v. Negelein 5. 9. 10. 26
 Nestle 5. 19. 31
 Niebergall 21. 35
 Niemeyer 22
 Nieuwenhuis 5
 Nilsson IV. 6. 22. 27. 31. 36
 Nock 27. 31
 Nöldeke 16. 17. 24. 26

Österreich 6
 Oldenberg 26
 Ostheide 6. 10
 Osthoff 6
 Otto 36

Pagenstecher 13. 22
 Pahncke 22
 Perdrizet 6. 31
 Perles 20
 Persson 31
 Pertold 26
 Petersen 31
 Pettazzoni 6
 Pfister 10. 27
 Pfuhl 31
 Polívka 10. 31
 Poznanski 10
 Pradel 10
 Prächter 32
 Preisendanz 32
 Preuß 6. 11. 13
 v. Prott 32

Radermacher 6. 22. 23. 32
 Rapp 6
 Rassers 14
 Raum 12
 Reinach 32
 Reitzenstein 22. 32. 36
 Reuterskiöld 6
 Ricci, Seymour de 32
 Riegler 6
 Rieß 10
 Ritter 32
 Roeder 15
 Rösiger 10
 Roscher 1. 32
 Rostowzew 10
 Runze 2

Samter 36
 Sapper 13
 Sartori 10
 Schebesta 14
 Scheibe 1. 22. 32
 Scheftelowitz 6. 19. 20. 36
 Schell 10
 Schellhas 13
 Scherman 26
 Schilling 13
 Schmid 32
 Schmidt, B. 10
 — E. 32
 Schneider 23
 Schöffel 6
 Schoppe 6. 10
 Schroeder, Edw. 36

Schroeder, O. 32
 Schwally 16. 19. 24
 Schwendemann 32
 Schwenn 32
 Schukowitz 10
 Seler 13
 Siebourg 6. 33
 Siecke 6. 26
 Sjövall 33
 Skutsch 21
 Skutsch-Dorff 36
 Smith, H. G. 26
 — H. P. 33
 Spieß 12
 Söderblom 6. 14
 Soltau 36
 Sonny 6
 Spiegelberg 15. 16. 36
 Stammler 23
 Steinthal 6
 Stengel 33
 Sternberg 12
 Stocks 10. 24
 Strauch 10
 Struck 10. 12
 Stückelberg 23
 Sudhans 6. 33
 Sütterlin 26

Terzaghi 1. 33
 Thomsen, A. 33
 — Ant. 33
 Tiele 26
 Treitel 20
 Troeltsch 33
 Troje 33

 Usener 6. 7. 10. 27

 Vetter 12
 Vierkandt 7. 11
 Vollers 16². 19. 24
 Vysoky 11

 Wackernagel 36
 v. Waldberg 20. 23
 Warneck 14
 Waser 7. 21. 33
 Weber, L. 33
 — O. 16. 17. 24
 — W. 17. 33
 Weinreich IV. 2. 7. 11. 17.
 27. 33. 36
 Weiser 11
 Weiß 21
 Weizsäcker 27. 33
 Wellhausen 7. 19

Weniger 27. 34
 Werminghoff 7. 23
 Westermann 12
 Wetter 21
 Wheeler 14
 Wide 2. 34
 Wiedemann 7. 16. 17. 23
 Wigand 19
 Wilhelm 11. 34
 Willrich 34
 Winter 12
 Wissowa 36
 Wohleb 26. 36
 Wolter 34. 36
 Wolters 34
 Wreszinski 16
 Wunsch IV. 1. 2. 7. 12.
 14. 20. 23. 24. 27. 34. 36
 Wundt, M. 7
 — W. 7

 Zachariae 12. 26
 Zepf 34
 Ziegler 34
 Ziehen 34
 Zielinski 34
 Zillessen 19
 Zimmern 17



ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

VEREINT MIT DEN
BEITRÄGEN ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT
DER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT
IN STOCKHOLM

UNTER MITWIRKUNG VON

W. CALAND · O. KERN · E. LITTMANN · E. NORDEN
K. TH. PREUSS · R. REITZENSTEIN · G. WISSOWA

HERAUSGEGEBEN VON

OTTO WEINREICH UND M. P. NILSSON
TÜBINGEN LUND

FÜNFUNDZWANZIGSTER BAND
HEFT 3/4

GEDRUCKT MIT UNTERSTÜTZUNG
DER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT
IN STOCKHOLM UND DER NOTGEMEINSCHAFT DER
DEUTSCHEN WISSENSCHAFT



VERLAG VON B. G. TEUBNER · LEIPZIG · BERLIN 1927

Ausgegeben Januar 1928

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

vereint mit den Beiträgen zur Religionswissenschaft
der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm

HERAUSG. VON OTTO WEINREICH IN TÜBINGEN UND M. P. NILSSON IN LUND

Band XXV erscheint in 2 Doppelheften im Gesamtumfange von 26 Bogen zum Preise von *RM* 18.— bei laufendem Bezug. Einzelhefte können in Zukunft nur von älteren Jahrgängen, soweit überzählig, geliefert werden. Bestellungen nehmen alle Buchhandlungen an, wie auch der Verlag von B. G. Teubner, Leipzig, Poststr. 3 (Postcheckkonto Leipzig 51272).

Seit dem XXII. Bande tritt das ARCHIV nicht nur äußerlich verändert in einer raumsparenden Druckanordnung vor die Leser, sondern innerlich bereichert um die früher selbständig erschienenen „Beiträge zur Religionswissenschaft“ der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm. Diese werden, je nach Bedarf, als eine zweite, jedoch nicht gesondert käufliche Abteilung mit dem ARCHIV verbunden werden; ihre Redaktion führt, im Auftrag der Gesellschaft, Prof. M. P. Nilsson in Lund.

Die Verfaßer erhalten von größeren Aufsätzen u. Literaturberichten 20, von kleineren Beiträgen 10 Sonderabdrücke. Manuskripte für die I. Abteilung (Archiv für Religionswissenschaft) werden nur nach vorheriger Anfrage an den Herausgeber, Prof. Dr. O. Weinreich, Tübingen, Melancthonstr. 24, Manuskripte skandinavischer Forscher für die II. Abteilung (Beiträge zur Religionswissenschaft) an deren Herausgeber, Prof. M. P. Nilsson in Lund, Rezensionsexemplare entweder an Prof. Weinreich, Tübingen, oder an die Verlagsbuchhandlung B. G. Teubner, Leipzig, Poststr. 3 erbeten. Unverlangt eingeschickte Arbeiten werden nur zurückgesandt, wenn ausreichendes Rückpostgeld beigefügt ist. Eine Verpflichtung zur Besprechung oder Rücksendung unverlangt eingesandter Bücher wird nicht übernommen.

Anzeigenpreise: Die zweigespaltene Millimeterzeile *RM* —.28, $\frac{1}{4}$ Seite *RM* 80.—, $\frac{1}{2}$ Seite *RM* 45.—, $\frac{1}{8}$ Seite *RM* 25.—. Anzeigenannahme durch B. G. Teubner, Leipzig, Poststr. 3.

Inhalt

Erste Abteilung

	Seite
Archiv für Religionswissenschaft	
I. Abhandlungen. Der Gott <i>Alóv</i> in der hellenistischen Theologie. Von M. Zepf in Karlsruhe i. B.	225
Elysium und Inseln der Seligen. Von P. Capelle in Lemgo	245
Der angebliche Eselskult der Juden und Christen. Von A. Jacoby in Luxemburg	265
II. Berichte. Vedische Religion (1915—1927). Von W. Caland in Utrecht	283
Literatur des Judentums. Von O. Holtzmann in Gießen	295
III. Mitteilungen und Hinweise. Brot im Liebeszauber. Von F. Eckstein in Freiburg i. Br.	332
Beim Schwerte schwören, ein indogermanischer Kriegerbrauch. Von I. Schefelowitz in Köln	337
Das Amt der Kolakreten. (Nachtrag.) Von B. Laum in Braunsberg, Ostpr.	338
Zur Geschichte der Ostereier. Von E. O. von Lippmann in Halle a. S.	338

Zweite Abteilung

Beiträge zur Religionswissenschaft der Religionswissenschaftl. Gesellschaft in Stockholm	
Tod und Unsterblichkeit im vedischen Glauben. Von E. Arbman in Upsala	339
Register zum vollständigen Band	388
Systematisches Verzeichnis der Mitarbeiter und ihrer Beiträge in Band 1—25 von Otto Weinreich in Tübingen	I—IV, 1—45

RICHARD HÖNIGSWALD

DIE PHILOSOPHIE DES ALTERTUMS

Problemgeschichtliche und systematische Untersuchungen

DIE GRUNDLAGEN

DER DENKPSYCHOLOGIE

Studien und Analysen

WISSENSCHAFTLICHE GRUNDFRAGEN

Philosophische Abhandlungen

in Gemeinschaft mit B. Bauch-Jena (Philosophie), J. Binder-Göttingen (Rechtswissenschaft), O. Bumke-München (Psychiatrie), E. Cassirer-Hamburg (Philosophie), H. Holtzmann-Halle a. S. (Geschichte), H. Junker-Leipzig (Sprachwissenschaft), E. Kallius-Heidelberg (Vergl. Anatomie), A. Kneser-Breslau (Mathematik), C. Schaefer-Breslau (Physik) und J. Stenzel-Kiel (Philosophie), herausgegeben von R. Hönigswald-Breslau

Zunächst liegen vor:

1. *Heft. Das Naturgesetz.* Ein Beitrag zur Philosophie der exakten Wissenschaften. Von B. Bauch.
2. *Heft. Über die Entwicklung der Begriffe des Raums und der Zeit und ihre Beziehungen zum Relativitätsprinzip.* Von J. A. Schouten.
3. *Heft. Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft.* Eine problemgeschichtl. Untersuchung über die Grundlagen des Urchristentums. Von E. Lohmeyer.
4. *Heft. Kulturbegriff und Erziehungswissenschaft.* Ein Beitrag zur Philosophie der Pädagogik. Von H. Johannsen.
5. *Heft. Vom Problem des Rhythmus.* Eine analytische Betrachtung über den Begriff der Psychologie. Von R. Hönigswald.
6. *Heft. Atomismus und Kontinuitätstheorie in der neuzeitlichen Physik.* Von E. Lohr.
7. *Heft. Die logische Struktur der Rechtsordnung.* Von W. Schönfeld.

In Vorbereitung 1927: Bommersheim, Ding und Gesetz. Koebner, Vom Begriff der geschichtlichen Aufgabe. Petzelt, Das Problem des Blinden. Rademacher, Zur logischen Grundlegung der Mathematik. Stenzel, Das Problem der Zeit bei Plotin. Ein Beitrag zur Erkenntnislehre des Neuplatonismus. — Sodann ist im Rahmen der „Wissenschaftlichen Grundfragen“ eine besondere Reihe von Abhandlungen sprachphilosophischer Richtung, Texte und Probleme, in Aussicht genommen.

LEIPZIG / B. G. TEUBNER / BERLIN

DIE PHILOSOPHIE DES ALTERTUMS

PROBLEMGESCHICHTLICHE UND SYSTEMATISCHE UNTERSUCHUNGEN

2. Auflage. [X u. 432 S.] gr. 8. 1924.

Geh. RM 14.—, geb. RM 16.—

Das vorliegende Werk ist nicht eine Geschichte der Philosophie im üblichen Sinn: weder eine Geschichte der Philosophen, noch auch eine Schilderung der aufeinanderfolgenden philosophischen Systeme. Es will vielmehr die sachliche Bedeutung der philosophischen Probleme des griechischen Altertums darstellen, zeigen, wie der Wechsel der geschichtlichen Erscheinungsformen des philosophischen Denkens von sachlichen Motiven beherrscht ist; wie andererseits die sachlichen Motive nur in jenen Erscheinungsformen zur Entfaltung kommen können. Es verknüpft also den systematischen Bestand der Philosophie und dessen Entfaltung in der Geschichte zu einer unlös-
baren Einheit.

„Die Vorzüge dieses Buches erschließen sich erst voll bei intensiver Mitarbeit des Lesers. Bei der großen Flut schöngeistiger und halbwissenschaftlicher Literatur, die über die griechische Philosophie dahingeht, ist es eine Freude, auf ein Buch hinweisen zu können, das ohne jede Konzession an moderne Bequemlichkeit und Sensationssucht nur der einen Aufgabe sich widmet, den Gehalt der griechischen mit der strengen Arbeit der gegenwärtigen Philosophie zu gegenseitiger Bestätigung in fruchtbarer Verbindung zu zeigen.“
(Gnomon.)

