

RELIGIONSWISSENSCHAFT

BEITRÄGEN ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT
DER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT
IN STOCKHOLM

O. KERN · E. LITTMANN · E. NORDEN · K. TH. PREUSS
B. REITZENSTEIN · G. WISSOWA

HERAUSGEGEBEN VON
OTTO WEINREICH UND M. P. NILSSON
TÜBINGEN LUND

FÜNFUNDZWANZIGSTER BAND

MIT EINEM SYSTEMATISCHEN VERZEICHNIS DER
MITARBEITER UND IHRER BEITRÄGE IN BAND 1—25

GEDRUCKT MIT UNTERSTÜTZUNG
DER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT
IN STOCKHOLM UND DER NOTGEMEINSCHAFT DER
DEUTSCHEN WISSENSCHAFT NEW YORK



VERLAG UND DRUCK VON B. G. TEUBNER · LEIPZIG · BERLIN 1927



U153



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. Lüdtke in Hamburg	83
Der Gott <i>Aláw</i> in der hellenistischen 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 Strafbaren. — 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>Ἀναίρεσις</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. Οὐέλβιον Γαῖον υἱὸν Αἰμίλλα Λέντουλον ἐπίτροπον αὐτοκράτορος Νέρβα Τραϊανῷ Καίσαρος Σεβαστοῦ Γερμανικοῦ Δακικοῦ ἀπὸ τῶν λόγων, Λωρεικάτης, Ἀσίας, Παννονίας, Δαλματίας, μονήτης, ἑπαρχον εἰλης Φλαουτίας β' πολειτῶν Ῥωμαίων, χιλίαρχον λεγιῶνος ζ' Γεμίνης Φιδήλεως, ἑπαρχον τεκτόνων, βοηθῶ² Α. Πομπηίου Οὐπέισκου Κατελλίου Κέλερος ὁδῶν ναῶν ἱερῶν τόπων τε δημοσίων. Κλαύδιος Στρώμων, Κλαύδιος Ἐπίγονος, Κλαύδιος Εὐήμερος, Κλαυδίου Στρώμονος υἱοὶ ἀπελευθέρου Κλαυδίου Ἀριστίωνος 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 schmerzlichem Sinne ein Blatt *in memoriam* werden. O. W.]

² Fehler des Steinmetzen statt βοηθῶν.

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 Schweregepanzten, 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 Tropaeum 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 Beuteschilde 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 Tropäum, 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. 150.

³ R. E. armatura levis.

⁴ Neue Heidelb. Jahrb. 10, 234 f.

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. *continuatione bellorum dilatum 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 Αὔγουστος τοῦτό τε οὕτως ἐποίησε, καὶ τοῖς στρατιώταις ἀργύριον, οὐχ ὥς καὶ κεκρατηκόσι, καίτοι τὸ τοῦ αὐτοκράτορος ὄνομα καὶ αὐτὸς λαβὼν καὶ τῷ Τιβερίῳ δούς. ἀλλ' ὅτι τὸν Γάιον ἐν ταῖς γυμνασίαις τότε πρῶτον συνεξεταζόμενόν σφισιν ἔσχον ἐχαρίσατο*. 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 campestem decursionem scuto moderatus*. Es ist dem-

¹ C. I. L. I² S. 324. ² Wissowa *Hermes* 58 (1923) S. 377.

³ *Geschichte der röm. Kupferprägung* (1909) S. 176f. E. Loewy *Rendiconti della pontificia Accademia Romana di Archeologia* 3 (1925) S. 49f.

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' jugendlichem 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 statim 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 *Plé*.

Ehe ich meine Forschungen über die Kensiu-Religion vorlege, schicke ich einige Erklärungen zu dem Berichte von Skeat voraus. Kakuh ist ein Vogel (*Berenicornis 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 Gewährsleute 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 Kalcegn. Dieser wohne an einem Orte oberhalb Pedn, welcher Ort *Uwi* heiße und das Reich der Finsternis sei. Kalcegn halte eine Liane fest, an welcher die Sonne befestigt ist, welche er im Kreise schwingt. Pedn habe Angst vor seinem jüngeren Bruder Kalcegn, er möchte die Liane aus der Hand lassen. Die herabfallende Sonne würde alles zertrümmern und zu einem großen Wasser machen. Kalcegn 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 *Čapon* (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						
Manoid.	<i>Pingog</i>	<i>menato,</i>	<i>timul</i>	<i>baul</i>	<i>djawab,</i>	<i>kedoch:</i>	<i>Čemam!</i>
Manoid.	Ehelichte Geschwister, als Schildkröte anrief, sie sagte: Čemam!						
<i>Čiei</i>	<i>peklemín ep</i>	<i>baul</i>	<i>wogn</i>	<i>mabe,</i>	<i>wogn</i>	<i>temkal</i>	<i>peklemín</i>
er ließ ab	Heirat mit Schildkröte	Kind	weibliches,	Kind	männliches	Heirat	

ep Kakuḥ. Bharu bja ma Ćemam. Doch dāgn bawaid,
 mit Kakuḥ. Sogleich kein Ćemam (mehr). Es kam sehen der Berokaffe,
dāgn wich baul wogn Pedn ep Kakuḥ.
 sehen die beiden Schildkröte Kind Pedn's mit Kakuḥ.

Pio Pedn piċi dai Kaku. Bawaid dāgn dāgn kelamin.
 Es befahl Pedn solle trennen von Kakuḥ. Berok Affe sah Heirat.

Timul kelamin ep bawaid hentä menċ djemu. Ta Pedn, dāgn
 Als Heirat (Paar) mit Berok Affen ? Menschen viele. Ta Pedn, als er
dāgn pensedn pensedn ċiwe kăpign 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. Ćapon (oder Kakuḥ) 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 (Kalcēgn), 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 Djamoi als Frau, Kaei mit Ćalog resp. Djalan, Eg'ong mit Djalan, Kelbö mit Baig. Ta Pedn mit Djamoi resp. Minang. Manoid steht allein. Sie ist die Großmutter von Ćalog und Ćakoi.

Ein andermal nannte er folgende Paare: Begdjeg mit Djalán, Ta Pedn mit Tibös. Čapon (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>čiwē</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, wovor 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 Čapon, dem Enkel Pedns verursacht wird, indem er auf den *galogn* (Balken) *čiwēs* 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 Čapon. 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.
zähle, 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 kedje gn 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 *telaidsn* (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 Ausföhrung. 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 ćuće 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 letelwel 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 madāgn dāgn,
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 tagä bo. Jabobn entegn hapach tagä bo. Odn ja,
fürchten Getöse Dein. Wir hier fürchten Donnergetöse Dein; Du dort

ja da kejobn, loi pantodn wogn ćuće 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 Fruchtolden 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 *daiau* (Kerah)-Affen. Ebenso kommt kein *telaidn* zustande, wenn man den Vogel *saguooh* 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 *Hemueh*, 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, Wassers schöpfen 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 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!*
Hirschee, 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 *djclen* (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 cërmin* wurde ausdrücklich genannt. *Cërmin* ist der Spiegel. Alle Semang kennen das Verbot, daß man im Freien nicht im Spiegel sich beschauen 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 Gewährsleute 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 gigu* = 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. *céboh 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 (*Kačar*) ins Wasser. Karei schwamm und fing sich im Korbe, 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'ug* 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 Pel'ug. Pel'ug 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 Pel'ug, 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 *Bera*i und schrie: *Hehü, 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 *éébreb* (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 *mišeg* (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 Gelegenheit 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 Djembegn 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 Le'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 hervorstiegen.

Ich hatte keine Gelegenheit gehabt, dem Blutopfer bei den Ple beizuwohnen. Hierin muß ich mich ganz auf die Aussagen meiner Gewährsleute 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 Tanōgn, ie
 stürzest (sie ins Wasser), du Takel, du sei doch nicht böse, du Drache, ich

baiar, ie somag.
 zahle, ich bitte.

Karei, Takel und Tanogn, 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 *Ĉenoi*, die Elfen, welche nach ihnen in Blumen wohnen. Es gibt *Ĉenoi* 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 *Ĉenoi* Kareis hörte ich nirgendwo etwas, wohl aber von einer *lingua sacra* der *Ĉenoi*.

Außer dem Blutopfer, das im ganzen Pflegebiete 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 Peluig jener der Ple ist. Karei ist der ältere, Peluig 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 Peluig werden als Kulturhelden 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 befehlen, 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-Telobn 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 Bambusspliß 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 (*enc'au 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 anfangen, 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 Zeremonien 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 *Takél*, 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 *Cenoi* 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 straft 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 *paöog*. Die dritte

Art sind aber von Pedn verhängte Strafen für verschiedene Vergehen, die bekannteste derartige Krankheit ist das Ćemam, 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 wird 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 Semang-gemütes. 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 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 zuversichtliche 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 ißt 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 Priestermedizинmann. 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 Donnergotttheit 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 Donnergotttheit 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 Sühneopfer 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 Morúa's 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 indianische 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 Meeresgott 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 Meeresgotte, 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 wegzuschrecken.

Andere Plätze der Verehrung im alten Peru, die einen ähnlichen Charakter hatten, waren die sog. *apachitas*. Diese waren Steinhäufen, 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 Bürde 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 Steinhäufen 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 hinsterben, Krankheit und Unglück jeder Art würde über eine Gesellschaft kommen, deren Götter kraftlos und unvernünftig 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 geopfertten 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 *mullu* genannt wurden; Wollzeug, Gold, Silber und andere Metalle; stark duftendes Holz. Wenn man die abergläubischen Vorstellungen kennt, die die Indianer noch heute mit den außerzählten 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. 167 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 zermahlenen 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 divinatisches 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 hingeschiedenen 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 *huanqui* 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 *mullu* 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 geopfertten 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 geopfertten 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 Mumien 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· τραγάλια*. Die Scholien zu Aristoph. Plut. 768 führen *κόλλυβα* unter den *καταχύσματα* 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 Riqaten in Albanien (v. Hahn *Albanesische Studien* I 161).

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 aufgekomen. Beachtung verdient in dieser Hinsicht, daß in einer beim Vorgebirge Sunion gefundenen, der römischen Kaiserzeit angehörigen Inschrift unter anderem *κολλύβων χοίλικες δύο* genannt werden, die dem in Attika eingeführten phrygischen Gotte *Μῆν 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 *κέρχνος* (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*³ 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 μεστὸς χύτρος ἱεροῦ ἐψημάτος· ἤψουν δὲ ἐν αὐτῇ (sc. τῇ ἐορτῇ) ἀπαρχὰς τῷ θεῷ τῶν πεφηνόντων καρπῶν. Vgl. Hesych. und Suid. unter demselben Wort, ersteren auch unter *θάφρηλος*.

⁴ Phot. s. v. *Πυανεψιών*: μὴν Ἀθήνησι δ', ἐν ᾧ καὶ τὰ πύανα ἔψεται εἰς τιμὴν τοῦ Ἀπόλλωνος· πύανα δὲ πάντα τὰ ἀπὸ γῆς ἐδώδιμα ὀσπριώδη, ἃ συνάγοντες ἔψουσιν ἐν χύτραις, ἀθήσαν ποιοῦντες. S. auch Phot. s. v. *Πυανόψια*. Athen. XIV, p. 648 B: ἐστὶ δὲ τὸ πύανιον, ὡς φησι Σωσίβιος, πανσπερμία ἐν γλυκεῖ ἡψημένη. 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 Grabbkultus stand. Den Athenern hießen in alter Zeit die Toten nach ihr *Δημήτρειοι*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 *κερνοφόρον ὄρχημα* und der *κερνοφορέα* 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. συγχωρέσῃ 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 Kephallonia niederschrieb, heißt es: *Ἄν ἴσως καὶ σοῦ φέρουνε τὰ κόλυβά μου, φᾶ τα | καὶ πές· „ὁ θεὸς σχωρέσ' τονε, 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 σᾶρι* (d. i. *σιτᾶρι*), weil die Kollyva nach ihrem Hauptbestandteil öfters so benannt werden (vgl. mein *Volksleben* 56), oder kurz *τὸ σᾶρι σου!* auch *τὰ ψυχούδια 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 τον* bei Politis *Παροιμίες* II 72, oder *μὲ ξένα κόλλυβα μακαρίζει τοὺς γονηοὺς τον* oder *μνημονεύει τὸν πατέρα τον* bei Berettas *Συλλ. παροιμ.* 40 Nr. 5 oder *μὲ τὰ κόλυβα τὰ ξένα μακαρίζει τοὺς γονεῖς τον* bei Arabantinos *Παροιμ.* 73 Nr. 724, gleichbedeutend mit dem altgriechischen *θυμιάμασιν ἄλλοτρίοις τὸ θεῖον σίβεισθαι* (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, *ψυχοπήττι*, d. i. Seelenkuchen.¹ Endlich wird öfters auch Wein oder Likör am Grabe ausgeteilt, 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, ἂν μὴ ὁ κόκκος τοῦ σίτου πεσὼν εἰς τὴν γῆν ἀποθάνῃ, αὐτὸς μόνος μένει· ἂν 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 *Χακὰ Ἀνάλεκτα* 337. Vgl. auch Koraïs *Ἄτακτα* 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 *ξερτό*, 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 „Erbarmsbecher“, 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 Opfertagen 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* 48f. 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 *Ἀττάλα* 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 Heliöd. *Aeth.* 75 sagt er, daß man „τὸν διανευόμενον ἐν ταῖς ἐκφοραῖς οἶνον μετὰ διπύρων ἀρτίσκων“ so nenne. Bybilakis 69 bezeichnet *μακαρία* und *κόλ-λυβα* als gleichbedeutende Ausdrücke, redet aber nur von der Gedächtnisfeier. Nach Newton *Travels and discoveries* II 13 f. 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 *ἐκφορά*, sei es in der Kirche oder auf dem Friedhof, vor sich gehende Verteilung von Speisen (Brot, Käse oder Oliven) und Wein *μακαρία* genannt werde. Skarlatos in seinem Lexikon s. v. *μακαρία* erklärt den Ausdruck durch *περίλειπνον*. Ebenso Vrétó *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. *αἰμακονορία* 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 ἑλέη, 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 lexikographischen 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 Gemengsel 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. 18' (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 ἄλφιτα, τὰ νεωστὶ ἀλληλεσμένα, ἃ δὴ μέλιτι ἀναδεύοντες, ἀσταφίδας τε καὶ χλωροὺς ἐρεβίνθους ἐπεμβάλλοντες, τοῖς τὰ ἱερὰ τελοῦσιν ἔνεμον· ἐκάλουν δὲ αὐτὰ οἱ μὲν ἀμβροσίαν, οἱ δὲ μακαρίαν. Hesychios sagt: *μακαρία· βρώμα ἐν ζωῶν καὶ ἀλφίτων*. Schon Koraïs hat diese Zeugnisse mit den Kollyva in Zusammenhang gebracht, welche in Chios zu seiner Zeit den Sondernamen *χνλός* 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 308, 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 *ἀπρονίασία*, vermengt zu werden. Über diese vgl. *Volksleben der Neugriechen* 58, Anm. 3. Augusti *Handbuch der christl. Archäologie* II 750 f. — Allmähliche Umgestaltungen der Opfergebräuche im Totendienst 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 geopfertem Speise an die Armen und Bedürftigen. Einschlägiges Material bei Sartori 66 f. 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 *Αρχαιολογία Ἑλληνική* II 257 (epirotische Dörfer). *Σύλλογος* VIII 549. Sakellarios *Κυπριακά* I 738.

³ *Σύλλογος* XIX 139 (Dörfer Kleinasiens). 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 Abbott 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) 488 f.

⁵ Ludwig Salvator *Zante*, Allgem. Teil 436. Das erinnert an den römischen Brauch: Paulus Festi 2, S. 3 Linds.: *funus prosecuti redeuntēs 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 εἶναι ζωῇ σέ 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 zakynthischem 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 nunmehriges 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 *σύγκλαμμα* (τό). So in Zakynthos und wohl allgemein.