Inhaltsübersicht

	Seite
Vorwort	III
Einleitung	I
A. Zur Philosophie des primitiven Menschen und der kosmo- gonischen Mythen	21
B. Zur Philosophie der Griechen	51
I. Jonier und Pythagoräer	53
II. Heraklit und die Eleaten	66
III. Die jüngere Naturphilosophie	87
IV. Die Sophistik	109
V. Sokrates und Plato	123
a) Allgemeines. Sokrates	123
b) Zum Begriff der platonischen Idee	
I.	139

	Seite
c) Zum Begriff der platonischen Idee	
II.	159
Idee und Urteil. Idee und Apriorität. Plato und Kant.	
d) Zum Begriff der platonischen Idee	
III.	175
Intuition. Apriori. Hypothese. Dialektik. Idee und Wahrheit. Anamnesis. Das Gute. Psychologie. Kunst. Staat. Erziehung. Natur. Die Idee.	
VI. Die Megariker	195
Ihr Verhältnis zu Sokrates, den Sophisten und der Eleatik. Mega- rische und platonische Dialektik. „Möglichkeit“. Begriff. Zur Theorie des hypothetischen Urteils. Über ethischen Relativismus.	
VII. Kyrenaiker und Kyniker.	221
Das Prinzip der aristippischen Ethik. Kyrenaiker und Skeptiker. Natur und Sittlichkeit. Die Kyniker und der sokratisch-platonische Problemkreis.	
VIII. Die kynischen Lehren vom Urteil. Zur Grundlegung der Logik. Zur Philosophie der Stoa	243
a) Sensualismus und Identitätsfunktion. Prädikation. Geltung und Bedeutung. Zum Problem der Copula	243
b) Zum Begriff des Urteils. Über unmögliche Gegenstände. Zur Kritik der „Abstraktion“ als Theorie des Begriffs	262
c) Fortsetzung. Zur Grundlegung der Logik	287
d) Sensualismus. Nominalismus, Materialismus	320
Ihre Beziehungen zum Problem des Begriffs. Bemerkungen zu den philosophischen Prinzipien der Stoa. Die Staatslehre der Kyniker. Zum Begriff des Staates. Relativistische Logik. Abstraktion und Relationslogik.	
IX. Aristoteles	344
Abstraktionslogik und Metaphysik. Individuelles und Besonderes. Die biologische Fragestellung. Kasuistik. Der Begriff des Typus und das Klassenmotiv. Biologie und Entelechie. Die Logik der Klasse. Die Begriffe des Organismus und der Ganzheit. Empirismus und Rationalismus bei Aristoteles. Aristoteles und Plato.	
X. Eklektiker. Skepsis. Neuplatonismus	375
Die stoische Theodizee. Stoa und Skepsis. Die Logik der Skeptiker. Skepsis und Hume. Aktivität des Intellekts. Das Isostenie-Prinzip. Erkenntnistheoretische Grundfragen. Sensuale und rationale Skepsis. Skepsis und Dialektik. Neuplatonismus.	
Literaturverzeichnis	421
Sachregister	423
Namenregister	431

VOM WORT

Das Wort, so soll der Megariker Diodoros Kronos gelehrt haben, kann niemals mehrdeutig sein. „Niemand“, so etwa schildert ein alter Bericht diese Lehre, „sagt oder denkt ein mehrdeutiges. Und wenn ich es anders gemeint hatte als Du es verstandest, so erscheint meine Rede nicht sowohl mehrdeutig als vielmehr dunkel. Denn das mehrdeutige Wort ist von der Art, daß, wer es gebraucht, verschiedenes meint. Niemand aber sagt mehreres, der eines zu sagen sich bewußt ist.“ Welches nun auch die ursprüngliche Absicht dieser Sätze sein mochte, sachlich genommen kreuzen sich in ihnen wichtige Motive. Zunächst formulieren sie mit echt platonischer Schärfe den Gedanken der Eindeutigkeit jeglicher Setzung. Sodann aber verbinden sich in ihnen zwei Tendenzen, die man kurz, wenn auch etwas schematisch, als die nominalistische und die eleatische bezeichnen könnte. Jene ist gegeben in der nachdrücklichen Betonung des absoluten Auf-sich-Selbst-Bezogeneins der Worte — wenn man so den Umstand bezeichnen darf, daß das Wort nichts als eben nur sich selbst bedeutet. Man hat ein Recht, diese Auffassung eine „nominalistische“ zu nennen und auf die relativistischen Tendenzen der Megariker zurückzubeziehen. Bedeutet nämlich „Realismus“ — in dem mittelalterlichen Gebrauch dieses Ausdrucks — die Funktion des Wortes, eine Beziehung auf irgendwelchen Seinswert zu implizieren, so darf als „Nominalismus“ die Leugnung solcher Funktion bezeichnet werden. Wohl scheint ja diese Leugnung nicht vorzuliegen, wo dem Wort, wie bei Diodoros Kronos, immer noch eine naturgemäß in sich selbst bestimmte „Bedeutung“ zugeschrieben wird. Denn diese Bedeutung „ist“ eben als solche und nicht erst durch das Wort oder sie ist überhaupt keine. Doch wird man an dieser Stelle trotzdem mit gutem Recht von einer nominalistischen Tendenz sprechen dürfen. Denn die energische Abweisung des Gedankens einer Mehrdeutigkeit des Wortes entspringt hier sicherlich nicht sowohl der tiefen theoretischen Absicht einer grundsätzlichen Trennung von Bedeutung und Wort, wie sie der Einwand vorsieht; sie dient im Gegenteil, wenn nicht alle Zeichen trügen, dem Gedanken der Identifizierung von Wort und Bedeutung — mit der dialektischen Nebenabsicht einer Relativierung des Wortgebrauchs. Das Wort „bedeutet“ immer nur das, wofür es gerade gebraucht wird. Keine andere Rücksicht beschränkt seine Funktion. Es wird „eindeutig“ genannt, um es sozusagen dialektisch beweglich zu erhalten. Solche Beweglichkeit aber ist gestört, wo das Wort von vornherein mehreres bedeuten will, wo es an mehrere Bedeutungen

„geknüpft“ erscheint. In diesen Fällen droht gleichsam dem Wort eine Hegemonie der Bedeutung und sein freier Gebrauch erscheint gehemmt durch eine beschränkende Form. Ihr, dieser Norm, gegenüber nun erhebt sich die Forderung der „Eindeutigkeit“ des Wortes als ein Gebot des dialektischen Relativismus.

Allein, je energischer man gerade diese „nominalistischen“ Tendenzen der megarischen Auffassung zu Ende denkt, um so klarer wird es auch, daß sich in ihnen, trotz aller fundamentalen Gegensätzlichkeit der typischen Produkte von Nominalismus und Eleatik, ein Element, das nicht unpassend als eleatisch bezeichnet werden darf, verbirgt. Denn wie sehr man auch das „nominalistische“ Motiv in den Vordergrund gerückt und die Funktion des Wortes auf seine Eindeutigkeit oder was hier dasselbe ist, auf seinen dialektischen Gebrauch beschränkt denkt; — keine noch so dialektische Sublimierung vermag aus dem Begriff der Eindeutigkeit das Moment der Einmaligkeit und in solchem Sinne der gegenständlichen Natur aller Bedeutung zu entfernen. Der Gebrauch der Worte mag den dialektischen Zielen der Redenden gemäß immerhin wechseln, die Bedeutungen als Bedeutungen „sind“ und bleiben, was sie sind, auch wenn sie nur einem Worte, und auch diesem nur ein einziges Mal zugeordnet gewesen wären. Das Wort ergreift sie gewissermaßen und wirft sie, wenn sie seinen Zwecken gedient haben, wieder weg. Die megarische Tendenz der Beziehung des Wortes auf die Bedeutung mag „dialektisch“ sein und auf relativistische Motive zurückweisen. Die Beziehung selbst aber schließt Momente ein, die über alle megarisch-sophistische Dialektik weit hinausgreifen. Unter dem Gesichtspunkt der Tendenzen der Megariker durfte, um an oben dargelegtes anzuknüpfen, von der gegenständlichen Natur der „Bedeutung“ abgesehen werden. In der sachlichen Entfaltung ihrer Gedanken aber kommt gerade diese gegenständliche Natur zu systematisch und problemgeschichtlich wichtiger Wirksamkeit. Das Wort selbst verlöre seine dialektische Kraft, d. h. die Fähigkeit auch nur im spezifischen Sinn der megarischen Lehren „eindeutig“ zu sein, würden nicht die Bedeutungen selbst, die es ergreift, in unwandelbarem „Sein“ beharren, d. h. einem System von Bedingungen genügen, die mit vollem Recht eleatisch genannt zu werden verdienen.

*

DIE GRUNDLAGEN DER DENKPSYCHOLOGIE

STUDIEN UND ANALYSEN

2., umgearb. Aufl. [VII u. 416 S.] gr. 8. 1925. Geh. RM 16.—, geb. RM 18.—

Inhaltsübersicht

	Seite
Über das sogenannte Verlieren des Fadens. Eine analytische Erörterung	1
Ist Psychisches zählbar?	77
Über Begriff und Möglichkeit des Psychologismus	151
Über das Begriffspaar „Inhalt — Gegenstand“, „Gestalt und Bedeutung“	161
Zum Problem des geordneten Denkens	227
Über die Stellung der Psychologie im System der Wissenschaften	277
Anmerkungen. Namenregister. Sachregister	402

Die in dem vorliegenden Werke vereinigten Abhandlungen suchen unter jeweils verschiedenen Voraussetzungen die Frage der Bedeutung der Denkpsychologie für Begriff und Umfang der Psychologie überhaupt zu klären. Sie führen den Nachweis, daß sich erst an dem Problem der Denkpsychologie die Psychologie als methodisch selbständige Wissenschaft bewähren könne und daß Psychologie philosophische Prinzipienwissenschaft sei. Damit wird das Verhältnis der Psychologie zu Naturwissenschaft und Geschichte und ihre Stellung im Ganzen der wissenschaftlichen Erkenntnis bestimmt. Fragen des psychologischen Experiments, der psychischen Tatsächlichkeiten und der psychologischen Gesetzmäßigkeit werden geklärt, methodische Grundprobleme der psychiatrischen Forschung erörtert. Von dem kritisch gewonnenen Begriff der Psychologie her findet die Frage nach der Zuordnung des Psychischen zum Physischen ihre streng wissenschaftliche Erledigung. Das Problem der Psychologie verknüpft sich mit denen der Gegenständlichkeit und der Geltung. Die Studien Hönigswalds gipfeln in der Erkenntnis, daß Psychologie in ihrem eigenen Begriff den der wissenschaftlichen Philosophie selbst erfaßt. Die wesentlich veränderte Fassung der jetzt vorliegenden zweiten Auflage erreicht durchgängig eine Verschärfung der Grundbegriffe.

„Der philosophisch wie psychologisch grundlegende Wert des Werkes von Hönigswald, der dieses zugleich für beide Gebiete zu einer der entscheidendsten Erscheinungen in der gegenwärtigen Literatur macht, liegt darin, den systematischen Einheitsbezug nicht allein überhaupt erkannt, sondern an der Denkpsychologie konkret aufgewiesen und durchgeführt, und damit diese selber als eine philosophische Prinzipienwissenschaft, wie in ihrer Bedeutung für die psychologische Forschung inauguriert zu haben.“ (Bruno Bauch in der „Literarischen Wochenschrift.“)

PSYCHOLOGIE UND NATURWISSENSCHAFT

Noch einmal also: Es geht nicht an, die psychologische Generalisation der naturwissenschaftlichen ohne weiteres gleichzuachten. Wie die psychische Tatsache nicht Naturtatsache ist, so müssen Psychologie und Naturwissenschaft sich auch hinsichtlich ihrer Art, Tatsachen festzustellen, grundsätzlich unterscheiden. Mag es für die Naturwissenschaft immerhin charakteristisch sein, daß sie generalisierend verfährt; — keineswegs ist alles, was generalisierend verfährt, Naturwissenschaft. Es kommt durchwegs auf den Grund der Generalisation an. Er ist für die Naturwissenschaft der Gedanke, daß ein Mehreres und Verschiedenes sich auf die gleiche, durch ein „Gesetz“ geforderte Weise verhalte. Er ist für die Psychologie die Voraussetzung, daß zwischen einem Mehreren und Verschiedenen die Möglichkeit einer Verständigung gegeben sei, und daß erst im Hinblick auf diese Möglichkeit von einer Gleichheit ihres Verhaltens gesprochen werde. Das alles aber tritt auf die markanteste Weise in den grundsätzlichen Unterschieden des naturwissenschaftlichen und des psychologischen Experiments zutage. Manches, was sich auf sie bezieht, ward bereits in früheren Zusammenhängen scharf genug hervorgehoben. Es soll jetzt nach der einen oder anderen Richtung hin nur ergänzt und in seiner prinzipiellen Bedeutung fixiert und festgehalten werden. Weil der psychologische Versuch an die Voraussetzung geknüpft erscheint, daß sein Objekt der „Verständigung“ mit sich und anderen, daß seine Objekte der „Verständigung“ untereinander fähig seien, deshalb muß er auch der Bedingung genügen, der Einzigartigkeit seines Gegenstandes Rechnung zu tragen. Denn in dem Motiv des „Sich-Verständigens“ liegt ja beides: die Einzigartigkeit der Verständigungsmittelpunkte sowohl, als auch deren Gemeinschaftsbezug nach Ziel und Sinn der Verständigung. Varianten desselben Gedankens waren uns schon in früheren Zusammenhängen begegnet. Die Versuchsperson, so hieß es, müsse um Sinn und Absicht des Versuchs grundsätzlich „wissen“ können. Das schließt die Bedingung der „Verständigung“, und sei es auch nur mit sich selbst, notwendig in sich. Nur aus versuchstechnischen Gründen wird die Versuchsperson in manchen Fällen um die Absicht des Versuchs nicht zu wissen brauchen, vielfach auch nicht wissen sollen. Aber gerade daß dieses von Fall zu Fall besonders vermerkt werden muß, kann als Beweis für die Besonderheit der Voraussetzungen gelten, mit denen der psychologische Versuch zum Unterschied von jedem anderen zu rechnen hat. Nun ist um Sinn und Absicht des Experiments zu wissen, zunächst

Sache des Experimentators. Experimentator und Versuchsobjekt müssen darum im psychologischen Experiment ihre Rollen vertauschen können. Nicht wie zwei voneinander grundsätzlich getrennte Potenzen stehen sich darum auch „Selbstbeobachtung“ und „Fremdbeobachtung“ gegenüber, sondern nur als technisch unterschiedene Seiten einer und derselben methodologischen Aufgabe. Wohl mag man ja, wie es so oft geschieht, Fremdbeobachtung „und“ Selbstbeobachtung für die beiden methodischen Hilfsmittel der Psychologie erklären: der Sinn dieses „und“ bleibt ein eigentümlicher und prinzipieller. Es ist der Ausdruck nicht eines zufälligen Nebeneinanders, sondern eines sachlichen Ineinanders von Aufgaben, nicht einer bloßen Koordination, sondern einer eigentümlichen, jeder anderen gegenüber wohlgezeichneten systematischen Einheit von Problemen. Diese methodologische Eigentümlichkeit des psychologischen Versuchs ist schon aus früheren Feststellungen bekannt. Jetzt aber ergibt sich, wie sie aus dessen Bedingungen, d. h. aus der Natur psychologischer Aufgaben selbst folgt; also daraus, daß das Motiv der „Verständigung“ als methodisches Prinzip notwendig in den Begriff des psychologischen Versuchs mit eingeht.