⁴ Über die Höflichkeitsform *σέ λόγον σου* vgl. Thumb *Neugriech. Volkssprache*² § 139. Wenn Niedrigerstehende zu Höherstehenden sprechen, heißt es statt dessen auch wohl *στήν ἀφεντιά 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 *Volksleben* 249. — Der Ausdruck *ἐπῆγε σὸν 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 Kephallonia 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 *συγχώρο*, „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 *ζεστό*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 *παρηγορίαις* 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 *Ἀνατροπή* 30. Protodikos 16. Skordelis *Πανδώρα* XI 449. Grigoropoulos *Σύμη*² 68. Kukkulés *Οἰνονντιακά* 102. Auf Kypros bezeichnet das Wort in der mundartlichen Form *παρηγοριά* 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 56 f. v. Hahn *Alban. Studien* I 151 f. 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 lectu* 24 schließen: *ἐπὶ πᾶσι τοῖσι τὸ περίδειπνον καὶ πάρεισιν οἱ προσήκοντες καὶ τοὺς γονεῖς παραμυθοῦνται τοῦ τετελευτηκότος καὶ πείθουσι γεύεσθαι οὐκ ἀηδῶς μὲν Δί' οὐδ' αὐτοὺς ἀναγκαζομένους, ἀλλὰ ἤδη ὑπὸ λιμοῦ τριῶν ἑξῆς ἡμερῶν ἀπνηδυνότας*, 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 *Χιακὰ Ἀνάλεκτα* 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 *συγγώγιου*.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 *Χρονὸν Ἀνάλεκτα* 340. — Es findet also eine Art von Picknick statt, was an die *δειπνα ἀπὸ σπυρίδος* 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 *Χρονολόγιον* IV (1866) 15. — Ähnliches auch bei Naturvölkern. So z. B. folgt bei den Hausa 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. 29 ff.) 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' ἡμέρας*, 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: *Ὁὐκ ἐπαινέθεις οὐδ' ἐν περιδείπνῳ* mit der Erklärung *Εἰώθεσαν γὰρ οἱ παλαιοὶ ἐν τοῖς περιδείπνοις τὸν τελευτήσαντα ἐπαινεῖν, καὶ εἰ φάβλος 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 *περίδειπνον* 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 Θεσμοφορίοις χαμαὶ 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 gröberer Art, bei Leichenschmäusen kommen auch in anderen Ländern vor. Vgl. z. B. Rochholz *Deutscher Glaube und Brauch* I 205f. Wuttke *D. Volksaberglaube*³ § 740. Hoffmann-Krayer *Feste und Bräuche des Schweizervolkes* 49.

⁵ Benizelos *Παροιμίες*² 163, Nr. 194f. Varianten bei Kanellakis 340f.

⁶ Tsountas *Μνηναί* 115.

den poetischen Zweck veranlaßt, den Geist des Patroklos auftreten zu lassen.¹ Aus V. 34 πάντη δ' ἄμφι νέκυν κοτυλήρυτον 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 περὶδεῖπνον; 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 περὶδεῖπνον 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 ferales*, zu denen Verwandte vornehmer Verstorbener das ganze Volk luden.² Demgegenüber muß zweierlei hervor gehoben werden; einmal, daß das jüngere *περίδειπνον* 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 Chäronea 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. ³ Demosth. *de cor.* § 288.

⁴ Protodikos 17. Iliakopulos *Παρθενός* XV (1892), 850. Manolakakis *Καρηθιακά* 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' Ἑλλήνων, ὅταν δυστοχία τις γένηται, κείρονται μὲν αἱ γυναῖκες, κομᾶσι δ' οἱ ἄνδρες, ὅτι τοῖς μὲν τὸ κείρεσθαι, ταῖς δὲ τὸ κομᾶν σὺνηθές 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*² III 117 ff. und 242 f. Hermann-Blümner *Griech. Privataltertümer* 369 f.

² Pittakis *Ἐφημ. τῶν Φιλομαθῶν* 1859, 1130.

³ Paliuritis *Ἀρχαιολογία Ἑλλην.* II 262 (erschienen 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 Erkundung 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 gedauert 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. — Gefissentlicher Nachlässigkeit in der äußeren Erscheinung will offenbar das Gesetz von Gambreion vorbeugen, indem es anordnet: τὰς πενθοῦσας ἔχειν φαῖν ἐσθ[ή]τα μὴ κατ<τ>ερεσσωμένην.

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 *Καρπαθιά* 122. Vgl. auch Bent *The Cyclades* 197 für Phlegandros.

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 *τρίτημερα, ἐννεάμερα, σαραντῆμερα, τρίμηνα, ἑξάμηνα, ἐννεάμηνα, 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, andrerseits 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 ἱστορ. καὶ ἐθνολογ. ἐταιρίας* III 337 (Patmos). — Die vierzigstägige 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 *Χρονικὰ 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 *ἐννاتا* Zusammenhang⁴, obwohl diese, wie es scheint, regelmäßig nicht vom Tode, sondern von der Bestattung an gerechnet wurden.⁵ Außer den *τρίτα* und *ἐννاتا* war auch noch die *τριακός* (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 profan. 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*, *Ἐννاتا* und *Τεσσαράκοστά* mitgeteilten Stellen. Auf das Zeugnis des Joh. Lydus *de mens.* IV 26, der die gleichen Fristen, abgesehen vom Jahrestag des Todes, nennt, 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*² III 115.

⁵ Vgl. Rohde *Psyche* I 232 Anm. 3.

⁶ Harpokr. s. v. *Τριακός*, 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 τετελευτηκότων*. — In Julis auf Keos waren *τριηκόστια* gesetzlich untersagt: Dittenberger *Syll.*² 877, 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 τριαντάδας steht hinter den Worten τὰ νεκύσια τριαντάδι ἄγεται noch der verderbte Satz τὰ γὰρ νεώματα οὐκ ἀρχαῖα 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 ἀρχαῖα, ὡς Φανόδημος⁴, das Richtige getroffen hat, was für mich nicht zweifelhaft ist, so hatte der Atthidograph 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 Tesseractontaden und Tesseractontadenlehren 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 ᾗ ἕκαστος ἡμέρᾳ τετελεύτηκε.

⁸ Das Richtige über die Genesien findet man jetzt bei Wilh. Schmidt Geburtstag im Altertum (RGVV VII 1) 38—41.

ψυχασάββατα, 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 Allerseelentage 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 νεκύσια 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 213 (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 416.

⁵ Rohde *Psyche* I 237. Preller-Robert *Griech. Myth.* 405f. und 785. Anthesterienfeier auch auf den Inseln und in Kleinasien: ebenda 671.

meinen Genesien 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* 232. Vgl. dazu das unten S. 75, Anm. 6 Bemerkte.

³ Hesych. s. v. *μιαρὰ ἡμέρα τοῦ Ἀνθестηριῶνος μηνός, ἐν αἷς τὰς ψυχὰς τῶν κοιμημένων ἀνίσταται 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 an 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 Erhörung 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 *Χανά Ανάλεκτα* 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 Koraïs *Ἀττικὰ* IV 301 erwähnt. Das erinnert an die Versendung von Opferfleisch im Altertum. Vgl. *Volksleben der Neugriechen* 60 Anm. 5.

⁴ Koraïs 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 *Πανθώρα* 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) 192 f.

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*² 186 f. mit Abbildung Nr. 149. Tsountas *Μυκηναί* 116) ist nichts anderes als eine solche *ἐσχάρα*. 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, 245 f.), 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. 38 ff. 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, 668). Manche Völker benutzen zu gleichem Zweck ein in das Grab hinabgesenktes 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. I.VIII. LIX und Stengel *Festschrift für Friedländer* 429—431.

³ Vgl. mein *Volksleben* 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 Erbteile 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 Bruckstück der Minyas, aus welcher Pausanias X 28, 2 die Verse anführt: "Ἐνθ' ἦτοι νῆα μὲν ψευδάβατον, ἣν ὁ γεραιός | πορθμεὺς ἦγε Χάρων, οὐκ ἔλλαβον ἐνδοθεὶν ὄρεον (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 Neugr.* 239, Anm. 3. Tylor *Primitive Culture* I 446 (I, S. 487 der d. Übers.). Waser *Charon* S. 37f. Wuttke *D. Volksaberglaube*³, § 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* VII (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: *τῆλ' ἐμὲ εἰργονοῖ* (so die Hss.) *ψυχῇ, σῶματα καμόντων, Οὐδὲ μὲ πο μίσησθαι ὑπὲρ ποταμοῖο ἑῶσιν* (so auch Ludwig und La Roche, während Nauck mit Dindorf schreibt *μ' εἰργονοῖ*, 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 Verstorbenen 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, 33 ff. (= 50 ff.) bezeugen, selber mit seinem Stabe die Menschen zur „hohlen Gasse“

¹ O. Waser a. a. O. 13 ff.

² Waser a. a. O. 10 u. 54 f. S. ferner F. v. Duhn *Archäolog. Zeitung* XLIII (1885) 4. Furtwängler a. a. O. 198 f.

³ *Volksleben* 245. Die *Χαρόντισσα* (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 *Χάρις* 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 Unterweltgottes 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 Unterweltgottes 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 begegebenen Geldstückes nachmals mit der Dichtung vom Totenfährmann witzig in Verbindung gebracht wurde, als verfehlt zurückgewiesen werden muß. Zugleich scheint auf diese Weise ein weiteres schwieriges 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 Diobelie 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 zuweilen 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 (1893) 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 Landen 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 τ[ὴν κλίν]ην, μεθὲ τὸ ὕδωρ ἐκχέν, μεθὲ 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 Kehrriht auf das Grab zu tragen. Köhler *Athen. Mitteil.* I 145 bemerkt zutreffend, daß es gewisse, sonst nicht überlieferte, aber gläubische 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 Sietzenbürderland 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 Kehrrihts zum Grabe vgl. oben Bd. 24, 310 ff. u. 318.

29. 30. 32., und Roß selbst ebenda S. 25 und 49. *Πρακτικὰ τῆς ἐν Ἀθήναις ἀρχ. ἐταιρείας* 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 *δανάκη* 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. Przsewalski 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.; benutzt 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 *Eléments de grammaire mongole (dialecte ordoss)*, Paris 1903.

⁵ Brief aus Boro-balghassun: *Izvěstija Imp. Russkago Geograf. Obščestva* 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“² 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, befehligt von einem der neun vornehmsten Kriegobersten (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 Beï-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 Patentes 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, Ot'ok, Woeheng, 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. 98 f. Anm.: William Woodville Rockhill *Diary of a journey through Mongolia and Tibet*, Washington 1894, S. 29.

⁷ *Anthropos* 3 (1908) S. 226 f., No. 5.

⁸ A. a. O. S. 827 f.

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-tsao oder Si-tsao (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 Tscha-gan-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.

Potantin (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 Bronzefase mit brennender Butter stand. Sich gegenüber auf einem Tisch sah er fünf brennende Bronzefasen, 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 geblümtes 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.³ 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 graviert 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 tobttschi 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
dicht 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
hölzernen 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.

- 122 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, kökö, 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)⁷ 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. Obsč. po etn.* 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) — $\frac{1}{4}$ 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 Borobalghasun 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 125 an den Kindern vorbeigehen, sprechen sie:

Jej, chun-džiler turjun chuchutej bol!
 Chart čechu chamu ugej bol!
 Tort čechu tomu ugej bol!
 Džil irichitu džirgi nēmē!
 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 ver-stohlenerweise 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 hervorragenden 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 s u gej.]

¹ Taidshi, Plural Taidshilar = Stand von Adelligen, 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 Peking-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-Ssetsen (*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 dschangä.

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 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 verstohlenerweise 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 Eingeklammerte nur in der Zeitschrift.]

Die Ordos-Mongolen sagen, daß Tschingis-Chan ein doksin burchan 128 (d. i. eine dunkle Gottheit) war²⁷⁾. Der Vogel, der über dem Jedschenchoro 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^{a)} 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 Jedschenchoro 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 Jedschenchoro 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 Jedschenchoro 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.]

^{a)} 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 folgendes⁸⁰⁾):

- 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 utuklelejš
Elë bogu belčirlelejš 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 Schirturgu wußte der Erzähler nicht; alte Leute berichten, sagte er, daß sie chubilghan [Verkörperung] der Göttin Tschagan-Darika 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-tscheu 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 dzjuktu). Man nimmt an, daß, wenn Bogdo erscheint, er sich auf diesen Sattel setzen und nach Nordwest reiten wird.³²⁾ Sie erzählen, in Ordos sei es überhaupt 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.“³³⁾ 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 (tebsi), 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 Manier hoffen die Darchat den Bogdo zu finden³⁴⁾; 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.³⁵⁾

III. Erläuterungen.

1) Choro ist die Kurzform von koroghan (vgl. A. D. Rudnev *Materialy po govoram vostočnoj Mongolii*, Petersburg 1911 = *Izdanija Faku'teta vostočnych jazykov Imp. S.-Peterb. 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 Ichi-Jedschen-Choro in etwa 20 Zelten oder zeltförmigen Hütten wohnen; sie stehen unter dem Befehl eines mongolischen Chef, der drei Subaltern-Offiziere (*mercs*) 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 ed-din *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. „Pozdnëv (*Mongol'skaja lëtopis'* *Erdenin 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 Boghurtshi erzählt auch das Altan-tochtschi.“

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 Mandarinenkнопfe, 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 unbekannten 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 tailgà 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 chorinischen Burjäten hatten lauter weiße Pferde: die Wahl der Beschäler, welche gemeiniglich nach der Angabe der Zauberer den Götzen geweiht 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).

Potanin 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 Beimischung 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.“

Potanin gibt nicht an, welches der beiden Pferde nachher geopfert wird. Ich vermute, das weiße. Die Kirgis-Kasaken opferten z. B. Anfang des 18. Jahrhunderts mit *Abulchair*, den sie zu ihren Oberbefehlshaber 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“ (*Prschewalski* S. 507).

13) Neun ist die heilige Zahl der Mongolen. So entließ z. B. *Tschingis-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 Schafherden 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 werfen 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. 149f.; 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 stünden 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 Oöirvani [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. È. È. 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 Daitching Tänggri, „auf tangutisch Aradlha“ (2 S. 102, vgl. 1 S. 223). „Man führt ihn in kleinen Götzenfutteralen 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 Schimmel 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 dichte 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-tschaïdam 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 chaïr 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 (Palladji *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 Fünzfzahl 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 *ķazuķ* ‚goldener Pfahl‘, auf tschagataisch *temir ķazuķ* ‚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 Stern 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 *Purāṇas* 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* Daqīqīs an den Samanidischen Herrscher Maṇṣūr I (in englischer Übersetzung bei Edward G. Browne *A literary history of Persia from the earliest times until Firdawsī* 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-Tärem 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 inorodcev severo-zapadnoj Sibiri*, S.-A. aus *Trudy etnogr. 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 *Weltenmantel 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 Türkvolker 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. 1429 f.; 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 aufgepflanzte 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 Banzarov 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 Banzarov (*Černaja*

¹ *Očerki severo-zapadnoi Mongolii*, Vyp. 4, Spb. 1883, S. 324 f., 308.

věra [Der schwarze Glaube], Spb. 1891, S. 21) verweist auf das Vorhandensein eines Buches, in dem ein Opfer zu Ehren des Berges Tegus-tsoktu 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 étnografii 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 Johanniskrotzpflanzungen 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 Wun. 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 Kebere sur le territoire de Djoungar; une arme à feu conservée dans le palais même du roi de Djoungar; 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 Kiassa, 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 Djoungar; 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 Daitschin-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 Daitschin-wang; er besiegte den olötischen Galdan-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 Taidtschi 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 Mandarinenknoöpfe (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 erfuhrt 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 seidenen 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 Bogdogen 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. 8⁰: 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'en-rin-po-c'e „großes Lehrjuwel“: Beinamen 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 Amitābha angesehen. Der erste Taschilama, der den eben genannten Titel führte, starb 1662 (Schulemann Anm. 101).

Nach einem anderen Ordos-Mongolen besänftigte Tschantscha-chutuchta 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 Potanin 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 Chatun gol = Fürstin-Fluß ist ein anderer Name für Chara Müren = Schwarzer Strom, chinesisch Hoang-ho; Ssanang Ssetsen S. 103 gebraucht Chatun eke. 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 Körperpäsch 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. Pozdnëv 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 eingemeiselt, 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-kudschu (dem Atlaswirbel) hinein. Nachdem sie den Wirbel abgegessen und gut gereinigt haben, stellen sie auf ihn drei kutschi (Räucherkerzen), tun auf ihn Butter und Fett, setzen sich vor das Feuer, halten den Wirbel in der Hand und lesen den joröl: „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 Bruthöhle); 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!“ zurufen. Das geschieht am 23. eines nicht notierten Monats. „Dabei binden sie an die vier Füße des eisernen Herdes fünffarbige 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 tchini *sachivatyn* orondur turöchu boltogoi! Sukhāvātī, das Paradies Amitābhas.

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. Rassers 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 Kénja 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 Lebereigenschaften 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 Lebereigenschaften (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, wohlbekannte 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 Kulturerscheinungen 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 Zerbrehen 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 classificaties*¹, 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 Sëmang, ferner die wellenhaarigen Sakai und schließlich die eigentlichen Malaïen, 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 Sëmang noch nicht viel mit den Malaïen 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 Takaflusse (Pahang) begegnete, erzählte ihm, das Gewitter würde von einem Geist verursacht, der *Nènek* (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 Sënoi 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 aantekeningen 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 Richtigestellung können verschiedene der Folgerungen des Verfassers bis zu einem gewissen Grade angenommen werden. Eine derartige Stamm-Organisation 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, Daëli (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 *lumō-lumō*. 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 *lumō-lumō*, 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 Särge 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 Junggesellen, 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 Gesange 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 unbekannten 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. Wichtig 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 wissenswertes 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 Mentaweiler 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 *uma* oder die ganze Niederlassung unter *tabu* gestellt wird. Während dieser *punèn* dürfen Fremde die Dörfer weder besuchen, noch verlassen; an allen Zugangswegen werden Verbotsszeichen 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 Junggesellen. 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 *punèn*-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 *kameinan* 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 beschreibt J. H. Juda¹ eine merkwürdige Zeremonie, der er in Mandi-angin in der Abteilung Manna (Bëngkulu, 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 Opferpeise 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 Opferspeise 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 Redjang*.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 (*akuun*) 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 Lämpchen 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. Zahnmutilation 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 malaiischer 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 (1916), 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 *humaruan*. 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 Wechsel 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 (*rôh*) 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 Wechel 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 *baliau* 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 Dajakern; 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 Malaie gibt sich dazu her. — Bei den Tabujan-Dajak und auch bei den Lawangan findet bei dem Totenfest 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 (*měngahau*). 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 Sěko, 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-Celebes*¹; Herr J. Kruyt widmete seine Zeit einer Detailuntersuchung, deren Resultate er mitteilt in einer Abhandlung *Het ma'boea en de tatouage in Sěko (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'boa*-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 mißriet 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 veröffentlichte 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 Sëko 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'bua* 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. Hanswurste, 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-, Ma-soepoe- en Mamasa-rivieren¹ 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 (*barrcallo*, 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 Kopffjagd (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 Hundeopfer abgeschafft wurde. Den Bewohnern des eigentlichen Mekongga-Gebietes ist das Töten des Hundes verboten; wenn nun ein Hundeopfer 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.

Zahnmulation 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 aufgekommenen, 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 Brautschatz, 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 Bambusschößling, 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. 41 f., 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 (*lahumoa*) haben ihre *mokole*, vier an der Zahl; und diese sind eigentlich die einzigen Götterfiguren, die der Morier beim Namen kennt. Um mit den *lahumoa* 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 *monpokowurake*, das ganz den Charakter einer Mädchen-Initiation trägt und in mancher Hinsicht Übereinstimmung mit dem *ma'bu* von West-Zentralcelebes 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 durchführen. 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 Dracaenablätter 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 *lungit* (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-Flores² 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 *baka* 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. — Zahn mutilation 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 Ende h (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-Endeh 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-Këra*, d. h. Mond-Sonne, werden auf dazu bestimmten Pfälchen 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. 155f.) 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 Fürstenregierung 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 Lauli 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 ihn 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 Kambera 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. Ist 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 Braut-schatz, 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-Besitzums.

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 Roten 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 Steinhäufen 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 Opfergaben 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 tatoueeren 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 aufschwellen. Man tätowiert sich jetzt nur noch aus Schönheitsrücksichten; religiöse Bedeutung wird den Zeichnungen nicht mehr beigemessen. 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 Totenfest weg, das nach kürzerer oder längerer Zeit gefeiert wird.

Molukken.

Halmahera. Die ausführliche Monographie von **A. Hueting**, *De Tobeloreezen in hundenken en doen*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. *roŕhe*, d. h. der Körper, die äußerliche Erscheinung; 2. *gikiri* oder *njawa*, 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 *njawa*, 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 Kriegstänze 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 dodorou*, 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 *hencora* 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 Kopfhair 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 Särgе 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 Särgе 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 Verbotsszeichen 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 *Patasiwa 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 *Patasuwa 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 Verbande sind jedoch die Priester (*mauwin*), von denen sich je einer oder mehrere in jeder Niederlassung befinden. — Jeder *soa* der *Patasuwa 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 folgenden 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 Auswechslung von Bräuten zwischen diesen Geschlechtern durchaus ausgeschlossen ist. Denn die Gruppe, die Frauen liefert an eine andere, bekommt dadurch einen gewissen Vorrang vor dieser; empfangt 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 Seemannskenntnisse 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* 30 b) 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* (φυλακτήρια) 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 betrubte 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 Menschenansammlung hervorruft, 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’ijim* 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 עֵינַי עֲלֵי עֵינַי „an der Quelle“ lesen עֵינַי עֲלֵי עֵינַי „der das (böse) Auge übersteigt“.

Mit Bezug auf das Epigramm des Straton, Anthol. Palat. XII 229: Ως ἀγαθὴ θεὸς ἐστὶ, δι' ἣν ὑπὸ κόλπον, Ἄλεξι, | πτύομεν, ὑστερόποον ἐξόμενοι Νέμεσιν. | ἣν σὺ μετερχομένην οὐκ ἔβλεπες, ἀλλ' ἐνόμεις | ἔξειν τὸ φθονερόν κάλλος ἀειχρόνιον. | νῦν δὲ τὸ μὲν διόλωλεν' ἐλήλυθε δ' ἡ τριγιάλεπτος | δαίμων· χοὶ θέραπες 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 anlegen“, sie soll aber eine Kleinigkeit fortlassen zum Andenken an Jerusalem, wie es heißt (Ps. 137, 5): „Vergaß' 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: ὡς μὴ βασκανθῶ δέ, τρις εἰς ἐμὸν ἔπτυσσα κόλπον. Luk. *Πλοῖον* 15: ὑπερμαζῆς γάρ, ὃ Ἀδείμαντε, 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 φθονερόν 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. 112 f., 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. 8 ff.) 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 (ἐπωδάς) sprechen behufs Abwehr von Fieberschauer (ῥίγους) 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. 97f.; S. 118, sowie Abt, Die Apologie des Apuleius 74ff. 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 Šabbāt 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 (šāṭān) 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. 486f.). 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 unbekannten Lazarus, der das ungesetzliche Fest (τὴν ἄθεσμον ἐορτήν) erfunden habe, das von ihm *Μονοποδαρία* genannt werde. Cumont bezeichnet die Erklärung des alten Cotelier (1672): „*Forte 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 *γυμνοποδαρίας* 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 (τράπεζαν μονόπουον 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: ἀπεπυδάρισα μόθωνα vom Abtanzen eines plumpen und unanständigen Tanzes) soviel wie *ποδαρίζειν* sei, und die Erinnerung an *μονομαχία*, *μονομαχία* „Einkampf“ (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. Heid.*² 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 *Γυμνοπαίδαι* 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 umgeben, 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. *Pesāhim* 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 Asi [sein Vater R. Asi 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 *Jōre 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 ha'jīm*, 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 *binitā* 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 *sě'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; Wasserscheben 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. Fehrle, 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 zweifelloose interpretatio Romana oder Graeca feststellt): *donec idem sacerdos satiata conversatione mortalium deam templo reddat. mox vehiculum et vestis et, si credere velis, numen ipsum secreto lacu abluatur*.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. Roscher *ZDMG*. LXV (1911) S. 517 ff. [Über Neugriechisches vgl. B. Schmidt, oben S. 70 ff. und Bd. 24, 290 ff. *Weh.*]

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 weilt 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 ἄρχων 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 RM.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 Halbfieiertagen (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 *nāzir* (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 empfangen 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 *nāzir* 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 ἱερὰ 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 *ʿOrah 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 ἀνυγίσσας*, 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 Ertränken 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 ἀπέπνιγον*. 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 ersten 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 (Sōtā 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, 15f.), mit Bezug auf die ägyptische Schlangenplage: „Anstatt der unverständigen Gedanken ihrer Gottlosigkeit, in welche verstrickt sie unvernünftiges 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. *Sotā* 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 Strafbaren.

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 Veī 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 Veiovis 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 hergezungen 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 *aschrachitaschsi*-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 Königs paares (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.* 176 b gestützten Satzes von der *ὁμολώσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν* als dem Telos der Philosophie.¹ Der *θεωρία* und der *πράξις*, den beiden Einteilungsgliedern der Philosophie, entsprechen ein *θεωρητικὸς* und ein *πρακτικὸς βίος*. Beide zielen auf die *ὁμολώσις 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 *ὁμολώσις θεῶν* eine Richtschnur gewonnen. So argumentiert Ammonios zu Porphyrios' *Eisag.* (Comment. in Aristot. Graeca vol. IV pars III) 3, 8ff.: *Φιλοσοφία ἐστὶν ὁμολώσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν ἀνθρώπων. οὕτω γὰρ ὁ Πλάτων ὠρίσατο. ὁ γὰρ θεὸς διττὰς ἔχει τὰς ἐνεργείας, τὰς μὲν γνωστικὰς, καθ' ἃς τὰ πάντα γινώσκει, ὥς καὶ οἱ ποιηταὶ σημαίνουσι λέγοντες „θεοὶ δὲ τε πάντα ἴσασι“ (Hom. δ 379), τὰς δὲ προνοητικὰς τῶν καταδεστέρων, καθ' ἃς τοῦ κόσμου ὅλου προνοεῖται, ὥς καὶ οἱ ποιηταὶ φασὶ „θεοὶ δωτῆρες ἐάν (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 πρόνοιον τῶν καταδεστέρων ποιεῖται (ὁ γὰρ τοι πολιτικὸς φιλόσοφος δικάζει καὶ νόμους τίθησιν). ὥστε εἰκότως ἡ φιλοσοφία ὁμολώσις 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 Boll's *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.* 176 b (... *ὁμολώσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν ὁμολώσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι*), hineinkonstruiert worden zu sein, indem man das *δίκαιον καὶ ὅσιον* 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 *ἀρετῇ* = *ἀγαθότης* und *ἐπιστήμη* = *σοφία* bei dem anonymen Phaidonkommentatorin 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 ἔχει τὴν ἀναφοράν, τὰ δ' ἐπὶ πρᾶξιν καὶ τὸν πρακτικὸν βίον, ἅμφω δὲ ταῦτα ἐπὶ τὸ ὁμοιωθῆναι θεῷ.*

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 *ψυχῇ* zukommenden dianoetischen *εἰδη* bei den menschlichen Seelen vor ihrem Falle ins Irdische wie bei den Göttern und Dämonen demiurgisch und gnostisch, nach dem Falle ist nur das Gnostische geblieben.

διταί εἰσιν αἱ τοῦ θεοῦ δυνάμεις, αἷ τε γνωστικά καὶ αἱ πρακτικά, διταὶ δὲ καὶ αἱ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς, αἱ τε θεωρητικά καὶ πρακτικά. 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 θεῷ 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 unergiebig Marinos. In dem Nekrolog auf seinen Lehrer Proklos Kap. 28 Anf. bemerkt er im Zusammenhang der Darstellung seiner Tugenden folgendes: 'Ἄλλ' ἐπεὶ ὡς ἔφην ἐκ τῆς περὶ τὰ τοιαῦτα σχολῆς (es handelt sich um die orphischen Studien des Gefeierten) ἀρετὴν ἔτι μελίζονα καὶ τελεωτέραν ἐπορίσατο τὴν θεωρητικὴν καὶ οὐκ ἔτι μέλαι τῆς θεωρητικῆς ἵστατο οὐδὲ κατὰ θάτερον τῶν ἐν τοῖς θείοις διτιτῶν ἰδιωμάτων (nämlich des θεωρητικόν und des πρακτικόν bzw. προνοητικόν²) ἔζη νοῶν μόνον καὶ ἀνατεινόμενος εἰς τὰ κρείττονα, πρόνοιαν ἤδη καὶ τῶν δευτέρων ἐτίθετο θειότερόν 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 γνῶσις 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 Verhaltens- und Wirkungsweisen der Gottheit, denen kraft der ὁμοίωσις θεῷ Analoges beim Philosophen entspricht. Ebendabin gehört der anonyme Phaidonkommentator bei Norvin 93, 1ff.: 'Ὅτι δι' ὁμοιότητος ἡ συναφὴ (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, ἀρετὴ καὶ ἐπιστήμη 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 θεῷ 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 ausgeschriebenen Ammoniosstellen noch weiter gesichert. Wie νοῶν geht auch ἀνατεινόμενος auf die θεωρία. Ebenso z. B. Prokl. z. *Tim.* I 206, 17 D., z. *Politeia* II 99, 22 Kr., z. *Kratylos* 3, 24 Pasq.; das Aktiv Prokl. z. *Politeia* I 174, 8, z. *Kratylos* 68, 4. Die Erklärung der ἐν τοῖς θεοῖς διτιτὰ ἰδιώματα bei Fabricius (Marinus ed. Boissonade S. 122) und Cousin (Proklosausg. v. 1864 S. 49 Anm. 1) genügt nicht dem Zusammenhang.

die sich Marinos 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 ἄρεται* auf Iamblichos als durch Proklos vermittelt anzusehen. Jedenfalls ist nach der Auffassung des Marinos 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 δέ 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 θεῷ* dienstbar gemacht. So Elias z. Porph. Eisag. (Comm. in Aristot. Graeca vol. XVIII pars I) 16, 19 ff.: *Ἀποροῦσι δέ τινες ὅτι „πῶς δύναται ὁ φιλόσοφος ὁμοίος τῷ θεῷ γενέσθαι“; καὶ λέγομεν ὅτι ἐπειδὴ ἔχει τὰ χαρακτηρίζοντα τὸ θεῖον. οἱ γὰρ ποιηταὶ τρισῶς 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 (ὥσπερ ὁ Σωκράτης περιερχόμενος τὰ ἐργαστήρια καὶ ἐκλεγόμενος τὰς ἐπιτηδείας φύσεις πρὸς φιλοσοφίαν), ἐν δὲ τῷ δυνατῷ, ἵνα διὰ μηχανῆς τινος δυνήθῃ τὸ παντοδύναμον τοῦ θεοῦ κορῖσασθαι, 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 Marinos 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. Norw.: *ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τὰς τῶν θεουργῶν ψυχὰς βούλεται μένειν αἱ ἐν τῷ νοητῷ, ἀλλὰ καὶ κατεῖναι εἰς γένεσιν, περὶ ὧν φησιν τὸ λόγιον „ἀγγελικῶς ἐνὶ χώρῳ“.*

³ Das Dritte dieser Verstücke (*δ* 379 *θεοὶ δέ τε πάντα ἴσασιν*) als Beleg für die vom Menschen durch das *τῷ θεῷ κατὰ δύναντα 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 τιθεῖναι* erweist). Dieser Sachverhalt ist sehr bezeichnend für den von mir, Genethliakon für Carl Robert (Berl. 1910) 147ff., Überweg-Praechter Grundr. ¹²638ff., besprochenen Unterschied der athenischen und der alexandrinischen Schule: die in ihrer Gesamtheit nüchterneren Alexandriner halten sich in den aus der *ὁμοίωσις θεῶ* 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 *κῶλη* + *αγειρειν* als sprachwidrig verworfen und die Deutung *κῶλα* + *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 *κῶλα* + *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 *κῶλη* + *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 *κῶλακρετης* sondern *κῶλοκρετης*, müßte das aus *κῶλον* + *κειρειν* gebildete Substantiv lauten. M. hat diesen Verstoß natürlich festgestellt, ihn aber durch Analoga 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 Analoga gelten zu lassen, könnte man sich nur dann entschließen, wenn die Zurückführung auf *κῶλα* + *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 *ρε* für *ερ*. M. findet ihn nicht befremdlich; sehen wir zu, ob mit Recht. Es werden von ihm verschiedene Analoga angeführt, die den Stellungswechsel als natürlich und richtig demonstrieren sollen. *Εργετιων*, *ιππαγρετης*, *μαζαγρετης* 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 *αγειρειν* bzw. *εγειρειν* zusammengesetzt sind. Es gibt nicht ein einziges mit *κειρειν* gebildetes Kompositum¹, das die Metathese *ρε* aufwiese; *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 (*Εγρετιων*, *ιππαγρετης*, *μαζαγρετης*) die Behauptung, *κωλακρετης* 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 *κωλακρετης*, 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*.

Κωλακρετης 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 *κωλακρετης* 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 $\rho\epsilon$, alles paßt; und die Ersetzung des γ von $\alpha\gamma\epsilon\iota\omega$ durch κ erklärt sich als Assimilation an das κ von $\kappa\omega\lambda$ - leicht, und übrigens findet sich schon bei alten Erklärern die Schreibung des Wortes mit γ .