DIE GESTALT

Wir dürfen nunmehr zu dem Problem der „Gestalt“ selbst zurückkehren. Sie war oben als „produzierter“ Gegenstand bezeichnet worden. Es ist jetzt Zeit, einige Folgen dieser Charakteristik zu entwickeln. Zunächst ist durch das Beiwort „produziert“ ein anderen Gegenständen gegenüber schlechthin eigentümliches Verhältnis zu dem Faktor „Ich“ angedeutet. Hier gehört eben zu dem Begriff des Gegenstandes auch die Forderung „gesetzt“ zu werden; und zwar gesetzt zu werden mit der Setzung und durch die Setzung seiner fundierenden Elemente. Hier tritt darum der Begriff des Gegenstandes in eine Beziehung funktioneller Abhängigkeit auch zu dem Begriff des „Ich“, das in solcher Setzung der fundierenden Elemente mitgedacht ist; zu dem „Ich“, ohne welches der Begriff eines Aktes dieser Setzung, ohne welches das Erlebnis des fundierenden Elementes als solchen gar nicht zu denken wäre. Die Begriffe „Gegenstand“ und „Akt“ einer — mittelbaren, nämlich durch Setzung fundierender Elemente vermittelten — Setzung fordern sich hier wechselseitig. Und deshalb muß man denn auch in der Bezogenheit der „Gestalt“ auf ein psychologisch aktuelles Ich eine konstitutive Bedingung ihrer Möglichkeit als eines Gegenstandes erblicken. Mit anderen Worten: Neben dem „Ich“, das mit Kant zu reden, „alle meine Vorstellungen“ muß „begleiten können“, ist es hier Bedingung

des Gegenstandes, daß das Ich meine Vorstellungen wirklich „begleitet“. Das ist nicht, wie man vielleicht wieder einmal glauben möchte, Psychologismus. Denn nicht dies wird behauptet, daß die Gestalt Gegenstand sei, bloß weil und sofern ich sie denke; sondern dies, daß ihre gegenständliche Bestimmtheit eine Voraussetzung von eigentümlicher Komplexion erfüllt: die nämlich, überhaupt gedacht werden zu können, und zugleich die, daß dieser Voraussetzung „ich“ in meiner zeitlichen Besonderung und Bestimmtheit genüge. Die Melodie ist „Gegenstand“, weil sie negativ gesprochen in ihrem Dasein, wie in ihrem „Sosein“ durch die bloße Tatsache erlebt zu werden, nicht erschöpfend bestimmt ist. Wohl aber muß sie, und zwar gerade um ihrer gegenständlichen Bestimmtheit willen, auch erlebt werden. Es gehört zu dem Begriff jedes anderen Gegenstandes zu „sein“, auch wenn niemand von ihm Kenntnis nimmt; es gehört zu dem Begriff der Melodie, daß zu ihrem Sein auch das Erlebtwerden gehört. Die Tatsache dieses Erlebtwerdens schafft nicht die Norm, vermöge deren eine Folge von Tönen „Melodie“ heißt; — wohl aber ist diese Norm nur Norm, sofern das, was ihr gemäß ist, und damit sie selbst, auch erlebt wird. Nicht die Feststellung einer Tatsache wird hier mit Geltung und Geltungsanspruch verwechselt, sondern die „Geltung“ selbst ist, darin dem Gegenstand „Wert“ gleichend, an die Tatsache ihrer eigenen Erfüllung geknüpft. Man kennt die Erwägung, ob denn die „Dinge“ da wären, auch wenn alle Wesen, die von ihnen Kenntnis zu nehmen vermögen, für immer ausstürben. Die Frage ist, im Hinblick auf den Begriff des Gegenstandes überhaupt, bedingungslos zu bejahen. Heißt doch geradezu Gegenstand sein unabhängig sein von jeglicher Denktatsache. Diese Unabhängigkeit ist Unabhängigkeit der Geltung, und eben darum selbst wieder der Bedingung unterworfen, denkbar zu sein. „Denkbarkeit“ bedeutet hier soviel, wie die Unabhängigkeit eines Denkproduktes von der — zeitlich bestimmten — Tatsache, gedacht zu werden, bzw. gedacht worden zu sein. Für Gegenstände wie „Melodie“ aber gesellt sich diesen Bestimmungen eine neue und bemerkenswerte Schattierung hinzu. Die Melodie als Gegenstand „ist“, nur sofern sie psychologisch realisiert gedacht wird. Zu ihrer „Geltung“ als Gegenstand gehört die Tatsache ihres Vollzugs. Sie muß eben, um zu sein, „produziert“ werden. In die gegenständliche, wenn man will: in die kategorische Bestimmtheit der Melodie geht also ihr spezifisch psychologischer Sinn mit ein; aber nicht, um sie psychologistisch umzubiegen, sondern um in jener kategorialen Bestimmtheit aufzugehen.

WISSENSCHAFTLICHE GRUNDFRAGEN

PHILOSOPHISCHE ABHANDLUNGEN

Die „Wissenschaftlichen Grundfragen“ dienen sowohl der philosophischen Forschung wie der wissenschaftlichen Arbeit der Einzeldisziplinen. Die in zwangloser Folge erscheinenden Abhandlungen werden in strenger Wissenschaftlichkeit Fragen erörtern, die die Einzelwissenschaft stellen muß, die sie aber ohne methodische Besinnung auf ihre eigenen Grundfragen, also ohne wissenschaftliche Philosophie, nicht zu lösen vermag; andererseits Fragen, die der philosophischen Forschung aufgegeben sind, wo sie ihrem Begriff gemäß das Verfahren der Einzelwissenschaften untersucht.

DAS NATURGESETZ. Ein Beitrag zur Philosophie der exakten Wissenschaften. Von Prof. Dr. B. Bauch. 1. Heft. Geh. RM 3.20

Ist für die Naturforschung die Naturgesetzlichkeit auf der einen Seite ebenso logische Voraussetzung, wie auf der anderen Seite Ziel wissenschaftlicher Erkenntnis, für die Philosophie eben darum ein ungemein bedeutungsvolles wissenschaftstheoretisches Problem, so kommt es der philosophischen Untersuchung darauf an, die Struktur des Naturgesetzes aufzudecken, um zu verstehen, welche Bedeutung diese für die Begreiflichkeit der Natur als Voraussetzung der Naturwissenschaft hat.

Darstellungsprobe

KONVERGENZ UND DIVERGENZ DER BESONDERHEITEN

Um nun gerade die inhaltliche Charakteristik des Naturgesetzes als speziellen Begriffscharakter zu gewinnen, müssen wir anknüpfen an das, was wir die Konkreszenz des Begriffs genannt hatten. In ihr erschloß sich sein funktionaler Charakter als Möglichkeitsbedingung des Besonderen und in dem Charakter der Bedingung wurde auch am Begriff deutlich, was wir als den hypothetischen Charakter des Naturgesetzes bereits bezeichnet hatten. Der Begriff als Möglichkeitsbedingung des Besonderen ist auch das Gesetz des Besonderen. Gerade darin liegt sein objektiv-funktionaler Charakter als gesetzlicher Zuordnung im Gegensatz gegen alle Subjektivität. Wenn nun auch der Begriff, ja gerade weil der Begriff konkreszent, allgemein Bedingung der Möglichkeit des Besonderen ist, darum müssen alle Besonderheiten, um eben Besonderheiten seiner funktionalen Gesetzlichkeit zu sein, im Verhältnis zueinander divergieren. Diese Divergenz ist es, die sich auch als notwendige Differenz zwischen ihnen auftut, so daß sie sich nun im eigentlichen und ursprünglichen Sinne auch als Besonderheiten darstellen,

als etwas Konkretes, das durch die Konkreszenz des Begriffs notwendig bestimmt wird. Wie das Konkrete nicht mit dem konkreten Begriff zusammenfallen kann, von dem es bestimmt wird, und gerade darum, weil es von ihm bestimmt wird, so können die konkreten Besonderheiten auch nicht miteinander zusammenfallen. Auf Grund ihrer Divergenz kann von einer Koinzidenz zwischen ihnen untereinander ebensowenig die Rede sein, wie zwischen ihnen und dem Begriff. Aber so wahr es keinen allgemeinen Begriff gibt, der nicht allgemeiner Begriff von Besonderem wäre, und kein Besonderes, das nicht Besonderes einer begrifflichen Allgemeinheit wäre, so wahr müssen die gegeneinander divergierenden Besonderheiten auch miteinander in Beziehung auf den Begriff konvergieren. Der Unterschied und das Verhältnis dieser Konvergenz und jener Divergenz ist es nun, was inhaltlich das Naturgesetz im Verhältnis zum Begriff und die Art, in der das Naturgesetz selbst Begriff ist, erst voll bestimmt. Es ist, um das zu verstehen, auch von vornherein zu beachten, daß es der Begriff ist, der die Besonderheiten und, weil sie sowohl konvergieren wie divergieren, auch ihre Konvergenz wie ihre Divergenz bestimmt, und daß es dieselben Besonderheiten sind, die sowohl konvergieren wie divergieren, daß sie sich aber in ihrer Konvergenz anders darstellen als in ihrer Divergenz und daß doch beides vom Gesetz des Begriffs bedingt ist. Insofern nun die Allgemeinheit des Begriffs die Konvergenz bestimmt, macht der Begriff die Besonderheiten zu Fällen einer zweiten Allgemeinheit, und diese zweite Allgemeinheit ist das Naturgesetz. In diesem Sinne kann man das Naturgesetz selbst eben als allgemeinen Gattungsbegriff ansprechen, ohne daß man umgekehrt ohne weiteres den Begriff als Naturgesetz ansprechen darf. Aber das Naturgesetz ist im Begriffe selbst gegründet, und es liegt im Wesen des Begriffs als funktionaler Ordnung und Bedingung, das Naturgesetz zu gründen. In diesem Sinne kann man, einen Gedanken Kants genauer präzisierend, sagen: Es ist der Begriff, der der Natur das Gesetz gibt. Darauf aber, daß der Begriff die Besonderheiten nicht allein in ihrer Konvergenz, sondern auch in ihrer Divergenz bestimmt, während das Naturgesetz nur ihre Konvergenz bestimmt, beruht es, daß wir — und hier findet diese Erklärung erst ihren eigentlichen Grund — das Naturgesetz als eine Sphäre innerhalb der Sphäre des Begriffs, als einen Ausschnitt des Begriffs oder als speziellen Begriffscharakter erklären konnten. Dieser spezielle Begriffscharakter empfängt also durch den Begriff selber eben seinen Charakter als eines funktionalen. Es bedingt als zweite Allgemeinheit, die in der Allgemeinheit des Begriffes selbst be-

dingt liegt und von deren Sphäre in ihrer eigenen Sphäre umfaßt wird, die Besonderheiten als seine Fälle. Fälle des Naturgesetzes nun sind diese gerade insofern, als sie miteinander auf den Begriff konvergieren. Insofern sind sie wiederholbare Einzelheiten, während die Besonderheiten, insofern sie divergieren, unwiederholbar und als solche Besonderheiten im eigentlichen Sinne sind. So erklärt es weiter auch das Verhältnis und der Unterschied von Konvergenz und Divergenz in seiner vollen inhaltlichen Bedeutung, warum die Einzelheit oder der einzelne Fall ebenso ein Ausschnitt aus der eigentlichen Besonderheit ist, wie die naturgesetzliche Allgemeinheit ein Ausschnitt aus der begrifflichen Allgemeinheit ist, die darum ebenso an Umfang wie an Inhalt reicher ist als jene. Endlich auch erhält es seine letzte Aufklärung, in welchem Umfang die Forderung der naturwissenschaftlichen Gesetzeserklärung in der Forderung, eine Sache aus ihrem Begriffe zu verstehen, sich gründet, ohne sich aber mit dieser zu decken. Denn der Begriff umfaßt die Allheit der Bedingungen der Besonderheit, das Naturgesetz die Allheit der Bedingungen der Einzelheit. Im Naturgesetze der Fallerscheinungen liegt nicht die Allheit ihrer Bedingungen, sondern ein Ausschnitt, in den z. B. Luftwiderstand, Reibung usw. nicht miteinbezogen sind, wie im Naturgesetze der Gravitation nur ein Ausschnitt aus der Totalität der durch den Begriff der Gravitation umfaßten Bedingungen vorliegt, weil es sich immer nur auf zwei Massen, nicht auf die Allheit der gravitierenden Massen bezieht, was schon aus dem Ringen mit dem sogenannten Drei-Körper-Problem deutlich werden kann.

*

*ÜBER DIE ENTWICKLUNG DER BEGRIFFE DES
RAUMS UND DER ZEIT UND IHRE BEZIEHUN-
GEN ZUM RELATIVITÄTSPRINZIP.* Von Prof. Dr.
J. A. Schouten. 2. Heft. Geh. RM 2.40

Schoutens Schrift gibt eine Darstellung der allgemeinen Gedanken, die dem Relativitätsprinzip zu Grunde liegen. Über diese Feststellung des Tatsächlichen hinaus führt der Nachweis, wie das Relativitätsprinzip nicht eine vereinzelt auftauchende Modeerscheinung ist, sondern die notwendige Folge einer sich durch Jahrhunderte — seit Euklid — hinziehenden Entwicklung. Durch denkbar durchsichtige Formulierung des Problems vermag Schouten es auch dem nicht-fachmännischen Gebildeten näherzubringen.

Darstellungsprobe

EINE SPUKGESCHICHTE

Saturn sieht, wie der Ring sich dreht und sagt: der Ring dreht sich, infolgedessen müssen Zentrifugalkräfte auftreten, die den Ring ausdehnen und denselben von mir entfernen. Der Ring sieht aber, wie Saturn sich dreht und sagt: Saturn dreht sich, infolgedessen müssen Zentrifugalkräfte auftreten, die eine Drehung des Äquators und eine Abplattung an den Polen hervorrufen werden, so daß Saturn sich mir nähern muß. Das Experiment kann nun leicht entscheiden, ob Saturn recht hat oder der Ring, oder beide in gewissem Maße. Stellte sich nun aber z. B. heraus, daß Saturn recht hat, so erklärt die Newtonsche Mechanik dies, indem sie sagt, Saturn sei in Ruhe in bezug auf den absoluten Raum. Als Ursache eines materiellen Effektes tritt also hier die Wechselwirkung zwischen Saturn und dem absoluten Raum auf, d. h. von dem absoluten Raum wird hier gefordert, daß er die Fähigkeit haben soll, eine materielle Wirkung auszuüben.