Paßt nun das $\alpha\gamma\epsilon\iota\omega$ auch in sachlicher Beziehung? Ich glaube ja. Da die $\kappa\omega\lambda\alpha\rho\epsilon\tau\alpha\iota$ Beamte im staatlichen Haushalt sind, so ist vor allem nachzuweisen, daß in der Haushaltsführung griechischer Staaten das $\alpha\gamma\epsilon\iota\omega$ 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 $\alpha\nu\alpha$ bzw. $\kappa\alpha\tau\alpha\delta\eta\mu\omicron\nu$ geschickt, die die Beiträge von den einzelnen einfordern ($\alpha\iota\tau\iota\zeta\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$ ¹) und einsammeln ($\alpha\gamma\epsilon\iota\omega\upsilon\sigma\iota\nu$ 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 $\kappa\omega\lambda\alpha$ 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“ ($\alpha\gamma\epsilon\iota\omega$). 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 Φ 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 *αποδεκται*, den sie später erhalten, noch deutlich hervor. Was sie in Empfang nehmen, sind Schenkel von Opfertieren, die ja als Abgabe, Gebühren, 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 (Ostpr.).

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 Scucophylax auf den hl. Theodorus Siceota (*Analecta Bollandiana* XX S. 254, Kap. 5) wird erzählt: *καθ' ἣν γὰρ νύκτα τῷ συνεύνω πλησιάσασα τὸν πολύτιμον ἐκείνον μαρμαρίτην ὑπεδέξατο, ἄστηρ οὐρανόθεν ἡλιακαῖς ἀστράπτων μαρμαρυγαῖς τὴν ταύτης νηδὺν ὑπείσχεται, τὸ καθαρόν ἐκείνου τῶν πράξεων συμβολικῶς αἰνιττόμενος*. 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.* 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 ἔγκυλογικά* 361 ff. herausgegeben, eine lateinische Übertragung steht in den *Acta Sanctorum* ad diem 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, *Δημώδεις μετεωρολογικοί 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 Σμικρός τινος τῶν ἐν Μιλησίοις ἐνδόξων θυγατέρα γαμεῖ. καὶ αὕτη τίκτουσα ὁρᾷ ὄψιν τὸν ἥλιον αὐτῇ διὰ τοῦ στόματος εἰσδύντα διὰ τῆς γαστροῦ καὶ τῶν αἰδοίων διεξελθεῖν. καὶ ἦν τὸ ὄραμα τοῖς μάντεσιν ἀγαθόν. καὶ ἔτεκε κόρον, Βράγχον ἀπὸ τοῦ ὀνείρου 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 λείσσομεν, vgl. Euripides *Helena* 182 und *Medea* 1255, *Phoen.* 176 sowie das Beiwort χρυσοφαής. Auch der Blitz ist golden, Politis a. a. O. S. 13.

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 υἱῶν 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 ἀρσενικά τέκνα οἱ γονεῖς ὑποκορίζμενοι 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“ dargestellt, 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, 12ff. und 34, 1ff., Deut. 9, 9 und 10, 2ff.) 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 *לוחות הברית* genannt. *לוח* 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. *לוח* 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 Babel verschleppt worden, nach der anderen habe König Josia sie verbergen lassen, ebenfalls samt dem Inhalte (Joma 52 b). 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 52 b 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 (לשמר). Nicht ihr zu dienen (שכרן), 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 Uzas mag wohl der Deckel aufgegangen sein, und die zerbrochenen Tafeln mögen zum Vorschein gekommen sein. Daher der Tod Uzas 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 *אחד הרקים*. 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.

Ἀνταύρα.

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 *Ἀύρα* eines *ἀπορριμμός* des hl. Gregorius *κατὰ τῆς Ἀύρα¹ 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 dispare 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 § 11ff. 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 δεῦτερος 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 *τοιανούτα*. 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 ἐπιτελοῦν οἱ πάλοι 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. 277 f., 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 αὐταρκεστάτην 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 αἰὼν ἐστὶ, ἀπὸ τοῦ αἰεῖ εἶναι εἰληφὼς τὴν ἐπωνυμίαν, ἀθάνατος καὶ θεῖος. ὅθεν καὶ τοῖς ἄλλοις ἐξήρεται, τοῖς μὲν ἀκριβέστερος, τοῖς δ' ἀμαύτως, τὸ εἶναι τε καὶ ζῆν. I 9 p. 279 a 17 ff. 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. 283 b 26 ff.⁴

Die Bedeutung Ewigkeit ist ihm für den αἰὼν, den αἰεὶ 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. 431 ff. W. Jäger a. a. O. 141 ff.

² Siehe darüber auch Reitzenstein *Hellenistische Mysterienreligionen* ² p. 90 f.

³ cf. W. Jäger a. a. O. p. 316 ff.; 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. 59 ff.; Weinreich d. *Archiv* XIX 1919, p. 177 f.

⁵ Lackeit a. a. O. 56 ff.

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 Aion-begriff 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 *αἰὲς ὢν*, ewig ist (s. Weinreich a. a. O. p. 178).

Ich dünke, 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 Alexandrien 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 θεοῦ καὶ κυκλοφορητικοῦ καὶ αἰθερίου σώματος φύσις, ἥτις περιέχουσα πᾶσαν τὴν ἐνυλὸν 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 κόσμον 392a, 29.

⁴ somn. 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 διήκον* 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 incolunitatem coagmentatio naturae quem non movei, 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. Sympathie*, 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 παρεισάγει κατὰ τοὺς Στωϊκοὺς τὸ διήκον διὰ πάντων πνεῦμα ὅφ' οὗ τὰ πάντα συνέχεσθαι καὶ διοικεῖσθαι*. Siehe auch Leisegang *Der heilige Geist* 1919, p. 27; 91.

⁶ Cic. *n. d.* II 18. Varro *frg. rer. ant. div.* 29 Schm.; ebenso Juppiter (= 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* *Στοιχειά* 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) 1915, 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 annäherten: 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 ἀίδιος ἐωρᾶτο, ἦττον ἂν ἐδόκουν οἱ φθορὰν εἰσηγούμενοι τοῦ κόσμου, μηδὲν γὰρ ἔχοντες παράδειγμα ἐκιδιότητος, [ἐδόκουν οἱ φθορὰν εἰσηγούμενοι τοῦ κόσμου ἂν] εὐπροφάσιστα ἀδικεῖν. ἐπεὶ δὲ εἰμαρμένη κατὰ τοὺς ἄριστα φυσιολογούντας ἀναρχος καὶ ἀτελεύτητος ἐστίν, εἴρουν τὰς ἐκάστων ἀνελλιπῶς καὶ ἀδιαστάτως αἰτίας, τί δή ποτ' οὐκ καὶ τὴν τοῦ κόσμου φύσιν λεπτέον εἶναι μακροαίωνα, τὴν τάξιν τῶν ἀτάκτων, τὴν ἁρμονίαν τῶν ἀναρμόστων, τὴν συμφωνίαν τῶν ἀσυμφώνων, τὴν ἔνωσιν τῶν διεστηκότων, τὴν ξύλῳ μὲν καὶ λίθῳ ἕξιν, σπαρτῶν δὲ καὶ δένδρων φύσιν, ψυχὴν δὲ ζώων ἐπάντων, ἀνθρώπων δὲ νοῦν καὶ λόγον, ἀρετὴν δὲ σπουδαίων τελειοτάτην; εἰ δ' ἡ τοῦ κόσμου φύσις ἀγέννητος τε καὶ ἄφθαρτος, δηλον ὅτι καὶ ὁ κόσμος, αἰὼν ἰὼ συνεχόμενος καὶ διακρατούμενος δεσμῷ.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. κόσμου* 397b, 7 (die διὰ πάντων διήκουσα δύναμις) φυλάττει τὸ σύμπαν ἄφθαρτον δι' αἰῶνος. Siehe im übrigen Schmekel *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 a. 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. 493 M 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 *ψυχὴ 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, ψυχὴ πλήρης τοῦ νοῦ καὶ τοῦ θεοῦ, ἐντὸς μὲν αὐτὸ πληροῖ, ἐκτὸς δὲ περιλαμβάνει, ζωοποιοῦσα τὸ πᾶν, ἐκτὸς μὲν τοῦτο τὸ μέγα καὶ τέλειον ζῶον, τὸν κόσμον, ἐντὸς δὲ πάντα τὰ ζῶα, καὶ ἄνω μὲν ἐν τῷ οὐρανῷ διαμένονσα τῇ ταυτοτητι, κάτω δὲ ἐπὶ τῆς γῆς τὴν γένεσιν μεταβάλλουσα. συνέχει δὲ τοῦτον 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 οὐποτε καὶ αἰεὶ γιγνόμενος ὑπὸ τοῦ Αἰῶνος. διὸ οὐδὲ φθαρήσεται ποτε, Αἰὼν γὰρ ἄφθαρτος, 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 κόσμου* 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 ὕγρῶν, ψυχρῶν τε καὶ θερμῶν οὐ πάσαι διεφθάρται καὶ ἀπόλωλεν . . . ταῦτο δὲ τοῦτο ἦν καὶ παρὰ τῷ 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 *Agnostus Theos* 246 ff.; J. Kroll a. a. O. p. 45 ff.): Macrobian. *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; Basilian. *hom.* II 849 C. 7 ff. τοῦτο δὲ κύκλικόν ἐστι τὸ σχῆμα ἀφ' ἑαυτοῦ ἀρχεσθαι, καὶ εἰς ἑαυτὸ καταλήγειν. ὁ δὲ καὶ τοῦ αἰῶνος ἰδίον, εἰς ἑαυτὸν ἀναστρέφειν καὶ μηδαμῶς περατοῦσθαι. διὰ τοῦτο τὴν κεφαλὴν τοῦ χρόνου οὐχὶ πρώτην 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 ἑαυτοῦ τοῦ τῆς μιᾶς κατὰ τοὺς Πυθαγορεῖους. δῶκεν ὁ Μεσسالᾶς τοῦτον εἶναι τὸν Αἰῶνα νομίζει.

² Text n. Reitzenstein *Göttin Psyche*. Sitzb. d. Heid. Ak. 1917, p. 69

φερόμενον καὶ διαφερόμενον, συνᾶδον καὶ διαδόν, καὶ ἐκ πάντων ἔν καὶ ἐξ ἐνὸς πάντα' (frg. 10 F.V.S.)¹ οὕτως οὖν καὶ τὴν τῶν ὅλων σύστασιν, οὐρανοῦ λέγω καὶ γῆς τοῦ τε σύμπαντος κόσμου, διὰ τῆς τῶν ἐναντιωτάτων ἀρχῶν κράσεως, μία διεκόσμησεν ἁρμονία . . . διεκόσμησε ἢ διὰ πάντων διήκουσα δύναμις ἐκ τῶν ἀμίκτων καὶ ἑτεροίων ἄερος τε καὶ γῆς καὶ πυρὸς καὶ ὕδατος, τὸν σύμπαντα κόσμον δημιουργήσασα καὶ μὴ διαλαβοῦσα σφαίρας ἐπιφανεία, τὰς τε ἐναντιωτάτας ἐν αὐτῷ φύσεις ἀλλήλαις ἀναγκάσασα ὁμολογῆσαι καὶ ἐκ τούτων μηχανησαμένη τῷ παντὶ σωτηρίαν. Sie ist die Stellvertreterin Gottes; denn dieser kann nicht αὐτοαρχοῦ καὶ ἐπιπόνου ζῶον 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 συννυφῆρας ἕκαστα πλήρης αὐτὸς ἑαυτοῦ κυρίως ἐστίν, οὐ δεηθεὶς ἐτέρου τὸ παρὰπαν.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 Αἰὼνα ποιεῖ, ὁ Αἰὼν δὲ τὸν κόσμον . . . ὁ οὖν Αἰὼν ἐν τῷ θεῷ, ὁ δὲ κόσμος ἐν τῷ Αἰῶνι . . . ebd. 15 ἔστι 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: ὧ ἄνθρωποι, ὃν τοπάζετε

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 ὥσπερ αὐτοαρχὸν τοῦ κόσμου, τὸν δὲ πατέρα τοῦ λόγου τῷ προστεταχέναι τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ ποιῆσαι τὸν κόσμον εἶναι πρῶτως 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 11 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.

ὁμῆς νοῦν, οὐκ ἔστι πρῶτος, ἀλλ' ἕτερος πρὸ τούτου νοῦς πρεσβύτερος καὶ θειότερος . . . 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 ἐστιν ὁ κόσμος
τεχνίτης πυρίου
πάντα γὰρ ἐξετέλεσσε πατὴρ καὶ νῶ παρέδωκε
δευτέρῳ, ὃν πρῶτον κληῖζετε πᾶν γένος ἀνδρῶν.

Das ist genau wieder dieselbe Polemik wie bei Numenios.

An die hermetischen Schriften erinnere ich hier nur. Ihr Zusammen treffen 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 Kleanthes 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 . . . ἀπεκύσεν [λόγῳ] ἕτερον Νοῦν δημιουργόν, ὃς θεὸς 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 ἔκτισται*⁴ 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. Jeder mann 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 Symphonie*, 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 ὅλον ἐδημιούργησε καὶ ὁ ἥλιος δημιουργεῖ τὰ ζῷα καὶ γεννᾷ τὰ φυτὰ καὶ τῶν πνευμάτων πρυτανεύει*. cf. I 407, 25. Ascl. 67, 24 *secundum etenim hunc crede . . . omnia gubernantem omniaque mundana illustrantem animalia . . .* 68, 9. corp. herm. XV 18 διὸ πατὴρ μὲν πάντων ὁ θεός, δημιουργός δὲ ὁ ἥλιος, ὁ δὲ κόσμος ὄργανον τῆς δημιουργίας. Ebd. 5 οὕτω γὰρ οὐρανὸν καὶ γῆν ἀεὶ 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 ὅλων δημιουργός ἢ . . . δευτερεύουσα δύναμις . . . cf. Filastr. 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' ἂν τὸν θεὸν τὸν ἀληθῆ, ὁ δὲ λόγος ὁ ὕψις, ὅς ἐστιν ἥλιος ψυχῆς δι' οὗ μόνον ἔνδον ἀνατείλαντος ἐν τῷ βᾶθει τοῦ νοῦ αὐτῆς καταναγάζεται τὸ ὅμα. cf. Philon de humanit. 164 p. 403 M. καθάπερ γὰρ ἀνατείλαντος ἡλίου τὸ μὲν σκότος ἀφανίζεται, φῶς δὲ πληροῦται τὰ πάντα, τὸν αὐτὸν τρόπον ὅταν θεός, ὁ νοητὸς ἥλιος ἀνάσχη καὶ ἐπιλάμψῃ ψυχῇ, ὁ μὲν τῶν παθῶν καὶ κακιῶν ζόφος ἀνασκιδναται, τῆς αὐγοειδεστάτης ἀρετῆς τὸ καθαρώτατον καὶ ἀξίεραστον 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 μῆπω ἱκανοὶ θεοῦ παῖδες νομιζέσθαι γεγόνாமεν, ἀλλὰ τοι τῆς αἰδοῦς εἰκόνας αὐτοῦ λόγου τοῦ ἱερωτάτου· θεοῦ γὰρ εἰκὼν λόγος ὁ προσβύτερος.

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.* 110ff.), 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 (δῆμα) — 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* 61ff.). Unlösbar verquicken sich hier religiöse und ursprüngliche philosophische Vorstellungen.

¹ cf. z. B. Theoph. *ad Autolyc.* II 4, 82B τὸ δι' ὅλου κερωρηκὸς πνεῦμα, I 5 p. 726 οὕτως ἡ πᾶσα κτίσις περιέχεται ὑπὸ πνεύματος θεοῦ; an περὶ κόσμον erinnert die von Justin *dialog.* 128 bekämpfte Logostheologie. Aus späterer Zeit ließen sich die Belege noch häufen; als besonders instruktiv verweise ich auf Athanasius *contra gentes* c. 2; 36ff.; 40ff. cfr. Gregor Thaumaturgus *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-Oromasdès 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 31 B; ein ζῶον ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ αἰσθητος, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος 92 B (cf. 68 E).