Wie sonderbar das ist, möge folgende kleine Geschichte beleuchten. Ein Reisender kommt in ein Dorf und wird von den Einwohnern im Gemeindehaus freundlich empfangen. Sobald er aber die Schwelle überschreitet, wird er plötzlich von hinten angestoßen. Er wendet sich um und sieht niemanden, bemerkt aber, daß Hut, Stock und Überzieher ihm von unsichtbarer Hand abgenommen und an einem entsprechenden Ort deponiert werden. Die Hüte usw. der übrigen Anwesenden folgen demselben mysteriösen Weg, Stühle, Tische, Erfrischungen und alles Erwünschte kommen zur rechten Zeit herangeflogen und stellen sich ohne irgendeine sichtbare Ursache an den richtigen Fleck. Obwohl alles in der größten Ordnung und in der angenehmsten Weise zugeht, fängt es dem Reisenden an zu gruseln, und er wendet sich an einen seiner Gastherren um eine Erklärung. In der natürlichsten Weise wird ihm da mitgeteilt, daß die Begriffe der Ordnung und der Regelmäßigkeit sich hier in so ausgezeichnete Weise verdient machen. Diese Begriffe, wird ihm dann erklärt, können weder gesehen, noch gefühlt, noch gegriffen, noch gewogen werden, und sie äußern sich nur durch ihre guten Sorgen für einen richtigen Lauf der Dinge. Der Reisende wird mit dieser „Erklärung“ wohl nicht zufriedengestellt sein und bei seiner Heimkehr erzählen, daß in dem Gemeindehaus ein Geisterspuk sein Wesen treibe; ein freundlicher, wohlwollender, ja sogar nützlicher Spuk, aber immerhin ein Spuk. Nun spielen der absolute Raum und die absolute Zeit in der klassischen Mechanik, die übrigens jeder Wahrnehmung unzu-

gänglich sind und nur zur richtigen Zeit hervortreten, um einen ordentlichen Aufbau der Theorie zu ermöglichen genau dieselbe Rolle wie die Begriffe der Ordnung und der Regelmäßigkeit in dem Gemeindehaus. M. a. W.: in der klassischen Mechanik spukt es.

*

VOM BEGRIFF DER RELIGIÖSEN GEMEINSCHAFT.

Eine problemgeschichtliche Untersuchung über die Grundlagen des Urchristentums. Von Prof. D. Dr. E. Lohmeyer. 3. Heft. Geh. RM 4.—

Die Arbeit verfolgt das Ziel, an der Hand des konkreten Tatbestandes der urchristlichen Gemeinschaft Sinn und Recht des Begriffes der religiösen Gemeinschaft überhaupt darzulegen. Sie versucht deshalb, den Ort aufzuzeigen, an dem Gemeinschaft in einer kritischen Theorie des Glaubens zu stehen habe, und die Beziehungen klarzustellen, die sie mit dem Problem des religiösen Gegenstandes verbinden. In solcher systematisch-historischen Orientierung will sie zugleich versuchen, das Problem der inneren Einheit der urchristlichen Religion seiner Lösung näherzubringen.

Darstellungsprobe

SEELE UND INDIVIDUALITÄT

Die antike Welt erscheint in jeder ihrer Formen als das Reich der in sich gerundeten Menschen, die, wie immer sie sich betätigen, ein gegenständlich erfülltes Maß in sich tragen und deshalb in aller Besonderung immer gleichgeartet zu sein scheinen. Sie ist auf dem Begriff der Einzigkeit, und das heißt hier, der Gegenständlichkeit der Individualität gegründet und entfaltet sich darum zu einem geschlossenen Reiche gleichen Maßes und gleicher Art. Das Christentum ist demgegenüber im eminenten Sinne das Reich der Persönlichkeiten, das Reich derer, die durch nichts als ihre Individualität bestimmt sind, oft auch das Reich der Abgründigen und Abseitigen. Es ist nicht zufällig, daß seine Geschichte auf der einen Seite die größten Gestalten seelenvoller Geschlossenheit aufweist, die in der inneren Ausgeglichenheit ihrer Haltung an die maßvolle Besonnenheit antiker Gestalten erinnern und doch von ihr durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt sind — es wäre etwa an Jesus oder Franz von Assisi zu erinnern —, daß auf der anderen Seite die gleiche Geschichte etwa in Paulus, Augustin, auch in Luther die größten Beispiele stark ausgeprägter Persönlichkeiten zeigen, die, allen

Maßes spottend, „wie ein ungebändigtes Naturelement“ durch die Geschichte ihrer Zeit ziehen. Wie die Erscheinung solcher bis dahin unerhörter „Persönlichkeit“ durch den Begriff der gläubigen Bestimmtheit möglich geworden ist, so ist das Beisammen einer in geschichtlichen Gestalten verkörperten Genialität der „Seele“ und Genialität der „Persönlichkeit“ gleichsam ein Widerschein des im Glauben gestellten Problems von dem Verhältnis der Seele zur Individualität. Der Glaube setzt religiös die Gleichartigkeit der Seele, die an dem setzungsfremden System der Geschichte und des Lebens sich zu bewähren hat. So ist die Gefahr gegeben, daß die geforderte Einheit von Seele und Individualität, die nur auf der Sonderung beider Lebenssphären ruht, geschichtlich in eine Spannung beider Momente sich verwandele. Diese Spannung treibt das Einzelich zur Norm der Seele und wirft es wiederum aus der religiösen, an keiner Bestimmtheit sich normierenden „Vollendung“ der Seele zurück auf die geschichtliche Unvollendbarkeit und Unabgeschlossenheit des Ichs. Denn das Vollendete in Gott ist das Unvollendbare in der Geschichte. Die Individualität ist wohl das einzige Mittel, an dem und durch das sich die Seele entfaltet; aber sie steht zu dieser nur in dem Prozesse einer unendlichen Annäherung, und die Gesetzlichkeit solcher Annäherung ist das Rätsel, das erst im Tode oder „am Ende der Tage“ sich löst.

*

KULTURBEGRIFF UND ERZIEHUNGSWISSENSCHAFT. Ein Beitrag zur Philosophie der Pädagogik. Von Privatdozent Dr. H. Johannsen. 4. Heft. Geh. RM 3.—

Dieser „Beitrag zur Philosophie der Pädagogik“ will den tieferen Zusammenhang von Philosophie und Pädagogik in das wissenschaftliche Bewußtsein heben. Gegenüber einer konsequenten, Empirismus und Positivismus ergebenden Pädagogik wird nachdrücklichst der Sinngehalt der Erziehung zur Geltung gebracht. Der Bildungswert selbst wird abschließend zu einigen anderen Werten in systematische Beziehung gesetzt und so eine richtige Einordnung der Pädagogik in das System der Wissenschaften ermöglicht.

Darstellungsprobe

LEHRGUT UND BILDUNGSGUT

1. Unter Bildungsgehalt soll der durch Bildungswert konstituierte Wertgehalt eines Bildungsgutes verstanden werden.
2. Bildungsgut ist demzufolge durch Bildungsgehalt erfülltes Kulturgut, Lehrgut.

Das durch Bildungsgehalt ausgezeichnete Kulturgut ist nun weiter nur für diejenigen jugendlichen Menschen bedeutsam, deren seelische Struktur dieses Kulturgut in seinem Bildungsgehalt, d. h. eben auf Grund seiner Bildungswertbezogenheit und damit aus dieser heraus, d. h. als Bildungsgut spontan und neu aus sich herauszustellen vermag. Bildungsgehalt haben, heißt durch Bildungswert bedingten Wertgehalt für eben Bildung haben. Bildungsgut sein bedeutet wertvolles Lehrgut sein für seelische, d. h. menschlich bedeutsame Formung und Gestaltung. In bezug auf das Verhältnis von Kulturgut und Bildungsgut könnte man abschließend die hier vorliegende beiderseitige Verflechtung und Verschränkung kurz folgendermaßen formulieren: Kulturgut ist nicht ohne weiteres schon mögliches Bildungsgut, sondern Bildungsgut ist stets bildungswertbezogenes Kulturgut. Die Bildungswertbezogenheit ist demnach das Kriterium der Auslese der Bildungsgüter aus den Kulturgütern, also Lehrgütern. Und diese Auslese erfolgt weiterhin nach Maßgabe der Bedeutung für die geistige Formung der Individuen. „Die Auslese der Bildungsgüter aus den Kultur-, Lehrgütern überhaupt, kritisch bedingt durch Bildungswertbezogenheit, erfolgt zugleich auch nach Maßgabe ihrer Bedeutung für die geistige Entwicklung des werdenden Subjekts.“ Der Bildungsgehalt des Kultur-, also Lehrgutes seinerseits bedeutet nunmehr die systematische Einordnung des Kulturgutes in einen Sinnzusammenhang wie in eine Lebenstotalität. Erst die Synthese von jenem und dieser ist die Voraussetzung dafür, daß das Lehrgut als Bildungsgut erlebbar sein und verstanden werden muß.

Auf Erlebbarkeit und Verständnis beruht darum die Gemeinschaft des Wissens, die zugleich aus Bildungswertbeziehung sich verstehende Bildungsgemeinschaft sein will. Stellt sich in solcher Perspektive dem kritischen Blick das Problem einer Gemeinschaft des Wissens dar, so sind in eben diesem Problembestand auf eigenartige Weise kultur- wie erziehungs- und unterrichtstheoretische Fäden aufs innigste miteinander verschlungen. Die inhaltliche Einheit des Bildungsgutes muß als in harmonischer Wechselwirkung stehend gedacht werden können mit einer Einheit, deren Konstituentien nur aus den Momenten einer Kultur-, Erziehungs- wie Wissensgemeinschaft zu ergründen sind. Erst auf Grund der pädagogisch bedeutsamen Beziehung dieser Gemeinschaftsformen ist die geistige Entwicklung des Zöglings kritisch hinreichend gerechtfertigt und bedingt. Das Problem der Wissensgemeinschaft stellt sich dem kritischen Beobachter eben dar als eine Relation von Relatio-

nen, als ein System von Systemen, kurzum, als ein Systembezug eigener Art. Wissensgemeinschaft als eine aus Bildungswertbeziehung sich begreifende Bildungsgemeinschaft repräsentiert das didaktische Korrelat jener im reinen Kulturbegriff inhaltlich gesetzten objektiven Einheit des Systems der Werte.

*

VOM PROBLEM DES RHYTHMUS. Eine analytische Betrachtung über den Begriff der Psychologie. Von Prof. Dr. R. Hönigswald. 5. Heft. Geh. RM 4.80

Die Arbeit handelt von dem Problem des Rhythmus, d. h. sie untersucht das Gefüge des Zusammenhangs, der im Rhythmus vorliegt. Zugleich aber sucht sie den weitausgreifenden sprachwissenschaftlichen, ästhetischen und pädagogischen Aufgaben, die sich an den Begriff des Rhythmus knüpfen, scharfe Umrisse und wohldefinierte Grundlagen zu geben.

Darstellungsprobe

„LEERE“ ZEIT UND WISSEN

Zwar kennzeichnet gelegentlich auch die Sprache des Alltags eine erlebte Zeit als „leer“. Langeweile und Erwartung, das dämmernde, zögernde oder versonnene „Vor-sich-Hinbrüten“ mögen die Anlässe dazu sein. Allein, schon diese Fülle der Formen, in denen das Erlebnis der „leeren“ Zeit auftritt, gibt zu denken. Die erlebte Zeit ist nicht „leer“, so gewiß es das Erlebnis der leeren Zeit selbst nicht ist. Die erlebnismäßig „leere“ Zeit erweist sich der „erfüllten“ gegenüber nur anders gegliedert. Auch sie ist Ganzheit, gleich der „erfüllten“ Zeit. Aber sie ist Ganzheit von anders geartetem Gefüge. Denn auch die erlebnismäßig „leere“ Zeit hat, genau so wie die „erfüllte“, ihren eigentümlichen „Inhalt“. Kennzeichnet sich diese durch ein Wissen um Ereignisse, so ist für jene ein Wissen um das Fehlen von Ereignissen charakteristisch. Und dieses letztgenannte Wissen ist, worüber schon die Mannigfaltigkeit der dabei in Betracht zu ziehenden Kriterien belehrt, von sehr positiver Bestimmtheit. Wissen aber ist allemal notwendiges Korrelat und spezifische Bedingung der Bestimmtheit des Gewußten. Es selbst spiegelt die Gliederungsbestimmtheit des Gewußten wieder. Denn auch Gliederung und zu Gliederndes verhalten sich zueinander nicht wie Hohlgefäß und Inhalt. Nicht so liegen daher die Dinge, daß das gliedernde Wissen zu einem passiv gegebenen ungegliederten Inhalt summativ hinzukommt; auch nicht so, daß eine gegliederte Mannigfaltigkeit von dem an sich gliederungslosen Wissen gleichsam ergriffen und fest-

gehalten wird; vielmehr sind Gliederung und Inhalt, Gliederung und Gegliedertes, miteinander verknüpft, wie „Organ und Funktion“ — voneinander innerhalb des Gegliedertseins selbst, freilich auch nur in diesem, unterschieden und eben darum auch wieder unaufhebbar aufeinander bezogen. Die Gliederung „bemächtigt sich“ des Inhalts, weil „Inhalt-Sein“ bereits „Gliederung-Sein“ bedeutet, gleichwie „Wissen“ immer schon „Wissen um etwas“, wie „Etwas“ stets „Wißbarkeit“ einschließt.

*

*ATOMISMUS UND KONTINUITÄTSTHEORIE IN
DER NEUZEITLICHEN PHYSIK.* Von Prof. Dr. E. Lohr.

6. Heft. Geh. RM 4.—

Eine erste programmatische, auch dem Nichtspezialisten verständliche Darstellung der Kontinuitätstheorie, deren Grundbegriffe und Methodik systematisch und historisch entwickelt werden.

Darstellungsprobe

UNENTBEHRLICHKEIT DES FELDBEGRIFFES

Wir stehen also vor folgender Sachlage: Es gibt eine ohne atomistische Vorstellungen arbeitende, im Kontinuum wurzelnde, sogenannte phänomenologische Betrachtungsweise. Sicher ist ferner, daß gerade diese Betrachtungsweise zumindest in zahlreichen Einzelfällen die nächstliegende, also die der zu ordnenden sinnlichen Mannigfaltigkeit adäquate ist. Welchen Sinn hat es nun, wenn die Atomistik fordert, daß die „Phänomene“ durch das atomistische Weltbild ihre tiefere „Erklärung“ finden müssen? Offenbar den, daß unser Wunsch nach Erkenntnis erst dann befriedigt sein kann, wenn wir in allen Einzelercheinungen das Walten und Wirken der Atome bzw. Korpuskeln wiedererkannt haben. Die Forderung ist also vom atomistischen Standpunkte aus erkenntnistheoretischen Gründen voll berechtigt. Wir gelangen nun aber zu der entscheidenden Frage, ob die atomistischen Vorstellungen selbst ein notwendiger Bestandteil unserer Naturauffassung sind. In dem die Korpuskeln verknüpfenden, durch Nahwirkungsgesetze beherrschten kontinuierlichen Felde hat das kontinuierliche Element seine Unentbehrlichkeit für die Darstellung des Naturgeschehens auch innerhalb der Korpuskulartheorie bewiesen, und es erscheint mir angesichts der Tatsache, daß sich das Naturgeschehen nun einmal in dem Raum-Zeit-Kontinuum unserer Anschauung abspielt, trotz aller Quantenregeln zumindest höchst unwahrscheinlich, daß die

Physik irgendwann ohne Feldtheorie, also ohne Kontinuitätstheorie, zu einer befriedigenden Ordnung ihres Erfahrungsmaterials gelangen sollte.

Ist aber die Kontinuitätstheorie wirklich ein unentbehrlicher Bestandteil jedes theoretischen Schemas, dann muß, wenn man überhaupt zu einem einheitlichen Ordnungszusammenhange gelangen will, der Versuch gemacht werden, mit der kontinuierlichkeitstheoretischen Auffassung allein auszukommen. Ein großzügiger Versuch in dieser Richtung, der, obwohl er nicht zum Ziele gelangte, doch viel zur Klärung der Verhältnisse beitrug, war die von W. Ostwald begründete „Energetik“.

Der Atomismus steht im engsten Zusammenhange mit dem Substanzbegriff, dessen wesentliches Merkmal das des im Wechsel der Erscheinungen mit sich selbst identisch bleibenden, beharrenden Seins ist. Die Atome, die Korpuskeln, als letzte in sich unveränderliche Bausteine der Materie, bilden gewissermaßen ein festes gedankliches Gerüst für die theoretische Formung des ewig veränderlichen, sozusagen zerfließenden Werdens und Geschehens. Da die einzelnen Atome weder vergehen noch entstehen können, muß auch ihre Anzahl, ihre Quantität im Wechsel der Erscheinungen konstant bleiben. Die Physik besitzt nun aber, seitdem durch Robert Mayer (1842), Joule und Helmholtz das Energieprinzip als grundlegende mathematische Ordnungsform erkannt worden war, neben dem Satze von der Erhaltung der Gesamtsubstanz, einen zweiten allgemeinen Erhaltungssatz.

*

DIE LOGISCHE STRUKTUR DER RECHTSORDNUNG.

Von Prof. Dr. W. Schöpfung. 7. Heft. [Erscheint Anfang 1927.]

Die Arbeit setzt sich zur Aufgabe, die Seinsweise des Rechts, dessen logischen Ort in der Welt zu bestimmen. Sie findet ihn in der Kultur als der ebenso Ich- wie Idee-bezogenen Wirklichkeit der Geschichte, als der Gegenwart des Absoluten in der Zeit. Damit ist der noch immer herrschende juristische Positivismus nicht minder abgelehnt als die den dialektischen Charakter der Wirklichkeit verkennende „reine Rechtslehre“ Kelsens und der Weg frei gemacht für eine idealistische, den Reichtum der Geschichte würdigende Theorie der zugleich rationalen und irrationalen Rechtswirklichkeit.

Darstellungsprobe

Ist also die Welt des Rechts die Welt im Recht, ist es die ins Recht transponierte Kultur, so ist es kein Wunder, daß jenes deren Züge trägt, wenngleich in einer anderen Färbung oder Tonart, weshalb es die an-

schauliche Sprache des Mittelalters einen Spiegel genannt hat. Das Recht ist der Spiegel der Kultur, wiewohl selbst Kultur, da es nur relativ, nicht absolut von ihr verschieden ist, was mutatis mutandis beim eigentlichen Spiegel ebenso ist. Darum ist das System der Kultur notwendig zugleich das System des Rechts, darum ist die Sprache des Rechts notwendig die Sprache der Kultur, freilich beides unter einem andern Vorzeichen, weshalb es einen tiefen methodischen Sinn hat und keineswegs zufällig ist, daß die Begriffe und Ausdrücke des Rechts Begriffe und Ausdrücke der Kultur, der naturwissenschaftlichen, psychologischen und geistigen Welt sind, von denen sie niemals radikal getrennt werden können, wie sehr sie auch zufolge ihrer „Adäquatheit“ von ihnen abweichen. Darum ist endlich auch — und das ist das Wichtigste — der Geist des Rechts der Geist der Kultur, der es entstammt, der Volksgeist selbst als „das sich wissende und wollende Göttliche“, was Hegel als erster erkannt, die Romantik im tiefsten erfühlt, der Positivismus nie je erfaßt hat, weil er ein Geist ohne Geist ist.

Ist das System der Kultur das System des Rechts, und gliedert sich die Kultur in den subjektiven und objektiven Geist, wobei es ein- und derselbe Geist ist, der sich also entfaltet, so ist auch das Recht in diesem Gegensatz, da es die rechtliche Verfassung der Kultur ist. Somit haben wir Rechtssubjekte und Rechtsobjekte, wobei es ein- und dasselbe Recht ist, das sich in diese beiden Methoden auseinanderlegt; und zwar sind die Rechtssubjekte die Kulturpersonen und die Rechtsobjekte die Kulturgüter. Kein Rechtssubjekt, das nicht eine Kulturperson wäre, und kein Rechtsobjekt, das nicht ein Kulturgut wäre; freilich nicht umgekehrt, da die Kultur wohl die Möglichkeit, nicht aber in allem und jedem die Wirklichkeit des Rechts ist. So waren z. B. die Sklaven wohl Kulturperson, so gewiß sie ein Geist waren, nicht aber Rechtssubjekt; und ebenso waren die Werke von Kunst und Wissenschaft je und je Kulturgut, aber nicht Rechtsobjekt, so lange es noch kein Urheberrecht gab. Aber dieser Parallelismus geht weiter. Ist nämlich die Kultur ihrem Begriff nach Kulturgemeinschaft, so muß es zwei Arten von Kulturpersonen geben, die Einzelperson und die Gemeinschaftsperson, wobei jene dem Ich der Psychologie näher steht als diese. Die Einzelperson ist auf das Ich unmittelbar relativ, sie ist dessen unmittelbares Anderes, so daß wir bei ihr Geist und Seele nicht unterscheiden können. Aber auch die Gemeinschaftsperson ist auf das Ich der Psychologie bezogen, freilich nur mittelbar durch die Einzelperson, deren Einheit im Geiste sie ist, weshalb die Gemeinschaft wohl einen Geist, nicht aber eine Seele hat. Darum ist die Gemeinschaftsperson die reine, echte, wahre Person.

GEORG MISCH

Der Weg in die
Philosophie



Eine philosophische Fibel

*IX und 418 Seiten Großoktav * 1926*

*Geheftet M. 14.— * In Ganzleinen geb. M. 16.—*

*

*Was die Philosophie dem Menschen
verschaffen will, das verliert er am
leichtesten, wenn er sich mit ihr be-
schäftigt. Hebbel, Tagebücher 1838.*

*

LEIPZIG * VERLAG VON B. G. TEUBNER * BERLIN

Woher dieses Versagen?

Es kann nicht aus der Beschäftigung mit der philosophischen Wissenschaft als solcher stammen, aus ihrer Schwierigkeit, die mit dem Fortschreiten wächst: die selbständige Anstrengung des Denkens, die freilich unerlässlich ist, wird durch das Glück des Erkennens, die Freude an der Klarheit des Gedankens belohnt. Der Übelstand liegt vielmehr nur an der Art der Beschäftigung mit der Philosophie, an der Weise der Darbietung, bei der die Philosophie in „falscher Gegenständlichkeit“ auftritt, als bestünde das, was sie dem Menschen verschaffen will, wie bei anderen Wissenschaften in einem Zusammenhang von Sätzen, die sich beweisen und verstandesmäßig aneignen lassen.

Gibt es Abhilfe?

Statt über die Philosophie zu reden, soll im vorliegenden Buche diese selber zu Worte kommen, statt Erörterungen über die philosophischen Fragen anzustellen, die philosophische Bewegung des Fragens und Antwortens zum Vollzug gebracht werden. Aber wendet man sich nun solcher ruhenden Systematik gegenüber an die Geschichte der Philosophie, um „sich dem Leben des Gegenstandes zu übergeben“, dann droht die andere Gefahr: statt des Festen, des systematisch sich entwickelnden Ganzen der philosophischen Idee, nach dem der Suchende verlangt, bekommt er eine Mannigfaltigkeit geschichtlicher Gestaltungen vorgeführt, in der er sich verliert, und wo er nur versucht ist, für die eine oder die andere sich zu entscheiden. Daß diese Gefahr zu überwinden ist, auf dieser Überzeugung beruht der Versuch, der in diesem Buch gemacht wird; er beruht auf der Einsicht, die wir Hegel danken, daß der geschichtliche Verlauf der Entwicklung der Philosophie mit dem systematischen Gang ihrer Ausbildung im Grunde eins ist. Das erscheint zunächst nur als eine Voraussetzung; daß es mehr ist, muß die Durchführung beweisen.

Ziel dieses Buches:

Darstellung des Werdens der Philosophie

In der „natürlichen Einstellung“ zur Besinnung erweckt, macht der Leser von dem Erwachen der philosophischen Fragen an den Gang der Philosophie selbst mit und wiederholt ihn in seinem eigenen Denken.

1. Die pädagogische Absicht:
Einführung in die Philosophie.
2. Die wissenschaftliche Absicht:
Erkenntnis des Philosophierens.

1. Den Grundstock des Buches

bilden die Stücke aus den Werken der richtunggebenden Denker aller Länder, des Abendlandes wie des Orients. — Dadurch entsteht aber keins der üblichen philosophischen „Lesebücher“ oder „Anthologien“, deren Zusammensetzung meist der subjektiven Willkür der Herausgeber unterworfen ist. Vielmehr werden die einzelnen Lesestücke in einen systematischen Zusammenhang hineingestellt: den des Anfanges und ersten Ganges der Philosophie. Die Auswahl wurde objektiv gemacht, indem (struktur-analytisch) das innere Gefüge aufgezeigt wird, das die Aussprüche der einzelnen Denker mit dem Ganzen der Philosophie verbindet.

Zur Rechtfertigung der Auswahl-Methode: Der originale Kern jedes philosophischen Denkens ist eingebettet in Überlieferungsgut. Wenn nun die systematische Anordnung der Gedankenfolgen die Gesamtheit der denkerischen Entwicklung abbildet, braucht und darf von dem einzelnen Philosophen jeweils nur das Stück seiner Lehre wiedergegeben werden, durch das er die Entwicklung des Geistes durch die geschichtliche Welt um einen Grad vorwärts trieb. Damit entfallen die Vorwürfe, die — mit Recht — den üblichen „Blütenlesen“ gemacht werden, die durch Zerstückeln dem Gesamtgebilde eines philosophischen Lehrgebäudes Gewalt antun.

2. Einleitende und verbindende Zusätze

Die Neuheit des Unternehmens machte Zusammenfassungen, Haltepunkte notwendig. Daher schreibt Misch, eingestreut zwischen die Texte, kurze Ein- und Überleitungen. Sie sollen aber den Raum der ursprünglichen Formulierungen nicht beengen und sind nach Möglichkeit eingeschränkt. Im Druck sind sie durch kleinere Satztype kenntlich gemacht.

3. Überschriften

Der sichtbare Ausdruck des in Mischs Buch waltenden Ordnungsprinzips sind die Überschriften. Sie formulieren exakt und vollständig, was als Anschauung in den folgenden Lesestücken zu finden ist. Der Anfänger mag zunächst über sie hinweggehen, sich erst in die Texte vertiefen und dann zu ihnen zurückkehren, so wie er, als er in der Fibel lesen lernte, von dem Wort zu dem Bild

des Gegenstandes hinblickte und so dazu gelangte, sich die Bedeutung eines ihm fremden Ausdruckes einzuprägen. Die Lestücke sind dazu bestimmt, eine Anschauung von der Sache zu geben, deren Begriff die Überschrift feststellen will. Und der Leser soll, wenn er so vorgeht, das nicht als einen Mangel empfinden, sondern wissen, weshalb ein solches Vorgehen geboten ist. Die Begriffe, um die es sich handelt, sind nicht vom Denken frei entworfene Verstandesbegriffe, die man durch Definition in seinen Besitz bringen könnte, sondern haben eine anschauliche Bedeutung, und diese kann erst herauspringen, wenn die Sache selbst gegenwärtig geworden ist, wird dann aber auch leicht erfaßt werden können durch eine Rückwendung des Blicks, die das schon Gewonnene zur Klarheit des Begriffs erhebt. Hierzu sollen die Überschriften anleiten. An ihnen ist das Wichtigste nicht die Formulierung, sondern das in ihr Festgehaltene und durch sie hindurch zu Erblickende. Jene ist in gewissen, durch das Ausdrucksvermögen bestimmten Grenzen willkürlich, und der Leser mag sich darin üben, sie durch eine bessere zu ersetzen, soweit es sich nicht um Ausdrücke aus dem wissenschaftlichen Sprachgebrauch handelt, die als Fachausdrücke festgehalten sind. Das Gesehene selber dagegen ist der Willkür entzogen, und der Leser soll, indem er das Denken so als ein „Sehen“ übt, versichert sein, daß er dadurch bereits in die Bahn hineinkommt, in der die platonische Grundlegung der Wissenschaftslehre sich bewegt, zu der diese Fibel hinführen will. —

Die „Fibel“ – ein Gegenwartswert?