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 σπέρματα τελεσφόροις ὡδῶσι 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 πρῶτος γὰρ πάντων ὄντως καὶ αἰδῖος καὶ ἀγέννητος ὁ δημιουργὸς τῶν ὅλων θεός, δεύτερος δὲ ὁ κατ' εἰκόνα αὐτοῦ ὁ κόσμος ὅπ' αὐτοῦ γινόμενος καὶ ὅπ' αὐτοῦ συνεχόμενος καὶ τρεφόμενος καὶ ἀθανατίζόμενος ὡς ὅπ' αἰδίου πατρός, αἰὲ 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 Großmann 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 κόσμου 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 somn. 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 ἀπαντῶν σφαίραν. Ablehnung d. Beseelung der Welt ebd. 143. cf. Phil. d. aet. m. 83 p. 503 M. νυνὶ μὲν γὰρ ἕκαστα ἐφορεῖ καὶ πάντων οἷα γνήσιος πατὴρ ἐπιτροπύει καὶ εἰ δεῖ τάληθες εἰπεῖν, ἡνιόχον καὶ κυβερνήτην τρόπον ἡμιοχεῖ καὶ πηδαλιουχεῖ τὰ οὐμή-

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 αἰσθητός* 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 *προεβύτερος υἱὸς 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 *filius* 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. 33f. 51. 65) wird wohl auch Aristoteles gewesen sein (cf. frag. 10ff. R. *Metaphys.* p. 1075a, 14; Jäger a. a. O. p. 162ff., 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 torquat hanc molem*) erklären mag, sicherlich ist diese Theologie philosophischen Ursprungs. Das Wort in *περὶ κόσμον* 6 p. 3976, 26, Gott throne auf der *ἀκροτάτῃ κορυφῇ τοῦ σύμπαντος*. . . *οὐρανοῦ* hat, wie Bousset *Gött. gel. Anz.* 1914, p. 710, 1 betont, eine weite Verbreitung gefunden. Naheliegender 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. 170ff.

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 νοῦς* (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 Numenios. War die δύναμις in περὶ κόσμον 396 b, 25, wie auch der philonische Logos der σύνδεσμος, der die ἁρμονία bewirkte, so wird diese nun selbständig, frg. 32 οὕτω καὶ ὁ δημιουργὸς τὴν ὕλην . . . ἁρμονίᾳ, ξυνδεσάμενος αὐτὸς μὲν ὑπὲρ ταύτης ἰδρύεται . . . τὴν ἁρμονίαν δὲ ἰθύνει ταῖς ἰδέαις οἰκίζων, βλέπει τε ἀντὶ τοῦ οὐρανοῦ εἰς τὸν ἄνω θεὸν προσαγόμενον αὐτοῦ τὰ ὅμματα . . .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 Ἀρμονίᾳ führt⁵ v. 141 Ἀρμονίης οἷηκα παλινδίνητον ἀείρων.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 transzendent. Und die Götter folgen auch hier wieder dieser Entwicklung. Ich erinnere nur an die Sonnen-theologie 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. τίς ἂν οὖν εἴη πλὴν ὁ λόγος ὁ πρεσβύτερος τῶν γενέσιν ἐλληφτόων, οὗ καθάπερ οἶκος ἐνελημμένος ὁ τῶν ὄλων κυβερνήτης πηδalionεῖ 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 Ἀρμονίᾳ: 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' ἔνδε δὴ ἐν τῷ τοῦ παντός ἐνιαυτοῦ κύκλῳ τοιαύτῃ σοφίας ἡνίας ὁ μέγας Βασιλεὺς ὁδε περιδησάμενος τὸν αὐτοῦ αἰῶνα, ὅπῃ μείζονι φέρεσθαι διετάξατο κυβερνήτη, τῷ αὐτοῦ μονογενεῖ 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 δεύτερος 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 ἥλιος², so ist es nun der δεύτερος 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 δεύτερος 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 abgeben 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. 38 ff., 51 ff.

⁴ cf. 19, 4, 250 ὁ μὲν οὖν αἰὼν σφίξει τῶν μερῶν τὴν τάξιν ὡς καὶ ὁ οὐρανὸς ὅδε (mit dem er ursprünglich identisch war!) σφίγγει τὸν κόσμον κατὰ τὸν Τίμαιον. 2, 167, 8 c. 289 . . . ἐπεὶ καὶ τοῦ Αἰῶνος τρεῖς ιδιότητες, ἡ ἐνοποιός, ἡ συνεκτική τε καὶ ὁλοποιός, ἡ 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* (*vonτός*, s. Dölger *Sol salutis* 1920) andererseits zum Aion wird. Wenn Janus bei Lyd. IV 2 p. 65, 20 eine *δύναμις τις ἐφ' ἑκατέρας ἔρκτου τετραγμένη καὶ τὰς θειοτέρας ψυχὰς ἐπὶ τὸν σεληνιακὸν χρόνον ἀποπέμπουσα* 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. 124ff.; Cumont *Revue d'histoire et de litt. rel.* 1922, p. 1ff., 2; s. auch Greßmann *Hellen. Gestirnel.* p. 23.

² Wohl aber erklärt sich von hier die Scheidung des *οὗτος* und *μέλλον αἰών* (s. Dalmann *Die Worte Jesu* p. 120ff.). Daß hierbei der *αἰὼν οὗτος* 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 deteriorerem 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 ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος*; dagegen *συνεκάδισεν [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 befrenden kann.

⁴ Nonn. *Dion.* VII 73; Stat. *silv.* IV 1 u. a.

⁵ Norden *Geburt d. Kindes* p. 41ff.; 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 153 C *λέγεται πάλιν αἰὼν καὶ ὁ χιλιῶν 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* (Barnabrb. 16, 8). Das siebente Weltalter führt das goldene Zeitalter wieder herauf; denn nach altem orientalisch-mythischen Denken kehrt die Welt am Ende wieder zu ihrem Anfangsstadium zurück. Danach glaube ich auch Vergils IV. Eclogie 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: *Δίκη* 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 οὐποτ' ὀλεῖται
αἶσαν καὶ μακάρων θεῶν φρένας ἀθανάτων.
τοίη γὰρ μεγάλθυμος ἐπίσκοπος ὀβριμοπάτρῃ
Πάλλας Ἀθηναίη χειρὸς ὑπερθεῖν ἔχει. cf. Weber p. 55 f.; 129 ff.

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 ἀμετροῦτῳ μεγέθει, παντὸς σώματος ἐκπηδήσας καὶ πάντα χρόνον ὑπεράρας Αἰὼν γενου², καὶ νοήσεις τὸν θεόν . . . πάσας δὲ τὰς αἰσθήσεις τῶν νοητῶν σύλλαβε ἐν σεαυτῷ, πυρὸς, ὕδατος, ξηροῦ καὶ ὑγροῦ καὶ ὁμοῦ πανταχῇ εἶναι, ἐν γῇ, ἐν θαλάττῃ, ἐν οὐρανῷ, μηδέπω γεγενῆσθαι . . . κἂν ταῦτα πάντα ὁμοῦ νοήσῃς, χρόνους, τόπους, πράγματα, ποιότητα, ποσότητα, 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, συνθέουσα ἡλίῳ, συμπεριφερομένη σελήνῃ, συνδεδεμένη τῷ τῶν ἄλλων ἄστρον χορῶ καὶ μονονχὶ τῷ Αἰὼ 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' ἀνθρώπος, μέρος τῶν πάντων, ὡς ὥρα 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 ὀκνέωται λόγῳ θεῷ, τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖον ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα γεγινώς, κατὰ δὲ τὴν τοῦ σώματος κατασκευὴν ἅπαντι τῷ κόσμῳ. συγκαίεται γὰρ ἐκ τῶν αὐτῶν, γῆς καὶ ὕδατος καὶ ἀέρος καὶ πυρός, ἐκάστου τῶν στοιχείων εἰσενεγκότος τὸ ἐπιβάλλον μέρος πρὸς ἐκπλήρωσιν αὐταρκεστάτης ὕλης ὅλης, ἣν ἔδει λαβεῖν τὸν δημιουργὸν ἵνα τεχνετεύσῃ τὴν ὁρατὴν ταύτην εἰκόνα. καὶ προσέτι πᾶσι τοῖς λεχθεῖσιν ὡς οἰκειοτάτοις καὶ συγγενεστάτοις χωρίοις ἐνδιαπᾶται, τόπους ἀμείβων καὶ ἄλλοτε ἄλλοις ἐπιφοιτῶν ὡς κυριώτατα φάναι τὸν ἄνθρωπον πάντα εἶναι, χερσαῖον, ἔνυδρον, πτηνόν, οὐράνιον· ἥ μὲν γὰρ οἰκεῖ καὶ βέβηκεν ἐπὶ γῆς, χερσαῖον ζῷον ἐστίν, ἥ δὲ δύεται καὶ νήχεται καὶ πλεῖ πολλάκις, ἔνυδρον . . . ἥ δὲ μετέωρον ἀπὸ γῆς ἀνώφοιτον ἐξήρηται τὸ σῶμα, λέγοιτ' ἂν ἐνδίκως ἀεροπόρον εἶναι, πρὸς δὲ καὶ οὐράνιον, διὰ τῆς ἡγεμονικωτάτης τῶν αἰσθήσεων ὕψεως, ἥλιόν τε καὶ σελήνην 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 orientalisch-religiöse 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 ἕκαστον τῶν ἄλλων ζῶων ἐνὶ μέρει ἐπιφοιτᾷ τοῦ κόσμου, τὰ μὲν ἐνυδρα τῷ ὕδατι, τὰ δὲ χερσαῖα τῇ γῇ, τὰ δὲ μετάρσια τῷ ἀέρι, ὃ δὲ ἄνθρωπος τούτοις πᾶσι χρῆται, γῇ, ὕδατι, ἀέρι, πυρί· ὁρᾷ δὲ καὶ οὐρανόν, ἄπτεται 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.

Οὐκ ἔθανες Πρώτη, μετέβης δ' ἐς ἀμείνονα χῶρον
καὶ νάϊεις μακάρων νήσους θαλίῃ ἐνὶ πολλῇ
ἔνθα κατ' Ἥλυσιον πεδίον σκιρτώσα γέγηθας
ἄνθεις ἐν μαλακοῖσι κακῶν ἔκτοσθεν ἀπάντων.

Kaibel Ep. Gr. 649

I.

Ἐνθ' ἦ τοι τοὺς μὲν θανάτου τέλος ἀμφεκάλυψε,
τοῖς δὲ δίχ' ἀνθρώπων βίοντα καὶ ἦθε' ὀπάσσας
Ζεὺς Κρονίδης κατένασσε πατὴρ ἐς πείρατα γαίης.
[τηλοῦ ἀπ' ἀθανάτων τοῖσιν Κρόνος ἐμβασιλεύει.]¹
καὶ τοὶ μὲν ναιούσιν ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες
ἐν μακάρων νήσοισι παρ' Ὠκεανὸν βαθυδίνην,
ὄλβιοι ἦρωες, τοῖσιν μελιθδέα καρπὸν
τρὶς ἔτιος θάλλοντα φέρει ζεῖδωρος 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 nährnde 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 θερμασίας τοῦ ἐπικειμένου πυρὸς τρὶς τοῦ ἐνιαυτοῦ συμβαίνει τὰ κάρπια φύεσθαι, *Plut. Sert. c.* 8: οὐ μόνον ἀροῦν καὶ φυτεῖν παρέχουσιν ἀγαθὴν καὶ πίονα χώραν, ἀλλὰ καὶ καρπὸν αὐτοφνῇ φέρουσιν. cf. *Horat. epod. XVI* 43f., *Vergil. eclog. IV* 18: Vom goldenen Zeitalter weiß Hesiod selbst zu erzählen:

... καρπὸν δ' ἔφερεν ζεῖδωρος ἄρουρα
αὐτομάτῃ πολλὸν τε ἄφθονον (op. et. d. 117f.).

Bemerkenswert ist, daß man auch im Ausdruck (αὐτομάτῃ) dem Dichter folgt, z. B. Telecleides *Amphiktyones* frgm. 1 Kock (*Birt Elpides* p. 21 ff.):

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 ἐφύετο; 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. 156 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 πλούτῳ 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 πάμφορον, ἔτι δὲ εὐκρασία διαφέρουσιν διττοὺς κατ' ἔτος ἐκφέρειν καρποὺς; Euhemerus' Panchäerland (Diodor V 41, 6) καὶ ὅσα μὲν αὐτῶν ἐν ἀγαθῇ γῇ πέφνηκεν, ἐκ τούτων γίνεται δις τοῦ ἐνιαυτοῦ, ἔαρος καὶ θερόους (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. *ecl.* I 422, 8 W: ἕτερον δὲ τοῖς δικαίοις ἀφωρισμένον παρὰ τὸν Ὠκεανόν, ὃν Ἥλωσηον καλεῖ πεδίον καὶ ζῶντας ἔτι εἰς αὐτόν φησιν 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): *ναυσι δ' οὔτε πεζὸς ἐών <κεν> εὐροῖς ἐς Τρεβορέων 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 verkürzter 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 *ὅφ' ἔπτα-πύλῳ Θήβῃ, Καδμητῖδι γαίῃ, ὤλεσε μαρναμένους μῆλων ἔνεκ' Οἰδιπόδαο* (V. 162. 163; vgl. darüber jetzt C. Robert *Ōdipus* 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 *πεύρατα 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,
κρήναι τ' ἀμβροσίαι χέον-
ται Ζητὸς μελάθρων παρὰ κοι-
ταις, ἴν' ἂ βιόδαρος αὐ-
ξεῖ ζαθέα 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; *Pauly-Wiss.* I 2 p. 1809 ff.

² Alexander Aitolos bei Athen. VII 296 e (Meineke *Anal. Alex.* 238 ff.):

*Γενσάμενος βοτάνης, ἦν Ἡέλιος φαέθοντι
ἐν μακάρων νήσοισι λιτὴ φέει εἶαρι γαίῃ.
Ἡέλιος δ' ἵπποις θυμῆρα δόρυπον ὀπάξει
ὕλην ναιετάουσιν, ἵνα δρόμον ἐκτελέσωσιν
ἄρτυτοι, καὶ μὴ τιν' ἔλοι μεσσηγὺς ἀνίη.*

Mit den *μακάρων νήσοι* ist hier sicherlich nicht das Heroenseiland, 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. Dilthey *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 ἀγαγὼν Ἑλένης ἔνεκ' ἠνκόμοιο (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 Kadmos', 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 μεταβαλὼν, δάμαρ τε σὴ
ἐκθηριωθεῖς ὄφεος ἀλλάξει τύπον,
ἦν Ἄρεος ἔσχεε Ἀρμονίαν θνητὸς γεγώς;
ὄχον δὲ μόσχων, χρησµὸς ὡς λέγει Διὸς,
ἐλᾷς μετ' ἀλόχου, βαρβάρων ἡγουµένος.
πολλὰς δὲ πέρσεις ἀναρίθμω στρατεύματι
πόλεις· ὅταν δὲ Λοξίου χρηστήριον
διαρπάσωσι, νόστον ἄθλιον πάλιν
σχίσουσιν· σὲ δ' Ἄρης Ἀρμονίαν τε εὖσεται
μακάρων τ' ἐς αἶαν σὸν καθιδρύσει 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 Entbehrungen 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 Isyllos 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.* II⁶ 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 Schlußszene des „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 Θίβας ἐκλιπὼν πρὸς Ἑγγελέας παραγίνεται, τούτοις δὲ ὑπὸ Ἰλλυρικῶν πολεμουμένοις ὁ θεὸς ἐχρησεν Ἰλλυρικῶν κρατήσεν . . . καὶ παῖς Ἰλλυρικὸς αὐτῇ γίνεται (Eustath. *ad Dionys. Perieg.* 389, *Geogr. Gr. min.* II p. 289), αὐτὸς δὲ μετὰ Ἀρμονίας εἰς δράκοντα μεταβαλὼν εἰς Ἠλύσιον πεδίον ὑπὸ Διὸς 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 Hephaistion 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 ὅλον καὶ ὑπὸ θεῶν καὶ ὑπὸ ἀνθρώπων τετιμῆσθαι πον (sc. Κάδμος) μάλιστα πάντων κατὰ τὴν Ἑλλάδα· διόπερ καὶ ἀπεθεώθη μετὰ τῆς γυναικὸς Ἀρμονίας, καὶ κατόκησαν 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 γυναικὸς, 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: κατόκησαν 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*² 183, 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 Ἥλυσιον 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. 3.