Man wird unserer Zeit kaum vorwerfen können, sie habe keine Philosophen und Philosophien. Im Gegenteil! Ein Wirbelsturm von Schlagworten, allen erdenklichen Lehren entnommen, betäubt die gebildete Menge. Der Handel mit Begriffen blüht. Man preist Retter und Erlöser an: „Buddha, Laotse, Heraklit“ und Allheilmittel: „Brahman, Tao, Logos“, heute so, morgen so. Und unsicher zwischen der ererbten Tradition abendländischen Denkens und den neu eindringenden Weisheiten des Orients finden die meisten und vielleicht gerade die ehrlichsten Sucher nicht die Philosophie.

So fällt Mischs Buch noch eine im besonderen Sinne erzieherische Mission zu: beizutragen zu einer Klärung der Geister, indem es Einblick gibt in das unablässige und zielstrebige Werden menschlichen Denkens. Das Ganze ist eine große Gliederung, in der die innere Realität der „perennis philosophia“ sichtbar gemacht werden soll.

I. Beispiel für Einleitungen

BEGINN DER PHILOSOPHIE

Philosophie entspringt nicht abgesondert von den geistigen Antrieben des konkreten menschlichen Daseins und ist doch nur durch einen Sprung erreichbar. Sie kommt ursprünglich nicht mit abstrakten Begriffen und Anforderungen, die sie gegen eine kümmerliche Wirklichkeit stellte, sondern nährt sich von den lebensmächtigen Motiven der großen Glaubensanschauungen, um deren wahren, einsichtigen Gehalt sie seit ihrer Geburt aus der Religion gerungen hat; sie führt nicht unabhängig vom menschlichen Geist irgendwo ein selbständiges gegenständliches Dasein. Aber der Weg zu ihr vom Leben her ist kein stetiger, sie ist nicht das Produkt einer Entwicklung, die vom Niederen zum Höheren führte. Erst die verstandesmäßige Reflexion, die uns Menschen einer späteren Zeit beherrscht, stellt sich, indem sie das Bild des Lebens selbst verkürzt, den Weg als eine solche Entwicklung vor, vom praktischen Leben aus durch die Wissenschaft hindurch zur Philosophie. Das ist die Vorstellung, die uns wissenschaftlichen Menschen zunächst liegt: daß der umschränkte Horizont sich schrittweise erweiterte, mit der Erweiterung der Erfahrungen nach und nach das feste anschauliche Gefüge unserer Welt vor dem kritischen Denken zersplitterte, bis dann der Fortschritt von der Lebenserfahrung des Praktikers zur Wissenschaft einen tiefer liegenden Hintergrund auftrat, von dem aus die Welt durchsichtig zu werden beginnt, aber nun alsbald auch neue Grenzen sichtbar werden, Grenzen der Erkenntnis selbst, die noch weiter vorzudringen nötigen, bis zu den Grundlagen des Wissens überhaupt, und solchergestalt zur Philosophie. So geht es nicht. Sondern der Weg steigt steil an, plötzlich in eine neue Ebene mit eigener Mitte, und diese ist die Grundlage für allen weiteren Fortgang, auch den zur Wissenschaft hin. Philosophie ist keine bloße Blüte der Kultur, sie muß nicht notwendig aufblühen, sobald die Zeit da ist, wenn nur ihre im Leben enthaltenen Antriebe unter günstigen Bedingungen zur vollen Auswirkung gelangen, sondern sie ist etwas geschichtlich Gewordenes, vielleicht sogar mit einem einmaligen Anfang in der Zeit, im Sinn des Lebens liegend, wie alles geschichtliche Schaffen, aber nicht aus einer Natur des Lebens ableitbar. So hat sie, nachdem sie einmal da ist, und behält auch, nachdem sie in einer dreitausendjährigen Geschichte sich über alle höheren Kulturen ausgebreitet hat, die Notwendigkeit einer Idee, die ins Leben gesetzt werden will durch freies geistiges Tun. Und so kann auch der Zugang zu ihr nicht erzwungen werden. Vielmehr sie will den Geist des Einzelnen bezwingen, indem sie sich vor ihm in ihrer inneren Mächtigkeit entfaltet: so wird er, mitgehend mit ihr, fortgezogen auf ihrem Pfad.

II. Beispiele für Überschriften, Motti, Texte (Anschauung und Begriff)

*

TAO

Das metaphysische Wissen im Blick
auf das soziale Dasein

Das Waltenlassen des Absoluten zwischen den Menschen
auf dem chinesischen Wege des unwillkürlichen, gewalt-
los ruhigen Wirkens: das vollkommene Gemeinschafts-
leben in Abkehr von den gesellschaftlichen Ordnungen
und Machtverhältnissen.

Die Bahn (tao) ist nicht die Alltagsbahn;
Der Name der Namen ist nicht der Alltagsname.
Unnambarkeit ist Wesen des Allüberall;
Nambarkeit ist Wesen des Einzelnen . . .
Tao ist das Unergründliche, das unergründliche Gründliche,
das Tor zum letzten Geheimnis.

O Bahn! Unendlich! Allgegenwärtig!
Das All ist durch Dich, wird aus Dir, ruht in Dir!
Allmächtige Alltätigkeit!
Urmutter des All, doch nicht Herrin,
Ewig wesenslos, wie scheinst Du klein! . . .
In dir schließt sich der ewige Kreislauf der Dinge.
O Nicht-Herrin, wie scheinst Du groß! . . .

Die Bahn künden? Vermessener Unsinn!
Die Vielen blickten nach Ihr und sahen sie nicht.
Die Vielen horchten nach Ihr und hörten sie nicht.
Und sie lebten zugleich ohne Unterlaß von Ihrem Leben.

Die lebende Kraft des Werdens ist unvergänglich,
Sie ist die unfaßbare Mutter.
Die unfaßbare Mutter ist Wurzel des All,
Stätig webend bedarf sie nicht des Antriebs.

Jenseits vom Einzelnen thronet das Unabänderlich-Stäte;
Im Leben des Einzelnen wechseln Ebbe und Flut;
Kreislauf!

Der Kreislauf ist das Unabänderlich-Stäte:
Das Stäte ist des Werdens ewiges Gleichmaß:
Des Werdens Gleichmaß ist des Lebens Wesen.
Kenntnis vom Wesen des Lebens ist ruhige Klarsicht;
Unkenntnis vom Wesen des Lebens ist wirre Trübsicht.
Kenntnis vom Wesen des Lebens zeugt Einzel-Sein.

Einzel-Sein zeugt Höher-Sein:
Höher-Sein zeugt Meister-Sein:
Meister-Sein zeugt Erhaben-Sein:
Erhaben-Sein lenkt in die Bahn:
Die Bahn ist das Allüberall,
Das Unabänderlich-Stäte.

... Ich habe drei Schätze, die ich wahre und ehre.
Der erste ist Wechselseitigkeitsgefühl;
Der zweite ist Würde des Abstands;
Der dritte ist Bescheidenheit in Dingen der Gemeinschaft.
Die Wechselseitigkeit gibt mir Mut;
Die Würde gibt mir Hoheit;
Die Bescheidenheit macht mich zum Ordner.
Heutzutage jedoch keine Wechselseitigkeit, doch Frechheit;
keine Würde, doch leeren Lobes Lärm; keine Bescheiden-
keit, doch Gier nach äußerer Ehre;
Das ist der Weg zum Zerfall.
Wechselseitigkeitsgefühl zeugt im Kriege Sieg, im Frieden
Stärke.
Das All erhält;
Das Wechselseitigkeitsgefühl fördert.

Der Vollendete hat kein Einzelgewissen; hat ein Gemein-
schaftsgewissen:
Gut zu Guten; Gut auch zu Nicht-Guten: Das ist der
Rechte-Weg der Güte.
Ehrlich zu Ehrlichen; Ehrlich auch zu Nicht-Ehrlichen;
Das ist der Rechte Weg der Ehrlichkeit.
Der Vollendete, in der Gemeinschaft, sorgt, daß die Ge-
meinschaft sein Gewissen nicht störe.
Der Gemeinschaft Glieder hören und sehen auf ihn, gleich
als Kinder des Vollendeten.

Aus dem Tao-te-king, Laotse's Sprüchen (um 600) in dem
Buch von der „Bahn“ (tao) und dem „Rechten Weg“ (te).

LEHREN DES BUDDHA

Der Herr sprach also:

„Endlos und anfanglos, ihr Mönche, ist die Wanderung (Samsara) von Dasein zu Dasein. Man kennt nicht den Ausgangspunkt, von welchem an die Wesen, mit dem Schleier der Unwissenheit und der Fessel der Gier behaftet, umherirren und wandern. Was meint ihr wohl, ihr Mönche, was ist mehr: das Wasser der Tränenströme, die ihr vergossen, wie ihr auf diesem langen Wege umherirrtet und wandertet, jammertet und weinetet ob der Vereinigung mit Unliebem und der Trennung von Liebem, — oder das Wasser, das in den vier großen Meeren ist?“

Wie wir, Ehrwürden, die von dem Herrn vorgetragene Lehre verstehen, ist das Wasser der Tränenströme, die wir vergossen, wie wir auf diesem langen Wege umherirrtet und wanderten, jammerten und weinten ob der Vereinigung mit Unliebem und der Trennung von Liebem, mehr als das Wasser in den vier großen Meeren.

„Gut, gut, ihr Mönche, gut habt ihr die von mir vorgetragene Lehre also verstanden.“

Der König Milinda sprach: Meister Nagasena, du sagst, ein Anfangspunkt (der Zeit, d. h. des Werdens) sei nicht zu finden. Erläutere das durch ein Beispiel!

„Stelle dir vor, Großkönig, daß ein Mann ein kleines Samenkorn in die Erde steckte und daß daraus ein junger Sproß emporkeimte und sich weiter entwickelte und endlich Frucht trüge, und es pflanzte nun der Mann von dieser Frucht wieder ein Samenkorn und daraus entstände wieder ein Sproß usw.: würde es da ein Ende dieser Reihe geben?“ — Nein, Meister. — „Geradeso, Großkönig, ist auch bei der Zeit ein Anfangspunkt nicht zu erkennen.“

Gib noch ein Gleichnis!

Der Altehrwürdige zeichnete einen Kreis auf dem Erdboden und fragte den König Milinda: „Hat dieser Kreis ein Ende, Großkönig?“ — Nein, Meister. — „Genau so, Großkönig, verhält es sich mit jenen Kreisen, die der Erhabene lehrte. Infolge des Auges (der Sehkraft) und infolge der Gestalten (Gesichtsobjekte) entsteht Sehbewußtsein. Das Zusammentreffen der drei ist Berührung. Der Berührung folgt das Gefühl, dem Gefühl der Durst, dem Durst die Tat, und aus der Tat entsteht wieder das Auge, und so gibt es kein Ende dieser Reihe, nicht wahr?“ — Nein, Meister!

DAS NATÜRLICHE SYSTEM

DER OBJEKTIVEN SITTlichkeit UND DIE MORALITÄT
DES GEWISSENS IN DER KONFUZIANISCHEN ETHIK.¹⁾

1. Der Begriff einer natürlichen vernünftigen Ordnung des menschlichen Lebens durch die festen sittlichen Beziehungen der Personen in Familie, Staat und Kultur und die Anschauung dieses Ideals der moralischen Vernunft im Bilde der Geschichte.

Es nähren sich alle menschlichen Gesetze aus
einem, dem göttlichen. Heraklit.

„Der Himmel bringt das Volk hervor und jedes Wesen hat sein natürliches Gesetz. Weil die Menschen eine solche Anlage haben, darum lieben sie die Tugend.“ Meister Kung sprach: „Der dies Lied gemacht hat, kannte die Wahrheit.“

Des Himmels Ordnung heißt Natur. Der Natur folgen: die Bahn (tao). Die Bahn pflegen: die Lehre. Buch der Mitte.

An den Lebensordnungen (li), die einer geschaffen, erkennt man seine Regierungsart, aus der Musik, die einer geschaffen, hört man sein geistiges Wesen heraus. Wenn man nach Hunderten von Geschlechtern unter diesem Gesichtspunkt die Könige der Vorzeit vergleichend nebeneinanderstellt, wird keiner diesem Maßstab entgehen: seit Menschen auf Erden leben, hat es niemand gegeben wie unsern Meister (Kung). Mengtse.

Meister Kung sprach: „Wenn der Erdkreis in Ordnung ist, so gehen die Sitten und Bräuche (li) und die Musik, die Kriege und Strafzüge vom Himmelssohn aus. Ist der Erdkreis nicht in Ordnung, so gehen die Sitten und Bräuche und die Musik, Kriege und Strafzüge von den Lehnsfürsten aus. Wenn sie von den Lehnsfürsten ausgehen, so dauert es selten länger als zehn Geschlechter, bis sie verlustig gehen. Wenn sie von den Adelsgeschlechtern ausgehen, so dauert es selten länger als fünf Geschlechter, bis sie verlustig gehen. Wenn die Dienstmannen die Herrschaft im Reiche an sich reißen, so dauert es selten länger als drei Geschlechter, bis sie verlustig gehen ... Wenn der Erdkreis in Ordnung ist, so ist die Leitung nicht in den Händen der Adelsgeschlechter. Wenn

1) Aus den Gesprächen des Konfuzius (Kung-fu-tse, um 500 v. Chr.) und den drei andern „klassischen Büchern“: dem „Innehalten der Mitte“, der „Großen Lehre“ und den Gesprächen von Kungs Nachfolger Mengtse (um 330 v. Chr.).

Die Anführungen aus den Gesprächen Kungs („lun-yü“) sind durch Stellenangabe gekennzeichnet.

der Erdkreis in Ordnung ist, so gibt es unter den Massen des Volkes kein Gerede. (XVI, 2)

Der Meister sprach: „Wer ohne zu ordnen (das Reich in) Ordnung hielt, das war *Schun*. Denn wahrlich: was tat er? Er wachte ehrfürchtig über sich selbst und wandte ernst das Gesicht nach Süden, nichts weiter. (XV, 4)

„Leite es durch Erlasse, regiere es durch Strafen: so wird das Volk ausweichen ohne Scheu. Leite es durch Tugend, regiere es durch Sitte, so wird es Scheu empfinden und überdies sich bessern.“
...Wenn ich um der Gesitteten willen die Ungesitteten töten ließe, was würdest du dazu sagen? — Konfuzius sagte: „Wenn du, Herr, in Wahrheit regierst, wozu bedarf es dann des Tötens? Wolle nur selbst das Gute, so wird auch das Volk gut werden. Der Edle gleicht in seinem Wesen dem Winde, der Alltagsmensch dem Grase: wenn der Wind über das Gras dahinfährt, muß es sich beugen.“ (XII, 19)

...Die Leute fallen einem milden Herrn zu, wie das Wasser nach unten fließt, wie die Tiere in ihre Höhlen laufen. Mengtse.

(Ein Schüler des Konfuzius) fragte nach der Staatslenkung. Der Meister sagte: „Genügende Ernährung, genügende Wehrkraft und das Vertrauen des Volkes.“ — Wenn man aber nicht umhin kann, auf eines davon zu verzichten, welches von diesen dreien wäre dann zuerst preiszugeben? — Er sagte: „Die Wehrkraft.“ — „Und wenn man nicht umhin kann, nochmals auf eines zu verzichten, welches wäre dann zuerst preiszugeben?“ — Er antwortete: „Die Ernährung. Von alters her ist der Tod allen gemeinsam, aber ohne Vertrauen kann ein Volk nicht bestehen.“ (XII, 7)

MATERIALISMUS UND RATIONALISMUS

Der grundsätzliche Gegensatz in der naturwissenschaftlichen Wirklichkeitslehre: der zum Materialismus auschreitende Erfahrungsstandpunkt und der an die Mathematik sich haltende Rationalismus.

Innerhalb der naturwissenschaftlichen Einstellung kehren die metaphysischen Gegensätze wieder und finden hier ihren Ort in der Grundlage der exakten Wissenschaft selbst, wo der doppelte Boden derselben, Erfahrung einerseits und mathematisches Denken andererseits, ihnen Aufnahme bietet und sie in den Gegensatz von Kraft (Bewegung) und Form (ruhende Raumgestalt) zurücklaufen läßt.

(Ein „Fremdling“ spricht zu Theätet:) ... „Wahrlich wie in einem Gigantenkampf scheinen sie (die zwei naturwissenschaft-

lichen Richtungen) einander gegenüberzustehen wegen des Streites über das wirkliche Sein (Substanz, *usia*).“ — Wieso? —

„Die einen ziehen alles vom Himmel und dem Unsichtbaren fort auf die Erde, da sie Fels und Eiche unmittelbar mit Händen greifen können. Denn derartig ist alles, woran sie sich halten, und so behaupten sie, nur das, woran man sich stoßen und was man betasten kann, sei; Körper und wirkliches Sein ist nach ihrer Bestimmung ein und dasselbe; und wenn jemand von den andern erklärt, Körperloses sei, so begegnen sie dem mit vollkommener Verachtung und wollen nichts weiter hören.“ — Du sprichst von gewaltigen Männern; auch ich bin ihnen häufig begegnet. —

„So suchen denn auch die, die im Streit mit ihnen liegen, sich recht vorsichtig irgendwo von oben, aus dem Unsichtbaren her ihre Verteidigung und behaupten, gewisse nur dem Verstande zugängliche körperlose (Raum-) Formen (*eidos*) seien das wahrhafte Sein; die Körper aber und die sogenannte Wahrheit jener Leute stoßen sie in ihren Ausführungen (*logos*) ganz klein (in Punkte) und sprechen sie nicht als Sein an, sondern als ein in Bewegung befindliches Werden.

Hierüber besteht zwischen den beiden ständig ein furchtbarer Kampf, Theätet!“ — Das ist wahr. — „So wollen wir uns denn von diesen beiden Geschlechtern, von einem jeden gesondert, Rechenschaft geben lassen über das, was sie als das Sein setzen.“ — Wie aber wollen wir das machen? — „Bei denen, die Formen als das Sein setzen, ist es leichter, denn die sind zahmer. Dagegen bei denen, die alles mit Gewalt ins Körperliche verlegen, ist es schwerer und vielleicht gar unmöglich. Ihnen gegenüber muß man, scheint mir, folgendermaßen vorgehen . . . Am liebsten, sie in der Tat besser machen, wenn das irgendwie möglich ist; doch wenn das nicht angeht, wollen wir sie in ihrer Rede so machen, indem wir unterstellen, daß sie uns ordentlicher antworten wollen, als sie es heutzutage tun. Denn ein Zugeständnis von einem Besseren entscheidet mehr als das von einem, der schlechter ist; und wir haben nicht für sie Sorge zu tragen, sondern was wir suchen, ist das Wahre . . . So gib denn den Bessergewordenen auf, dir zu antworten und du sei Dolmetscher für das, was sie sagen.“ — Das soll geschehen. —

„Also sie sollen sich darüber äußern, ob sie so etwas wie ein sterbliches Lebewesen für seiend erklären.“ — Etwa nicht? — „Daß dies ein beseelter Körper ist, geben sie zu?“ — Durchaus. — „Und setzen damit die Seele als eines von den seienden Dingen?“

— Ja. — „Weiter: eine Seele könne gerecht oder ungerecht, verständig oder unverständlich sein, auch das sagen sie? . . . Und eine jede werde so durch Besitz und Anwesenheit von Gerechtigkeit, und durch das Gegenteil entgegengesetzt? . . . Aber was einem zukommen oder abgehen kann, von dem werden sie doch auf alle Fälle sagen, daß es etwas ist . . . Wenn nun Gerechtigkeit und Besonnenheit und sonstige Tugend sowie das Gegenteil davon existiert und ebenso die Seele, in der dies entsteht: ist davon etwas sichtbar und betastbar oder ist das alles unsichtbar? was sagen sie?“ — Wohl nichts hiervon ist sichtbar. — „Weiter! sagen sie, daß etwas Derartiges einen Körper habe?“ — Hier geben sie nicht mehr ein und dieselbe Antwort für alles, sondern nach ihrer Ansicht besitzt zwar die Seele einen Körper, für die Besonnenheit aber und all das, wonach du sonst noch fragtest, schämen sie sich, die Entscheidung zu wagen: entweder einzugestehen, daß das nichts sei, oder zu behaupten, alles sei Körper. — „Eine sichtliche Besserung der Leute! Denn die Erstgeborenen und Autochthonen unter ihnen würden hier vor gar nichts zurückscheuen, sondern für alles, was sie nicht mit den Händen zu drücken vermögen, daran festhalten, daß dies ganz und gar nichts sei.“ — Sie denken ungefähr so wie du sagst. —

„Fragen wir sie also wiederum! es genügt nämlich, wenn sie nur für irgendein Seiendes, auch nur ein Winziges, die Unkörperlichkeit zugeben wollen; denn dann müssen sie das, was hier und zugleich bei dem Körperlichen gemeinsam vorhanden ist, nennen können, auf das sie hinblicken, wenn sie beidem das Sein zusprechen. Doch da geraten sie vielleicht in Verlegenheit; ergeht's ihnen so, so wollen wir ihnen die Antwort anbieten und du sieh zu, ob sie sie annehmen und zugeben wollen, daß das Seiende so beschaffen ist.“ — Wie beschaffen? sage es, und wir werden gleich Bescheid wissen. —

„Ich sage also: Was irgendeine, gleichviel welche, Kraft (*dynamis*, Vermögen) besitzt, auf irgend etwas anderes, gleichviel welche Natur es habe, zu wirken oder etwas zu erleiden, auch nur das Mindeste und von seiten des Geringsten, und sei es auch nur ein einziges Mal: all das hat wirkliches Sein. Ich setze nämlich als Bestimmung fest: das Seiende ist nichts anderes als Kraft.“ — Sie wissen vor der Hand nichts Besseres als dies zu sagen und nehmen das also an. — „Gut; es dürfte sich freilich späterhin uns und ihnen vielleicht noch anders zeigen. Doch ihnen gegenüber soll es bei dem verbleiben, was sie uns hier zugestanden haben.“ — Das bleibt. —

Platon in „Sophistes“.

A U F B A U D E S W E R K E S

ERSTER TEIL. DAS METAPHYSISCHE WISSEN AM ANFANG DER PHILOSOPHIE

- I. Vorbetrachtung über die „natürliche Einstellung“ und die Sicherheit des Daseins in der Beschränkung.
- II. Der Durchbruch durch die natürliche Einstellung.
- III. Der Anfang der Philosophie.
- IV. Die Dialektik des Denkens im metaphysischen Wissen.
- V. Das metaphysische Erkennen.

ZWEITER TEIL. DER ERSTE GANG DER PHILOSOPHIE

Erste Reihe. Die Ausbildung der Lehre von Geist und Seele in der indischen Philosophie

- I. Der Glaube an die Seelenwanderung und die sinnliche Ansicht vom menschlichen Leben.
- II. Die Auflösung der All-Einheitsanschauung durch den kritischen Verstand und die Absonderung des vereinzelt Geistes von dem natürlichen Ablauf der Lebensprozesse in Seele und Welt. (Grundzüge der Sankhya-Lehre.)
- III. Die Auflösung der Philosophie durch das Auseinanderfallen von Metaphysik und Ethik und die Wendung zur Religion. (Philosophische Voraussetzungen des Buddhismus.)
- IV. Die Rückwendung zu der Lehre von dem einen, allein-einzigen Allgeist (Brahman-Atman) als das Ende der intellektualistischen Entwicklungslinie in der indischen Philosophie und die Form dieser Rückwendung auf dem Boden der Aufklärung.

Zweite Reihe. Die Ausbildung der sozialen Ethik in der Philosophie der Chinesen.

- I. Die in der chinesischen Anschauung vom Handeln enthaltene Voraussetzung einer vernunftgemäßen Ordnung im Zusammenleben der Menschen (Der chinesische Ordnungsgedanke).
- II. Das natürliche System der objektiven Sittlichkeit und die Moralität des Gewissens in der konfuzianischen Ethik.
- III. Die Relativierung der objektiven Sittlichkeit von den entgegengesetzten Wertmaßstäben aus: dem metaphysischen und dem empirisch-praktischen Ideal der Gemeinschaftsbildung.
- IV. Die Rückkehr zum Ursprung aus dem Gegeneinander der Standpunkte der Philosophie in der Aufklärung des Verstandes.

Dritte Reihe. Die Begründung der Naturwissenschaft in der Philosophie der Griechen.

- I. Die in der griechischen gedankenmächtig-ästhetischen Form des Anschauens enthaltene Voraussetzung des innerweltlichen Naturbegriffens in ihrer verschiedenen, durch die freie persönliche Blickrichtung bedingten Ausprägung.
- II. Die Relativierung des empirischen Begriffens zu einer hypothetischen Weltklärung gegenüber der absoluten Erkenntnis des Seins in der metaphysischen Vernunftwissenschaft.

- III. Der Sieg des empirischen Weltbegreifens. Der Aufbau der Naturwissenschaft auf dem Boden der Seins-Logik unter Ausscheidung der Metaphysik.
- IV. Die Regelung des menschlichen Daseins durch den im Weltbegreifen seiner Kraft bewußt gewordenen Verstand an Stelle der metaphysischen Verbundenheit des Lebens mit der kosmischen Vernunft.
- V. Die Krisis der Philosophie. Die Zersetzung der Gedankenmäßigkeit in den Voraussetzungen der Erkenntnis und des handelnden Lebens.

Aus dem Inhalt

(Zur Gliederung im einzelnen)

*

AUS DEM ERSTEN TEIL. DAS METAPHYSISCHE WISSEN AM ANFANG DER PHILOSOPHIE

- I. Vorbetrachtung über die „natürliche Einstellung“ und die Sicherheit des Daseins in der Beschränkung (Goethe, Dilthey, Husserl). Fortgang.

II. Der Durchbruch durch die natürliche Einstellung

- 1. Die Anschauung der grenzenlosen Welt. — Tschuangtse.
 - 2. Das große Scheiden. — Aus dem Leben Buddhas.
 - 3. Das Radikale der sittlichen Entscheidung. — Spinoza.
 - 4. Das Aufsteigen zur Erkenntnis. — Platon.
- Fortgang.

III. Der Anfang der Philosophie

Das metaphysische Wissen in seiner ursprünglichen Einheit und seiner wandelbaren Einstellung auf einen der Grundfaktoren des menschlichen Lebens: das Ich — die Gemeinschaft — die Welt

- 1. Das anfängliche Fragen.
 - a) Das Aufsteigen der Frage aus der religiösen Praxis im Opferdienst. — Aus dem Rigveda.
 - b) Das Aufsteigen der moralischen Besinnung aus der Orakelpraxis in der Sorge um das richtige Handeln. — Aus dem J-King.
 - c) Das philosophische Staunen in der Weltaufgeschlossenheit des reinen Schauens („theoria“), das sich aus der Zweckrichtung des praktischen Lebens als Selbstzweck ablöst. — Platon, Aristoteles u. a.
- 2. Die metaphysischen Urworte: Brahman, Tao, Logos. Die Immanenz des Transzendenten.
 - a) Der Einsatz beim „Subjekt“.

Die Verwirklichung des Absoluten in der Blickumkehr nach innen auf dem indischen Wege der Versenkung in das Ich: die Auflösung des religiösen Lebensbezuges von Seele und Gottheit in die ursprüngliche Einheit beider, des Atman und des Brahman. — Aus den Upanischaden.
 - b) Das metaphysische Wissen im Blick auf das soziale Dasein.

Das Waltenlassen des Absoluten zwischen den Menschen auf dem chinesischen Wege des unwillkürlichen, gewaltlos ruhigen Wirkens: das vollkommene Gemeinschaftsleben in Abkehr von den gesellschaftlichen Ordnungen und Machtverhältnissen. — Aus dem Tao-te-king.
 - c) Die metaphysische Besonnenheit in der griechischen Anschauung des Kosmos.

Das Erschauen des Absoluten in der Allgegenwärtigkeit des vernehmbaren Sinnes (Logos) in und hinter dem Gestaltenwandel der Welt und dem Kräfte-

spiel der Seele auf dem heldenhaften Wege einer von der Weltbefangenheit freien Lebensbejahung. — Aus der Spruchweisheit Heraklits.