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 παραδεδώκασιν.*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 *ἔφ' ἐπαπύλῳ Θήβῃ* noch *Καδμήϊδι γαίῃ* 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 *ἄγορά* 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 nahte, 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 Aithiopis² zu erzählen wußte (Bethe, *Homer II* p. 166): ἔπειτα Ἀντίλοχόν τε θάπτουσι καὶ τὸν νεκρὸν τοῦ Ἀχιλλέως προτίθενται καὶ Θέτις ἀφικουμένη σὺν Μούσαις καὶ ταῖς ἀδελφαῖς θρηνεῖ τὸν παῖδα καὶ μετὰ ταῦτα ἐκ τῆς πυρᾶς ἣ Θέτις ἀναρπάσασα τὸν παῖδα εἰς τὴν Λευκὴν νῆσον³ διακομίζει⁴; über Memnons Geschick berichtet dieselbe Dichtung: ἔπειτα Ἀχιλλεὺς Μέμνονα κτείνει καὶ τοῦτῳ μὲν Ἡὸς παρὰ Διὸς αἰτησαμένη ἐθανασίαν 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. 13 a Jac., Wernicke bei *P.-Wiss.* I 2 p. 1967), nach einer anderen poetisch schöneren nahte 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 56 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 eigemächtigen 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 τρισκαιδέκατος Ἡρακλέα ἄγοντα τὴν μητέρα αὐτοῦ Ἀλκμήνην εἰς τὸ Ἠλύσιον πεδῖον συνοικίζοντα αὐτὴν Ῥαδάμανθνι, αὐτὸν δὲ εἰς θεοῦς δῆθεν ἐγκρινάμενον. — Ἀλκίδας ὁ Θρασὺς Ῥαδάμανθνι μᾶτῆρα τάνδε Ἀλκμήνην ὄσῃον πρὸς λόγος 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 Heraklidsage 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 Euxeinus 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 Aithiopis 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 Latyshev: *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 Leibesübungen⁴ 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 vorgetragen (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 Lehre vermutet (*Popul. Aufs.* 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. *fabr.* 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 Ἑλένης 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 Ἀχιλλεὺς αὐτὴν (sc. Ἰφιγένειαν) μεταπεμψάμενοι θύειν ἐπιχειροῦσιν. Ἄρτεμις δὲ αὐτὴν

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.* *Δ* 814: *ὅτι δὲ Ἀχιλλεύς εἰς τὸ Ἡλύσιον πεδίον* (natürlich Leuke gemeint) *παργενόμενος ἔργηε Μήδειαν πρῶτος* (?) *Ἴβυκος εἶργηκε* (*fragm.* 37 B⁴, Schneide-
win *Ibyc. Rhag. fragm.* p. 150) *μεθ' ὃν Σιμωνίδης* (*fragm.* 213 B⁴, Schneide-
win *Sim. Cei. reliqu. fragm.* 92).²

ἐξαπαύσασα εἰς Τάυρους μετακομίζει 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 Ὀδυσσεῶς καὶ ὑπὸ Διομήδους ἐν τῇ τῆς πόλεως ἀλώσει τραυματισθεῖσαν ἀπολέσθαι, ταφῆναι δὲ ὑπὸ Νεοπτολέμου 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, Philostrate *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 Achills, 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 Ἀχιλλέως* redend eingeführt (*fragm.* 480 N²), natürlich um Polyxena zu fordern: *ἐκτὸς ἀπαιωνάς τε καὶ μελαμβασθεῖς, λιποῦσα λίμνης ἤλθον ἄρρενας χοάς, Ἀχέροντος δὲυπλήγας ἡχοῦσας 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. *Δ* 811, *schol. in Dosiad. aram.* p. 86 Haeberlin, 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 25, 4), lebt mit

Wie Achilleus, so lebt auch sein großer Gegner Memnon auf den Inseln der Seligen unsterblich fort; davon wußte schon die Aithiopis zu erzählen: *ἔπειτα Ἀχιλλεύς Μέμνονα κτείνει· καὶ τούτῳ μὲν Ἡὼς 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 θεόν*¹, 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
Τυδεΐδην 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 ἀπεθανίσθη* (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. I 760f.:

τέταρτον αὐτ' ἐπὶ τοῖσι Νεοπτολέμῳ μεγαθύμῳ
τὸν καὶ ἐς Ἥλύσιον πεδῖον μετόπισθεν ἔμελλον
Ζηνὸς ὅπ' ἐννεσίῃσι φέρειν μακάρων ἐπὶ γαίαν.

Nunmehr 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 gedanke. Proteus gibt dem von Troja heimkehrenden Helden folgende glückverheißende Worte mit auf den Weg (δ 561ff.):

Σοὶ δ' οὐ θέσφατόν ἐστι, διοτρεφὲς ὦ Μενέλαε
Ἀργεῖ ἐν ἱπποβότῳ θανένειν καὶ πότμον ἐπισπεῖν,
ἀλλὰ σ' ἐς Ἥλύσιον πεδῖον καὶ πείρατα γαίης
ἄθάνατοι πέμψουσιν, ὅθι ξανθὸς Ῥαδάμανθους,
τῇ περ ἐξῆστη βιοτὴ πέλει ἀνθρώποισιν·
οὐ νικητὸς οὐτ' ἄρ' χειμῶν πολλὸς οὔτε ποτ' ὄμβρος
ἀλλ' αἰεὶ Ζεφύροιο λιγὴ πνεύοντας ἀήτας
Ὀκεανὸς ἀνίησιν ἀναψύχειν ἀνθρώπους,
οὐνεκ' ἔχεις Ἑλένην καὶ σφιν γαμβρὸς Διὸς ἔσσι.

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 *Ἥλύ-*

¹ Ps. Aristot. *περὶ θανάτου*. ἀκ. 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 Dittich]); 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 § 43ff., ohne daß wir

σιον πεδίων¹, 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 ῥηϊστῇ βιοτῇ 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: οὐνεκ' 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 οὐποτε καρπὸς ἀπόλλνται οὐδ' ἀπολείπει
χείματος οὐδὲ θέρους, ἐπετήσιος· ἀλλὰ μάλ' αἰεὶ
Ζεφνυρίη πνείονσα τὰ μὲν φέει, ἄλλα δὲ πέσσει.

cf. Graf *Ad aur. act. 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 (*Hellänikos Papyr. Oxyr.* VIII 1084, *Apollodor bibl.* III 111, v. Blumenthal *Hellänicea* 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.* 805, 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 ὑπὸ τῶν θεῶν εἰς τὸ Ἥλύσιον 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 322 f.):

αἶ κ' ἐθέλησθα
κρίνου λυγρὸν ὄλεθρον ἐνισπεῖν, εἴ ποιν ὅπωπας
ὀφθαλμοῖσι τεοῖσιν, ἧ ἄλλον 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. 328 f.). 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):

ταῦτα δ' ἂ μ' εἰρωτᾷς καὶ λίσσεται, οὐκ ἂν ἔγωγε
ἄλλα παρὲς εἵποιμι 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 σφιν, was sich auf ἑθάναντοί 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 einzigen 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: ἀποθανατισθεῖς (sc. Μενέλαος) ὑπὸ Ἥρας εἰς τὸ Ἥλύσιον 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): ... ἄλλα καὶ θεὸν ἀντὶ θνητοῦ ποιήσασα (sc. Ἑλένη) σύνοικον (sc. Μενέλαον) αὐτῇ καὶ πάρεδρον εἰς ἅπαντα τὸν αἶῶνα κατεστήσατο.²

¹ δ 184 Διὸς ἐκγεγαυῖα. ψ 218, Pherekydes im Schol. ο 16 *FHG* I p. 93 frgm. 90: τὴν Ἑλένην τὴν Διὸς οὔσαν.

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 *μανάων νῆσος*, während er nach der andern auf einer einsamen Insel hoch im Norden des Pontos Euxeinus 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 weilt, 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 Δῶρα erzählt habe, wie er in seltsamer Verkleidung aus dem Tempel in Jerusalem den goldenen Eselskopf raubte (τὴν χρυσὴν ἀποσῶραι τοῦ κύνωνος κεφαλὴν — οὕτω γὰρ ἀστειζόμενος γέγραπεν), den man dort verehrte. Nach II 9 wußte Apion⁴ ferner in hoc sacrario (dem Tempel) asini caput collocasse Iudaeos et id colere ac dignum facere tanta religione; et hoc affirmat fuisse depalatum, dum Antiochus Epiphanes 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 χρυσὴν ὄνου κεφαλὴν προσεκύουν κτλ. Etwas anders schildert die Sache Posidonios von Apamea⁶; nach ihm fand Antiochus im Heiligtum: λίθινον ἄγαλμα ἀνδρὸς βαθυπώγωνος καθήμενον ἐπ' ὄνον, μετὰ χειρὸς ἔχον βιβλίον, τοῦτο μὲν ἔλαβε Μωϋσέως εἶναι τοῦ κτίσαντος 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. 524ff.

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 ὀνομαζέτης.“ *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 suggestit. 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: ὀνομαζέτης. 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 ὀνομαζέτης 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. 28³: *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 „Qudšâ 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 *Γέννα Μαρίας*, einer

¹ Das Wort ὀνομαζέτης 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 παρανομαζέτης „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. ἀνενομαζέτης 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. ³ a. a. O. 41.

⁴ Vgl. darüber *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* V (1913) 851; dort auch die Litteratur.

⁵ W. Brandt *Die mandäische Religion* (1889) 143 nach Genzâ Tr. 16 a 222 ff.; freilich hat der „Dreibeinige Esel“ der Parsi mit unserer Sache nichts zu tun.

⁶ Brandt vergleicht dazu Mt. 7, 6 לֹא יָשִׁיר אֶת עֵינָיו = τὸ ἄγιον; aber קידשא ist „Sakrament“ vgl. Lidzbarski *Das Johannesbuch der Mandäer* (1915) 108 Z. 11 פִּיחְתָּא דְּכְרִשְׁטוֹס „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 φασι τὸν Ζαχαρίαν ἀπεκτάνθαι 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 θυμιάματος τινα, ὡς ἐθυμία, ἀνθρώπων ἐστῶτα ὄνου μορφὴν ἔχοντα. καὶ ἐξεληθόντος φασὶ καὶ θέλοντος εἰπεῖν· Οὐαὶ ὑμῖν, τίνι προσκυνεῖτε; ἀπεφράξεν αὐτοῦ τὸ στόμα ὁ ὀφθεῖς αὐτῷ ἐν τῷ ναῷ, ἵνα μὴ δύνηται λαλῆσαι. ὅτε δὲ ἠνοιγῇ τὸ στόμα αὐτοῦ, ἵνα λαλήσῃ, τότε ἀπεκάλυψεν αὐτοῖς, καὶ ἀπέκτειναν αὐτόν, καὶ οὕτω φασιν 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 geleugnet 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 ἔβδομον ἔφασκεν ὄνου ἔχειν πρόσωπον, καὶ ὀνομάζεσθαι αὐτὸν Θαραβαῶθ ἢ Ὀνοήλ· ἡμεῖς δ' ἐν τῷ διαγράμματα εὗρομεν ὅτι οὗτος καλεῖται Ὀνοήλ ἢ Θαραβαῶθ, ὀνοειδὴς τις τυγχάνων und Epiphanius⁴ sagt von den „Gnostikern“:

¹ R. Wünsch *Sethianische Verfluchungstafeln 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 Mimaüt), 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 προοδεδήλωται, τὸν διάβολον εἶναι υἱὸν τῆς ἑβδόμης ἐξουσίας, τουτέστι τοῦ Σαβαώθ· εἶναι δὲ τὸν Σαβαώθ τῶν Ἰουδαίων, τὸν δὲ διάβολον πονηρὸν αὐτοῦ υἱὸν πλ. Man hat sich dabei von einer falschen Etymologie leiten lassen, indem man Σαβαώθ, das die Transskription von סַבְאָוֹת² ist, auf שִׁבְעַ „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 δημιουργὸς und ferner⁴: Σαβαώθ τοῦ δημιουργοῦ· οὕτω γὰρ παρὰ Φοινίκων ὁ δημιουργικὸς ἀριθμὸς ὀνομάζεται. So las man weiter das שִׁבְעָ Jer. 5, 24, das Plural von שִׁבְעַ ἑβδομάς „Woche“ ist (die Übertragung πλησμονάς bei Aquila und Theodotion setzt שִׁבְעָ von שִׁבְעַ „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' ὧν τιμιον καὶ μέγα ὄνομα Σαβαώθ αὐτὸ εἶναι τὴν φύσιν τοῦ ἀνθρώπου καὶ πατέρα τῆς ἐπιθυμίας· καὶ διὰ τοῦτο ἀπλάριοι προσκυνοῦσι τὴν ἐπιθυμίαν, θεὸν αὐτὴν ἡγοούμενοι geht Σαβαώθ zurück auf hebr. צָבָה, aram. צָבָה und צָבָה „velle, wollen“, syr. ܥܒܐܐ, vgl. צָבָה „voluntas“, das nach Buxtorf *Lex. chald., talm., rabb.* ed. Fischer 937 auch צָבָה ge-schrieben 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 צָבָה צְבָאוֹת 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 μέλιστα καὶ πρώτως, ὡς δοκεῖ καὶ τοῖς Φοίνιξιν . . . ἔτι τοίνυν σαφέστερον οἱ Φοίνικες ταῦτα περὶ αὐτοῦ (d. i. Κρόνου) ἀξιοῦσιν 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 χωχέβ σαβήθ⁴ = כוכב שבת hieß, von den Rabbinen⁵ שַׁבְּתַי oder שַׁבְּתָי genannt. Weil der Saturnstag mit dem Sabbat zusammenfiel, identifizierten die Römer den Judengott und Κρόνος-Saturnus, vgl. Tacitus hist. V 4: *alii (ferunt), honorem eum (des dies septimus) Saturno haberi: seu principia religionis tradentibus Idaeis, 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 ἑβδομάς 2. Macc. 11, 6; 12, 38 usw. offenbar mit שַׁבְּתַי (das schließende ת wie im Phönizischen) oder שַׁבְּתָי (von שֶׁבַע „sieben“) zusammen.

Weil man die Eselsgestalt mit Sabaoth und Saturn verband, dachte man sich auch nach Ibn Esra zu Am. 5, 26⁷ כַּיִן, Aquila und Symmachus

¹ W. Bousset *Hauptprobleme der Gnosis* (1907) 354f.

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 πρόρινον καὶ δημιουργόν, ὃς καὶ τὰς ἰδέας πάντων μεταβάλλει ἀεὶ εἰς σῶμα (es ist der Gott des Mose) und *Bundeshesch* 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 μὴ πᾶν κέλευμα ὑπακούσῃτε ἀπαράβατως χαρίτησίν μου κυραν(οῦ) [διαδημα] [ἡ] γαφορόρον 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 δὲ καλεῖται σάββατον Ἑλληνιστὶ ἐρμηνεύεται ἑβδομάς, ἣτις εἰς πᾶν γένος ἀνθρώπων ὀνομάζεται μὲν, δι' ἣν δὲ αἰτίαν καλοῦσιν αὐτὴν οὐκ ἐπίστανται.

⁷ Fr. Nork *Hebr.-chald.-rabb. Wörterbuch* (1842) 320.

Χιούν¹, oder כִּירָן, כִּירָן 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. ܟܝܪܐ², mandäisch כִּירָן³ „Saturn“. Vielleicht ist auch der תְּרַתַּק 2. Reg. 17, 31 der Gott der Avväer (עֲרִיב), syr. ܐܪܝܒ, Sept. Codd. BAL θαρβάν, der nach Sanh. fol. 63 unter dem Bilde eines Esels verehrt wurde⁴ — Buxtorf⁵ sagt, die עֲרִיב hätten die Esel תְּרַתַּק 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 ת wie תְּרַתַּק „Strauß“⁷ in der Bedeutung „der Fessler“: im XIII. orphischen Hymnus auf Kronos heißt es⁸:

δεσμους ἀρρήκτους ὅς ἔχεις καὶ ἀπείρωνα 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 כִּירָן 2. Reg. 17, 31, der neben Tharthak als Gott der Avväer, erscheint (Sept. Ναίβας und Verstümmelungen), mit Bezug auf die andere Form des Namens, die uns überliefert ist כִּרְכָן als *canis latrantis figuram habens* Sanh. 63 b¹⁰ quasi כלב נורב von נורב „bellen“, indem sie wohl an den Anubis der Ägypter dachten, den Lucian, deor. consil. 10: σὺ δέ, ὦ κνωποπρόσωπε καὶ σινδόσι ἐσταλμένε Αἰγύπτιε, τίς εἶ, ὦ βέλνιστε, ἢ πῶς ἀξιοῖς θεὸς εἶναι ὑλακτῶν, den „bellenden“ nennt, vgl. Prudentius, Apotheosis 196 f.¹¹

*Quaevae superstitio tam sordida? quae caniformem
latrantemque throno coeli praeronat Anubim.*

Mag es nun mit dieser Etymologie sein, wie es will, es scheint, daß man in den verschiedenen Formen des onomomorphen 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. Reliq.* 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.

sprung der Fabel von dem onomorphen Judengott auf den Namen 'Iaw, d. i. auf die Transkription des Tetragrammatons verwiesen worden durch Pellegrini¹, der 'Iaw von dem koptischen Worte IOW bzw. EOW „Esel“ aus deuten wollte. Aber wenn auch die Zaubertexte öfters die Form 'Iw neben 'Iaw aufweisen und sie häufig auch gerade mit dem eselsköpfigen Seth-Typhon in Beziehung setzen, so ist doch 'Iaw nicht 'Iw, und es liegt näher, zunächst anzunehmen, daß die onomorphe Gestalt Jao's ihre eigene Geschichte hat und dann erst auf Grund der Gleichartigkeit in der Vorstellung von den beiden Gottheiten die Vermischung und Kombination beider eintrat. Die Kurzform 'Iw tritt hebräisch nur in Zusammensetzungen am Beginn von Namen als יְי , kontrahiert aus יְהוָה auf vgl. יְהוֹרִיקִים 'Iaw- זִימ , יְהוֹרִירִב 'Iaw רִיב usw. Vor allem aber, es lagen keine Belege für die Deutung des 'Iaw durch das ägyptische 'J, kopt. IOW vor. Dennoch glaube ich, daß die Anschauung Pellegrinis im Recht ist, nur muß sie anders begründet werden.

'Iaw ist zunächst sicher die folgerichtige Transscription von יְהוָה , eine Form des Gottesnamens, wie sie uns ganz unabhängig von den Komposita, in denen diese Form als Endglied erscheint, als selbständiger Gottesname in Ägypten aus den aramäischen Papyri von Elephantine bekannt geworden ist²; mag das nun, wie Ungnad annimmt, nur eine orthographische Variante für יְהוָה , ohne mater lectionis am Ende und mit der Aussprache Jahwa, sein oder wirklich selbständige Namensform יְהוָה , in jedem Falle deutet die Transskription dahin, daß man יְהוָה als Jahu(ō) las. Die immer wieder auftretende Verbindung mit Σαβαώθ , 'Elaōt usw., sowie die Zeugnisse profaner Schriftsteller und der Kirchenväter zeigen klar, daß der Judengott gemeint ist.³ Andererseits lautet die übliche tonlose, verkürzte Form von EOW — IOW „Esel“ im Koptischen EIA — IA vgl. EIACTIUE — IACIUE „Eselin“, EIAZOOT — IAZOOT „onager“, Wildesel“, EIAANTOOT — IAANTOOT „onager, Berg-, Wildesel“. Nahm man nun an, יְהוָה sei eine Zusammensetzung aus יְהוָה und הוּ „Ja—hw“, dann konnte man in der Tat in Ägypten in dem ersten Bestandteile 'Ia das

¹ Pellegrini *D'una Abraxa inedita* (Bergamo 1874) 17 vgl. Ganschietz in Pauly-Wissowa *Realenzyklopädie* XVII (1914) 716. Die früher vermutete Verbindung von 'Iaw mit kopt. IOW „Mond“ äg. 𓆎𓅓𓏏𓏂 ; h, als Beiname des Thot (v. Baudissin *Studien* I 241) ist falsch.

² A. Ungnad *Aramäische Papyrus aus Elephantine* (1911) III f. Staerk *Alte und neue aram. Papyri* (1912) 25. Ed. Meyer *Der Papyrusfund von Elephantine* (1912) 35.

³ Vgl. 'Iωσεδέν — 'Iaw δυνάσωνη (Eusebius *Eclog. proph.* III 23 Migne *S. Gr.* 22, 1149); 'Iωσονέ — 'Iaw σωτηρία (Euseb., dem. evgl. IV Migne a. a. O. 332); 'Iερεμίας — μετρωσιμὸς 'Iaw (Origines in *Joh. Preuschen* (1903) 53) usw. v. Baudissin *Studien* I, 183 ff. K. Buresch *Klaros* (1889) 48.

Wort für den Esel finden und in ω - הו das nhbr., aram. (neben הוה), palm. und syr. bekannte pron.-pers. 3. sg. $\text{הו} = \text{הוה}$.¹ Eine solche Deutung des Namens lag nahe, denn in dem demotischen magischen Papyrus von London und Leyden steht eine Glosse אורור (magischer Name), die, im demotischen Text 'o-hw geschrieben², mit den Zeichen für ⲟ ⲕ ('o) = Esel ausgedrückt und determiniert ist. Griffith³ hat diesen ersten Bestandteil 'o — des Namens übertragen: $\text{GIA} : \text{IA}$ „ass“.

Die Glosse אורור entspricht nun gewiß einer Form 'Iaou statt 'Iaô des Tetragramms, wie das 'Ieuô in dem Excerpt aus dem Porphyrius Bericht über die phönizische Geschichte des Sanchuniathon von Berytos bei Euseb⁴: $\text{εὐληφὸς τὰ ὑπομνήματα παρὰ Ἱεροβάλου τοῦ ἱερέως θεοῦ τοῦ Ἱευό}$ einer zweiten; beide Formen sind mit dem v nach dem Šwa bzw. Qamez gebildet und scheinen zu entsprechen jenes einem יהו , dieses einem יהו oder יהו . Das v steht für das äg. ⲕ : h, wie das ϵ in der Form 'Iaeô ⁵, vgl. auch Φθαί ⁶ neben Φθα für Ⲣ ⲕ ⲓ ⲙ Pt^h, kopt. ⲡⲧⲁⲗ , aram. פתח , פֿתַח = ⲡⲉⲧⲉⲡⲧⲁⲗ , ⲡⲉⲕⲣⲉⲧⲉⲧⲁ , phön. ⲉⲃⲣⲉⲧⲉⲧⲁ ⁷, wo der Kehllaut durch das ϵ wiedergegeben ist; für $v = \epsilon$ vgl. in Philo von Byblos $\text{Συδύκ} = \text{ⲡⲩⲩⲩ}$ usw. Ganz nahe steht die Variante 'Iaou , bei Clemens Alex.⁸ neben den Lesarten 'Iaoue , ιαουαί , 'Iaoué , 'Iaouē , die auch in einem Zauberpapyrus vorkommt⁹: $\text{τὸ ἅγιον (ergänze ὄνομα?) ιαου ιεη ιεου αηωι ὁ ὢν ἐπάνω τοῦ οὐρανοῦ}$ und neben der wieder 'Ieou steht z. B. Pap. Lond. 46, 97¹⁰: $\text{στήλη τοῦ Ἱεοῦ τοῦ ζωγράφου εἰς τὴν ἐπιστολήν}$ oder im koptischen Buch Jeû¹¹, wo genannt wird $\text{ⲓⲥⲟⲩⲣ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲁⲗⲏⲟⲓⲁ ⲡⲁⲓ}$

¹ Vielleicht darf man auch an das spätagyptische ⲕⲱ , h' „selbst“ erinnern Steindorf *Kopt. Gramm.* (1894) § 53. Erman *Ägypt. Gramm.* (1894) § 85, das allerdings gewöhnlich mit Suffix gebraucht wird und danach lauten müßte ⲕⲱ(ⲱ)ϕ ; aber nach Erman kam es in älterer Zeit auch ohne Suffix vor. So wird auch für hebr. הוה אֲתֹרֶס gebraucht vgl. Jes. 35, 4 $\text{הוה} = \text{הוה}$.

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 Historic. Graec.* III 507.

⁵ Z. B. Wessely *Abh. Wien. Akad. Wiss.* XXXVI (1888) 122: $\text{τῷ ὀνόματι αὐτοῦ τῷ ἁγίῳ Ἱαὸ βαρρενζοῦν}$. *Abh. Wien. Akad. Wiss.* XLII (1893) 39, 58 usw.

⁶ Reitzenstein, *Poimandres* (1904) 122. Daneben auch Φθα und Πταις .

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. — στήλη = Kolumne, Formel.

¹¹ C. Schmidt *Koptisch-gnostische Schriften* (1905) I 261.

ne neqpan „Jeû der Gott der Wahrheit (d. i. der wahrhaftige Gott), dies ist sein Name“, was direkte Übersetzung von יהוה אלהים אמת κύριος ἀληθινός θεός Jer. 10, 10 vgl. אמת אלהים θεός ἀληθινός 2. Par. 15, 3 ist. **IAPOY** kann nur das Tetragramma sein, das übrigens als Yaho rein lautlich, nicht mit der Gruppe für 'o, geschrieben, sich mehrfach in dem demotischen Papyrus findet.

Das Altkoptische schrieb den Gottesnamen יהוה 'Iaw auch **εἰαζο**. Im Pariser Zauberpapyrus 91 f.¹ steht die Formel: **ἀνκ·βαρβαριωθ·βαρβαριωθ ἀνκ·πε σκουτ' ≡ εἰαζο ἀδωναι ἐλωαι σαβαωθ αμουν εζουν επι κονι π ποουν·σε ανοκ πε βαρβαριωθ = ΔΗΚ·ΒΑΡΒΑΡΙΩΘ·ΔΗΚ·ΒΑΡΒΑΡΙΩΘ ΠΕ ΣΚΟΥΤ' ≡ Εἰαζο ἀδωναι ἐλωαι σαβαωθ αμοϣ εζοϣην ἐπηκοϣι πποοϣ σε ΔΗΟΚ ΠΕ ΒΑΡΒΑΡΙΩΘ** „ich bin Barbariôth, Barbariôth bin ich, der . . . Jaho Adônai Elôai Sabaôth. Komm herein zu diesem Knaben heute, denn ich bin Barbariôth.“ Vorangeht die Vorschrift: **ἄλλη πρὸς ἡλίον συνδονίαςας κατὰ κεφαλῆς μέχρι ποδῶν γυμν — κοτα' καὶ προσκαδωνίαςας παῖδα στῆσον κατατικρὺ τοῦ ἡλίου καὶ λέγε τὸν λόγον κατόπιν αὐτοῦ στάς.**² In dem Spruch stehen nebeneinander die hebr. Gottesnamen יהוה אדני **צבאות**; die Transskription **εἰαζο** entspricht der von Hieronymus³ in ps. VIII erwähnten: „*nomen domini apud Hebraeos quattuor litterarum est, Iod, He, Vau, He, quod proprie dei vocabulum sonat et legi potest Iaho, et Hebraei ἄρρητον, id est ineffabile, opinantur.*“ Aber auffallend ist in der koptischen Form das kurze **o** statt **ω**; ob darin nicht ein vielleicht beabsichtigtes Spiel mit **εἰα** „Esel“ und **ζο** „Gesicht, Form“ liegt und die Orthographie des Namens mit der Fabel zusammenhängt? Es ist mir natürlich nicht unbekannt, dass die übliche Form lauten müsste **ζοῶσιω** „Eselsgesicht“ wie **ζοῶσιωζοορ κυνοσκέφαλος**, **ἡαβῆζο** „verschiedenköpfig“ (neben **ἡαβεζο** und **ἡαβιζο**) usw. Aber das phantastische Spiel scherzhafter und satirischer Etymologie läßt manches zu, was den Sprachgesetzen und der grammatischen Regel widerspricht.

Dazu kommt aber noch, daß der demotische Papyrus⁴ auch einen zweiten magischen Namen schreibt 'o—'n—na, in der Glosse **ιωαννε**.

¹ Wessely a. a. O. XXXVI 47 (Par. Pap. 88 ff.). Erman *Zeitschr. f. ägypt. Spr. u. Altertumskd.* XXI (1883) 99. Wessely hat **πε σκουτ' εἰαζο** ohne Lücke; wie mir W. Spiegelberg aber mitteilt, ist Ermans Lesung richtig, auf der Tafel in *Zeitschr. f. äg. Spr. u. Altertumskde.* IV 32 ist die Lücke deutlich zu sehen. Was **ΠΕ ΣΚΟΥΤ'** . . . bedeutet, ist nicht zu bekannt. Nach den Korrekturabzügen der neuen von K. Preisendanz vorbereiteten Ausgabe der Zauberpapyri ist Ermans Angabe einer Lücke nicht richtig; der Text ist vollständig. Zu **πε σκουτ'** vgl. Pap. Oslo 1, 349 (Eitrem *Papyri Osloenses* Fasc. 1, 16) **εἰσιπεσκουθι**.

² Erman liest **γυμν' κοτα'** st. **γυμν-κοτα'** (Wessely) und **κα[τ]άντι** st. **κατα-τικρὺ** (Wess.). Nach Preisendanz **γυμνὸν κ(ε)ῶτα** „(kleide . . .) einen Nackten (scil. Knaben), klatsche usw.“ ³ v. Baudissin *Stud.* I 184.

⁴ Griffith-Thompson 25, 35 vgl. *Zeitschr. f. äg. Spr. u. Altertumskd.* XLVI 131.

Griffith erklärt: **ΙΩ** „ass“, **ΟΝ** akhm. **ΔΝ** „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, νεκυδαῖμον, τὸν θεὸν τὸν κτίσαντα γῆν κα[ι] 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 εἰμὶ θεὸς θεῶν ἐπάντων ἰάων σαβαώθ ἄδωναϊ 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** יְהוֹנָן, 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. יְהוֹנָתָן; 2. Par. 28, 12 in der Rezension der *Biblia Regia*⁴ τοῦ Ἰωνᾶν, Cod. A **Ἰωανάν**, Cod. B **Ἰωανοῦ**, hebr. יְהוֹנָתָן. Vielleicht ist auch der Name des Propheten Jonas יוֹנָה, aram. יוֹנָא „Tauben“, gar nicht von diesem Worte zu deuten, sondern Kurzform von יְהוֹנָתָן, 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 *Βασιμνά* als **ὁ υἱὸς Ἰωάννου**. Auch der Zauberer **Ἰάννης** heißt nach Menachoth 85a: **למשה וממרא ירחנא ורחנא** Johanna (Targ. Ion. zu Exod. 1, 15; 7, 11. Num. 22, 22 ירחנא) mit der Nebenform ירחנא (Johannê) im Aruch und im Midrasch Vajoscha⁵ und ירחנא 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): **ἐρκίζω σε κατὰ τῶν ἁγίων ὀνομάτων Ἰαώθ Σαβαώθ Ἄδωναϊ Ελωι und τὸ ὄνομα τὸ μέγα Ἰαώθ Σαβαώθ**. Die gleiche Form in *Ἀβραμιάθ Par. Zauberpapyrus* (Wessely XXXVI 69 Z. 1001, 71, Z. 1077) **ιαώθ** 126 Z. 3263. *Pap. Lond.* 46 Z. 56, Z. 142: **ιαωτ** (ebenda 128, 130). *Irenaeus adv. haer.* II 58, 1 Harvey I 386: **Jaôth**.

⁴ *Biblia Sacra* (cura et studio Benedicti Ariae 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 ירנה, ירנא zu ירנה¹ und so erklärt sich die Form 'Iwna in der Fluchtafel neben ΙΩΑΝΕ im demot. Zauberpapyrus als Variante. Der demot. Papyrus hat auch hier im ersten Bestandteile ΙΩΟ—ΙΩ „Esel“ und man deutete vielleicht den Namen, analog dem 'Iaw ידו als ΙΩ—ΝΑ : ΑΝΑ (vgl. ירנה für ירהנ) aus ירנא, ירנא, „Jô bin ich“ vgl. die Form ירנא (ירנא).