- d) Neuzeitliche Wendungen im Wiedergewinn des metaphysischen Anfangs. Meister Eckhart: Von der Gottheit. — G. Bruno: Von dem Einen. — Hegel über Spinoza.

Schopenhauer: „Über das metaphysische Bedürfnis des Menschen“.

IV. Die Dialektik des Denkens im metaphysischen Wissen

Die Bestimmung des Absoluten im Gegensatz zu dem sinnlich-natürlichen Weltbild auf dem Wege der Negation: die Auflösung der Vielheit in die Einheit, der Vereinzelung in die Allheit, des endlichen Daseins in die Unendlichkeit, und der dialektische Weg dieser Auflösung: der Zusammenfall der Gegensätze (coincidentia oppositorum) und die Identität des Unterschiedenen.

- a) Der dem Einsatz beim „Subjekt“ entsprechende Ausdruck durch die im Wissen als solchem enthaltenen Momente: das Mannigfaltige der Welt als Bild, geschieden nach Name und Gestalt (nama-rupa), das Sichselbstwissen des Geistes als des namen- und gestaltlos Einen (das Absolute als das „Nichts“). — Aus den Upanischaden.
- b) Der dem Einsatz bei der Gemeinschaft entsprechende Ausdruck durch die im sozialen Leben enthaltenen Momente: die gesellschaftlichen Beziehungen in der Kultur als gegensätzliche Zersetzung der ursprünglichen Gemeinschaft, die Selbstvollendung des Weisen als Wiederherstellung der Lebenseinheit. — Aus dem Tao-te-king.
- c) Die dynamische Einfügung der ästhetisch-rationalen Form des Weltbegreifens in das metaphysisch-dialektische Denken: die sinnenfällige Seinsgestalt der Dinge als Augenblicksform des an ein Maß gebundenen Werdens, das Werden und Vergehen als Übergang des am Gegensatz erzeugten Lebens, die Zusammenschau des Gegeneinander von Maß und Wirklichkeit in dem jenseitigen Grunde als Schlüssel des Weltverständnisses. — Aus der Spruchweisheit Heraklits.
- d) Neuzeitliche Wendungen.

Das absolut Unendliche oder das Kann-Ist. Nicolaus v. Cusa. — Der Zusammenfall der Gegensätze im Unendlichen. G. Bruno. — Die causa sui. Hegel.

V. Das metaphysische Erkennen

Das Absolute als Gegenstand des Denkens, das Insichstehen des reinen Denkens im Erschauen des Seins und die Selbstgewißheit der Vernunft über die ihr zugängliche, in den Formen des logischen Denkens erfassbare Realität der intelligiblen Welt.

Aus den Upanischaden. — Parmenides' Lehrgedicht. — Nicolaus v. Cusa.

AUS DEM ZWEITEN TEIL. DER ERSTE GANG DER PHILOSOPHIE

Dritte Reihe. Die Begründung der Naturwissenschaft in der Philosophie der Griechen

III. Der Sieg des empirischen Weltbegreifens. Der Aufbau der Naturwissenschaft auf dem Boden der Seins-Logik unter Ausscheidung der Metaphysik

B. Die Erhebung des empirischen Weltbegreifens aus der metaphysischen Seinslehre zu methodischer Selbständigkeit wissenschaftlicher Naturerkenntnis durch die Mathematik

(Sätze von Anaxagoras, Demokrit, seinem Vorgänger Leukipp und anderen Forschern aus der Blütezeit der jonischen Naturwissenschaft, insbesondere der Ärzteschule des Hippokrates)

1. Das Prinzip des Determinismus.
 2. Das methodische Prinzip der Philosophie als Universalwissenschaft im Sinne der kausal erklärenden Theorie: der Rückgang des Denkens hinter das in der Wahrnehmung Gegebene vom Problem des Stetigen aus.
 3. Das Eingreifen der Mathematik beim Problem des Kontinuums und die dadurch vermittelte Umwendung von der metaphysischen Richtung auf das Unendliche zur methodischen Verwendung desselben für die Grundlegung exakter Wissenschaft.
 - a) Die exakte Fassung des schlechten Unendlichen im Begriff der infinitesimalen Größe (Anaxagoras).
 - b) Die Relativität der Größenbestimmungen als Objekt des philosophischen Staunens (Platon).
 - c) Der Fortgang in der Richtung auf die Umformung der coincidentia oppositorum aus einem spekulativen Begriff für das absolut Unendliche in ein geometrisches Beweisverfahren mittels des Grenzübergangs.
(Die „Quadratur des Zirkels“ nach den Elementen Euklids.)
 4. Die Begründung der Physik auf Mathematik und die Sonderung von Anschauung und Denken bei den zwei auseinander tretenden Möglichkeiten dieser Begründung: auf Geometrie oder auf Arithmetik. Der Gegensatz in der grundlegenden Entscheidung über das Unendliche in der Natur: Stetigkeitshypothese und Atomistik.
 - a) Die Stetigkeitshypothese des Anaxagoras.
 - b) Die atomistische Hypothese und die Begründung der quantitativen Naturauffassung (Leukipp und Demokrit).
- IV. Die Regelung des menschlichen Daseins durch den im Weltbegreifen seiner Kraft bewußt gewordenen Verstand an Stelle der metaphysischen Verbundenheit des Lebens mit der kosmischen Vernunft
4. Der freidenkerische Geist der vorurteilslosen Wissenschaft als Grundlage für das unabhängige Leben des Einzelmenschen in der Gesellschaft: die Ausbildung des naturwissenschaftlichen Denkens zu einer Weltansicht.
(Grundzüge der individuellen Ethik Demokrits.)
 - A. Der Übergang vom wissenschaftlichen Weltbegreifen zur Bestimmung des Lebenszieles.
 - a) Das naturalistische Bild der menschlichen Existenz im Lichte des überlegenen Verstandes.
 - b) Die natürliche Erklärung der menschlichen Kultur.
 - c) Die Bestimmung des Lebenszieles aus dem Ethos der Naturwissenschaft.
 - d) Die Einordnung der Moralität in der Sphäre der Person von der Selbstachtung auch als dem Mittelpunkt der Würde des Menschen.
 - B. Die Begründung der Ethik als einer Hygiene der Seele.
 - a) Die Erkenntnisgrundlage für den Aufbau der Ethik durch die denkende Erfahrung; die Lust- und Unlust-Rechnung.
 - b) Der Weg zu einer dem Ziel der „Euthymie“ entsprechenden Regelung des Lebens.
 - c) Die Würde der Pädagogik in der Aufklärungs-Ethik.
 - d) Die radikalen Schlußfolgerungen des selbstherrlich gemachten Verstandes.

Soeben erschien ein Band,
der auch für den Leserkreis dieser Zeitschrift von besonderem Interesse ist:

HIPPOCRATIS OPERA

Indices librorum. lusiurandum. Lex. De arte. De medico. De decente habitu praeceptiones. De prisca medicina. De aere locis aquis. De alimento. De liquidorum usu. De flatibus.

Ed. J. L. Heiberg. (*Corpus medicorum Graecorum Vol. I, 1*)

Geh. *℞ℳ* 10.—, geb. *℞ℳ* 12.—

Der Band enthält die hippokratischen Schriften, die Hermann Diels herausgeben sollte: die handschriftlich erhaltenen Verzeichnisse hippokratischer Schriften (*Πίνακες*); den schönen Zunfteid der koischen Ärzteschule (*Ὁρκος*) und den verwandten aber wenig bedeutenden *Νόμος*; die sophistische „Apologie der Heilkunst“ *Περὶ τέχνης*; die Anweisungen für die Ausstattung des Arztes (*Περὶ ἰητροῦ*), sein äußeres Auftreten am Krankenbette (*Περὶ ἐβσχημοσύνης*) und sein Verhalten Publikum und Kollegen gegenüber im Gegensatz zum Charlatan (*Πεπραγγελίαι*); die höchst bedeutende Verteidigung der empirischen Heilkunde gegen naturphilosophische Spekulationen *Περὶ ἀρχαίας ἰητρικῆς*; die interessanten Aufzeichnungen eines ionischen Wanderarztes aus der Mitte des V. Jahrhunderts *Περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων*, die zunächst für Fachgenossen den Zusammenhang zwischen Klima und Krankheiten erörtert und dann eine Art von Völkerpsychologie der beiden Weltteile daran knüpft; *Περὶ τροφῆς*, orakelmäßig-sophistische Aphorismen, die nur zum Teil die Ernährung angehen; *Περὶ ὑγρῶν ζεῆσιος*, kurze Bemerkungen in demselben Stil über die Wirkungen von kaltem und warmem Wasser, Salzwasser, Essig und verschiedenen Weinsorten; *Περὶ φνσῶν*, eine klare und scharfsinnige Darlegung der Wirkungen der Luft, besonders im Körper, als Krankheitsquelle, mit empirischen Analogien. Der Textgestaltung liegt das von Diels gesammelte Material zugrunde, jedoch durch eigene Kollationen vermehrt und berichtigt.

LEIPZIG / VERLAG VON B. G. TEUBNER / BERLIN

DIE SAGE VOM TROISCHEN KRIEGE

Von Geh. Hofrat Prof. Dr. E. Bette

(Homer, Dichtung und Sage, III. Band)

Geh. *℞ℳ* 10.—, geb. *℞ℳ* 12.—

Im dritten Band wird zum erstenmal die Sage vom troischen Kriege bis in ihre letzten Wurzeln verfolgt. Es ergibt sich, daß die Sage vom troischen Kriege nicht in Troia entstanden sein kann, der um 1200 von Thrakern zerstörten „sechsten Stadt“, sondern in Mittelgriechenland, wo einst Troer gesessen haben, die dann in die Troas gedrängt sind. Die Odysseussage ist aus einem Mythos von der Jenseitsfahrt und Wiederkehr des Odysseus und aus der Novelle von dem spät unerwartet und unerkannt Heimkehrenden entwickelt.

Früher erschienen:

Ilias. (Homer, Dichtung und Sage, I. Band) . . . Geh. *℞ℳ* 12.—, geb. *℞ℳ* 14.—
Odyssee. (Homer, Dichtung und Sage, II. Band) . Geh. *℞ℳ* 12.—, geb. *℞ℳ* 14.—

LEIPZIG / VERLAG VON B. G. TEUBNER / BERLIN

WILHELM DILTHEY

Neue Bände:

Studien zur Geschichte des deutschen Geistes

Geheftet *R.M.* 7.50, in Leinwand *R.M.* 10.—, in Halbleder *R.M.* 16.—

(Gesammelte Schriften, Bd. III.) Auch als Sonderausgabe erschienen. Gebunden *R.M.* 10.—

INHALT: Leibnitz und sein Zeitalter. Friedrich der Große und die deutsche Aufklärung. Das 18. Jahrhundert und die geschichtliche Welt.

Dieser Band nimmt unter den Schriften Diltheys eine eigene Stellung ein: als das Hauptdokument seiner reifen historischen Kraft. Innerhalb der allgemeinen Geistesgeschichte tritt hier insbesondere die Bedeutung des Staates hervor, und das Bild, das er von Friedrich dem Großen entworfen hat, verdient ein dauerndes Besitztum des deutschen Volkes zu werden.

Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften

(Gesammelte Schriften, Bd. VII.) Geh. *R.M.* 10.—, geb. *R.M.* 13.—, in Halbl. *R.M.* 20.—

Der vorliegende Band enthält die letzte große Abhandlung Diltheys und zahlreiche bisher unveröffentlichte Aufsätze und Fragmente, welche die darin niedergelegten Gedanken näher ausführen und weiter fortsetzen. So erhalten wir hier eine Übersicht über das Schaffen Diltheys in seinen letzten Jahren und einen Einblick in die bis an sein Lebensende fortgesetzte Arbeit an den philosophischen und geisteswissenschaftlichen Problemen.

In den Gesammelten Schriften sind ferner erschienen:

EINLEITUNG IN DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. 2. Aufl. Band I. Geh. *R.M.* 12.—, in Leinwand *R.M.* 15.—, in Halbleder *R.M.* 22.—

WELTANSCHAUUNG UND ANALYSE DES MENSCHEN SEIT RENAISSANCE UND REFORMATION. Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie und Religion. 3. Aufl. Band II. Geh. *R.M.* 13.—, in Leinwand *R.M.* 16.—, in Halbleder *R.M.* 23.—

JUGENDGESCHICHTE HEGELS und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus. 2. Aufl. Band IV. Geh. *R.M.* 14.—, in Leinwand *R.M.* 17.—, in Halbleder *R.M.* 25.—

DIE GEISTIGE WELT. Einleitung in die Philosophie des Lebens. I. Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften. Band V. Geh. *R.M.* 12.—, in Leinwand *R.M.* 15.—, in Halbleder *R.M.* 22.—. 2. Hälfte: Abhandlungen zur Poetik, Ethik, Pädagogik. Band VI: Geheftet *R.M.* 8.—, in Leinwand *R.M.* 11.—, in Halbleder *R.M.* 17.—. In Vorb.: Band VIII: Philosophie der Philosophie. Abhandl. zur Weltanschauungslehre

LEIPZIG / VERLAG VON B. G. TEUBNER / BERLIN

Tolstoi und das Neue Testament

Von Lic. theol. J. Ackermann

Geh. *R.M.* 3.60

Nicht um eine historische, sondern um eine Lebensfrage handelt es sich hier, um die Frage nach der Berechtigung unserer Kultur, die Tolstoi verneint. Allerdings wählt die Schrift doch den Weg historischer Untersuchung, da auch Tolstoi seine Grundsätze aus einer geschichtlichen Quelle, aus dem N. T., geschöpft zu haben behauptet. Auf Grund eingehenden Vergleichs ergibt sich, daß zwischen der Tolstojischen Anschauung und den entsprechenden Aussagen des N. T. unüberbrückbare Gegensätze bestehen. Ihre Ursache sieht Verfasser darin, daß Tolstoi seine religiöse Grundeinstellung nicht so tief gegründet hat, wie das N. T., und darum auch Welt und Leben oberflächlicher beurteilen muß.

LEIPZIG / VERLAG VON B. G. TEUBNER / BERLIN