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 ΑΒΡΑΧΑΥ (ΑΒΡΑΧΑ) schreibt man das ΧΑΥ mit dem Worte χαυ ⲭⲁⲩ „Zimmermann“ (hmw ⲭⲁⲩ ⲭⲁⲩ)², τερ, αερ mit dem Worte für τήρ ⲧⲉⲣ t'w „Wind“; το mit ⲧⲟⲩ TO t' „Land“. Ebenso hat man auch ΙΑ— 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 ΙΩΟ—ΙΩ, ΙΩΑ—ΙΑ mit ירהנ bzw. יר in Ägypten bewußt war. Und wenn ein witziger und boshafter Leser den Namen ΙΩΟϛ oder ΙΩΩ 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 Μαρίας geschilderte Gott Σήθ war, wie Wunsch³ meinte, sondern nur, daß er eben ירהנ war, den man um seines Namens willen als den „eselsköpfigen“ erklärte, dann mit Σαβωθ, 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 iohs 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 'Iawnys wurde Johannes gleichgesetzt. Herr Professor Eissfeldt fragt, ob man bei 'Iwna 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' ὄνου τῷ Τυφῶνι τὴν φωνὴν ἐπὶ ἡμέρας γενέσθαι καὶ σωθέντα γεννησάιναι παῖδας Ἱεροσόλυμον καὶ Ἰουδαῖον, αὐτόθεν εἰς κατὰδηλοι 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 Hierosolymo 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 76² 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 Palmeselprozession: *Fama est, fuisse Cracoviae aliquando Turcicos legatos, qui cum spectassent, sublati manibus clamaverint: Quam impii estis, vos Christiani, qui asinum adoratis!* Ähnlich auch Mich. Servet *De trinit. errore* ed. 1531, lib. I 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 Eselsreiter 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). Ζας ist die bei Arcadius 125, 7 (*Anecdota Graeca Bekkeri* 1181) genannte, von Pherekydes gebrauchte Form des Namens Ζεὺς 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 Ζαν Κρονον id est latine Iuppiter 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 neuem 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 $\epsilon\omega\omega$ — $\iota\omega$ 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 $\epsilon\omega\omega$ und יהוה 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, penetrali 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 petitori aestimabantur, indicibus fontis usos, ob eam gratiam consimilis bestiae superficiem consecrasset.* Diese Form der Erzählung kennt bereits Plutarch¹, indem er berichtet: *καὶ ἵσως ἔχει λόγον, ὥς τὸν ὄνον ἀναφάναντα πηγὴν αὐτοῖς ὕδατος τιμῶσιν . . .* daher sei der Esel τὸ τιμώμενον ὑπ' αὐτῶν μάλιστα 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, 4 ff. Tertullian, adv. Marc. III 7, adv. Jud. 14. Woher aber stammt die Ätiologie für die Onolatry 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 εὔρομεν
τόπον, πρὸς αὐτῇ τῇδε εὐαεῖ νάπη·
Ἔστι γάρ, ὡς πον καὶ σὺ τυγγάνεις ὀρῶν,
ἐκεῖ. Τύθεν δὲ φέγγος ἐξέλαμψε νιν,
καὶ εὐφροσύνης σημείον, ὡς στῆλος πυρός.
Ἐνταῦθα λειμῶν' εὔρομεν κατάσκιον,
ὕγρας τε λιβάδας· θαψιλὲς χῶρος βαθύς,
πηγὰς ἀφύσσων δώδεκ' ἐκ μιᾶς πέτρας.
Στελέχη δι' ἐρυμνὰ πολλὰ φοινίκων πέλει
ἐγκαρπα, δεκάκις ἑπτά, καὶ ἐπίρρυτος
πέφνκε γλὴν θορέμμασιν χορτάσματα.

Die Darstellung Ezechiels ist eine Vermengung der Geschichte vom gespaltenen Felsen (ἐκ μιᾶς πέτρας) Ex. 17, 1 ff. 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 הַבַּיִת geworden ist (Sept. ὕδωρ πολὺ), Ps. 114, 8 zu מַיִם-וְנַחֲלִים und מַיִם-וְנַחֲלִים (Sept. τοῦ στρέψαντος τὴν πέτραν εἰς λίμνας ὑδάτων, καὶ τὴν ἀκρότομον εἰς πηγὰς ὑδάτων; Symmachus hat εἰς ἕλος ὑδάτων st. εἰς λίμνας ὑ.), Ps. 78, 20 zu מַיִם וְיַחֲזִיק (Sept. ὕδατα καὶ χεῖμαρροι), Ps. 105, 41: צִוְּרֵי יַיִן וְיַחֲזִיק מַיִם הַלְכֵי בְּצִוְּרֵי יַיִן (Sept. διέσρηξεν πέτραν, καὶ ἐρρύησαν ὕδατα, ἐπορεύθησαν ἐν ἀνύδροις ποταμοί) vgl. auch Sap. Sal. 11, 8: ἔδωκας αὐτοῖς θαψιλὲς ὕδωρ. Jedenfalls ist deutlich, daß trotz der Schilderung von Elim mit den 70 Palmen die 12 Wasserbrunnen daselbst, die δώδεκα πηγαὶ ὑδάτων, 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* Δ), 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 (צבאוח), 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 משה מורא גלה „der offenbart die Großtat des Mose“ o. ä., in Plerube פלח רבה „der mächtige Wundermann“. Die Form Sabaho, ohne th, oft auch auf Gemmen usw. $\Sigma\alpha\beta\alpha\omega$ ¹, ist wohl dem Yaho angeglichen, wie $\Lambda\Omega\Theta$ ² dem $\Sigma\alpha\beta\alpha\omega\theta$. Das Ganze ist allerdings merkwürdig entstellt.

Die Stelle *ἐπίρρυτος πέφυκε γλὴ θρόμμασιν 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 (צרי Ex. 17, 6) hin, das εὐαεὶ νάπη und die *ἐπίρρυτος γλὴ* 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 φέγγος 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 מַרְיָם רַבִּים, 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: הַמִּשְׁלַח מַעְיָנִים בְּנִחְלִים בֵּין הָרִים יִהְיֶהוּ: יִשְׁקוּ כָּל-תְּחִלָּתוֹ שְׂדֵי יִשְׁבְּרֵי פְּרָאִים מִי-שֶׁלַח פְּרָא הַקָּשֶׁר וּמִסְרוֹת עָרֹד מִי: פָּתַח, Sept.: τίς δὲ ἐστὶν ὁ ἀφείς ὄνον ἄγριον ἐλεύθερον, δεσμούς δὲ αὐτοῦ τίς ἔλυσεν; κατασνέψεται ὄρη νομὴν αὐτοῦ, καὶ ὀπίσω παντὸς γλωροῦ ζητεῖ. 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. 3.

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.

limpidissimam 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: דָּרְבָּךְ בְּיָם סוּסֶיךָ חֲמֶר מִיַּם רַבִּים „du trittst in das Meer deine Rosse¹, in² den Schwall vieler Wasser“, Sept.: καὶ ἐπιβύβης εἰς θάλασσαν τοὺς ἵππους σου, ταρασσόντας ὕδαρ πολὺ, Vulg.: *viam fecisti in mari equis tuis, in luto aquarum multarum*, während das Targum umschreibt: אַתְּגִלִּיתָ עַל יָמָא בַּמַּאֲרֵכָב יָקָרְךָ בִּיגְדֵיךָ מִיַּם סוּסֶיךָ „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 דָּרְבָּךְ 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: יִפְשְׁלוּ לֹא יִפְשְׁלוּ מוֹלִיכֶם בְּתַהֲמוֹת בָּסוּם בְּמַדְבָּר לֹא יִפְשְׁלוּ, Sept. ἡγάγον αὐτοὺς δι' ἀβύσσου ὡς ἵππων δι' ἐρήμου καὶ οὐκ ἐκοπίασαν, 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 בַּחֲמֶר zu lesen ist, so könnte das auch gelesen werden בְּחֲמֶר 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 חֲמֶר „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 סוּסֶיךָ „seine Rosse“. Die Sept. lasen wohl hiph. דָּרְבָּךְ statt דָּרְבָּךְ.

² Nach Guthe zu lesen בְּחֲמֶר 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 Antiochos 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, *Fragm. 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 (*Ἀδωρα* auch Josephus *Ant.* 14, 5, 3, sonst *Ἀδωρα*, *Ἀδωρεόν*, *Ἀδωρεος*, 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 *Ἀδωρεῖν* 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 Telesmatapraxis. 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. *Recognitiones* 1, 36 berichten vom goldenen Kalb Ex. 32, 4 u. Par.: *cum moraretur Moyses, ipse secundum speciem Apidis, quem colit 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 εἰκὼν 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 (βδέλνγμα ἐρηώσεως 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 zuzuteilen. 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 lebhafteste 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 Richterstuhl 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 „Archiv“ oder auf andere Weise zugegangen sind.

² The Harvard Oriental Series, Vol. XXXI und XXXII: „*The Religion and Philosophy of the Vedas and Upaniṣads*“ 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 Hiranyakeśin; 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 *yajñopavītin* 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 Vratyas eine genügende Erklärung auch im Zusammenhang mit den Vratyastomas 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 „*lettico*“ 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 Brahmacārin (S. 81 ff.) scheint mir Vs. 12 gegen des Autors Erklärung zu sprechen, da ja gerade die Keuschheit als eine der hervorragendsten Observanzen des Brahmacārin gilt. Daß das Lied Rs. 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 Rgveda. 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 Apastamba 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. Guntert *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 Opfergabe berühren läßt. Der Text hat *upasparśayati*, wozu *apah* als Objekt zu denken ist. Das Berühren von Wasser von seiten der Gottheiten besteht einfach darin, daß man die Formel *upaspr̥satu śūlagavah* 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 räsionierten.

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 Rgveda- 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 Rgveda 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 Rgveda; er gibt nur ein Begleitwort!

An dieser Stelle darf der Suparnādhyāya, dessen Inhalt ja doch dem Rgveda 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 Rgveda gehörigen Brāhmaṇatexte, des Aitareya- und Kauṣītaki-brāhmaṇa, 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 Rgveda, übersetzt und erläutert von K. F. Geldner.* Göttingen 1923. (Erster Teil.) Vandenhoek u. Ruprecht.

³ J. Charpentier *Die Suparnāsage.* 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 gandharvó . . . amuṣṇāt*: „Ihn raubte halbwegs der G.“; S. 156, Z. 4 v. u.: „in der Welt der Trīṣṭubh“ 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 āhu*^o. Ist ib. 3 *grhānanau* richtig? Ich zweifle daran; in III. 4 ist *sām* eine mißliche Schreibweise! Der Sandhi von IV. 5 *kadrūmt 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 ebenso wenig 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 hochwichtigen 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. 22ff.) Ausdruck gegeben. Hier mache ich auf einige grobe Fehler in der Übers. der Rgvedabrāhmaṇas aufmerksam. „*Harīścandra . . . 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 *anucchinādan* „*the sense*“ ist nicht „*as rendered*“ (ib.); fehlerhaft und sinnlos ist p. 375: „*the fathers are svīṣṭakṛts*“; 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 Gṛhyasūtra 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 Mādhyandinas 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 Gṛhyasūtra, das unter dem Namen des Baudhāyana geht, und zwar aus dessen Paṇiṣṭa, 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 Taittirīyāśākhā gehörig ist das Gṛhyasūtra der Vaikhānasas, 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 Jaiminīgṛhyasūtra 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-gṛhyapaṇiṣṭa*, 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 *Vaikhānasasmārtasūtram, 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. *Grhya-* 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 *Taittiriyaśākhā* 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 *Brāhmaṇa*-texte 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 *Grhyasūtra* 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 *Māṇagṛhyasūtra* besteht ein enges Verhältnis, dessen Art noch zu untersuchen ist. Diesem *Kāṭhagṛhyasūtra* 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 *Gobhilagṛhyasūtra*, welches die *Mantrasaṃhitā*, wie beim *Āpastambagṛhyasūtra*, welches den *Mantrapāṭha*, und wie beim *Vaikhānasagṛhyasūtra*, welches die *Vaikhānāsīya-mantrasaṃhitā* 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 *Vādhūlasūtra* no. 47 vergleichen möge) durchgehends „à double entente“ zu verstehen ist.

Jedermann der sich mit dem Veda beschäftigt, weiß, wie wichtig das *Māṇavaśrautasūtra* ist. Bisher war von weiland Fr. Knauer nur ein großer Teil publiziert; im Jahre 1921 hat Fr. 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 *Āpastambiyasūtra* näher eingegangen, ohne daß ein positives Ergebnis dieser schwierigen und komplizierten Frage erreicht wird.

Der letzte Zuwachs zu unserer Kenntnis der Sūtraliteratur ist das *Vārāhagṛhyasūtra*.³ Wahrscheinlich ist dieses Sūtra identisch mit dem *Maitrāyaṇiyasūtra*; die *Vārāhas* bilden eine Unterschule der *Maitrāyaṇīyaśākhā*. Das nähere Verhältnis dieses *Gṛhyasūtra* zu dem uns bekannten *Manavamaitrāyaṇīyatexte* 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 *Atharvavedasaṃhitā* nach der Rezension der *Śaunakas* ist eine zweite verbesserte Ausgabe von Dr. Max Lindenau besorgt worden.⁴ Auch

¹ „*The Kāṭhagṛhyasūtra 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 *Māṇavaśrautasūtram, cayanam. Opbouw van het hoogaltaar naar de overlevering der Mānavas* (Utrechter Doktordissertation).

³ *Vārāhagṛhyasūtra*, ed. by R. Sāmasāstry, Baroda, 1921 (*Gaekwad's Oriental series*, no. XVIII).

⁴ Berlin 1924. Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung.

das Gopathabrāhmaṇa, 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 Gopathabrāhmaṇa ursprünglich zu der Schule der Śaunakas oder zu der der Paippalādas gehört habe; das Wahrscheinlichere ist das letzte. — Von der Paippalādarezension der Atharvasamhitā, 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 Brāhmaṇas sehr nützliches, ja unentbehrliches Werk ist der Vaidika Kośa, zusammengestellt von Rajahamṣa.² Diese Arbeit umfaßt eine aus fast allen bekannten Brāhmaṇas³ 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 Brāhmaṇas 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. bāṣkalamantropāṇiṣad (s. Deussen, Sechzig Upaniṣads des Veda, S. 838: „Baschkl“); 2. chāgaleya upāṇiṣad (bei Deussen S. 844: „Tschhakli“); 3. ārṣeya upāṇiṣad (bei Deussen S. 853: „Ark’hi“), und 4. śaunaka upāṇiṣad (bei Deussen S. 867: „Schavank“). Text und Übersetzung dieser

¹ *Das Gopathabrāhmaṇa*. 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-upāṇiṣad*“ (*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 Frl. 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 Aboriginern entlehnt seien und eine Spur von Totemismus enthalten. Dankenswert ist Kap III, wo die Berichte und Anschauungen der europäischen Berichterstatter des 16. und 17. Jahrhunderts zusammengestellt werden. In dem Schlußkapitel werden die möglichen Gründe dieser komplexen Sache behandelt.

Obschon zwischen Veden und Purāṇas 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 Garuḍapurāṇa vorliegen.

¹ *Koekultus by de Hindoes*. Purmerend, J. Muusses, 1920 (Utrechter Doktor-dissertation).

² *Der Pretakalpa des Garuḍapurāṇa*, 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 Testamentes, 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. Oosterley 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, Kedeschah (= *קידושין*), 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 nirgendssicher 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 *קידושין* 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 Tauberlebnis 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 *Ἰουδαίοις* in der Adresse Anstoß genommen, da das Schreiben offenbar nach Antiochia gerichtet war. Den ursprünglich beigelegten 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. Scheftelowitz: *Die altpersische Religion und das Judentum. Unterschiede, Übereinstimmungen und gegenseitige Beeinflussungen*, Gießen, Töpelmann, 1920 (VIII u. 240 S.). Die Ordnung der angehäuften 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 Scheftelowitz 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. 26¹⁹ und 53 beweisen soll, daß die jüdische Idee der Auferstehung nicht aus Persien stamme, so mißachtet Scheftelowitz die ihm gewiß bekannte Tatsache, daß beide Kapitel heute nicht von dem Propheten aus der Zeit Sanheribs hergeleitet werden; S. 208 soll Jes. 40³⁻⁵ 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. Scheftelowitz 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 Scheftelowitz 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 Testamentes*, 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 Philos 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 Grundauffassung 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 eigenschaftslos und doch ewig wirksam, als aus ihren Werken teilweise erkennbar und nur in mystischem Weltvergessen wirklich erfäßbar: 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. Gründlichkennt aber Treitel den Apostel Paulus, und wenn er Gen. 15 6 das Gottvertrauen Abrahams belohnt sieht, so wüßte ich nicht, welcher Christ gegen diese Auslegung etwas einzuwenden hätte. — Pfingsten heißt nicht erst bei Philo (S. 105), sondern schon 2. Makk. 12 32 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 Tanaitas 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. 6²⁰ 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. fiel 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 voraufgehenden 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. 6¹⁶ und der Chronik des Eusebius zustande bringt: 149 a. S. ist nach Zeitlin = Tischri 165/4 v. Chr.; Olymp. 153⁴ ist = Juli 165/4. Schürers Rechnung für 1. Makk. 6¹⁶ 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. 14⁴⁸⁷ mit Cassius Dio XLIX^{22, 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 unbegreiflicherweise 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 den 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 Seminardozent 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 Herrn 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 Nachbarn 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, Schau-fäden heftet er an ihre Kleider, Riemen wickelt er um ihren Arm, Den-kzetteln 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 Pseudepigraphen, 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 wahagadoth 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-

loniki, 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 unbekannten 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 biblizistischen 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 Sephirotbaum), 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 Prosastücken enthält. Zuerst stehen zwei Hymnen des Buchs Rasiel (um 1200 n. Chr.), dann folgt der Safetische Kreis, Berberei 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 zum 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 stellt, 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 139¹⁸ 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 Doppelgängerglaube mit reicher Gelehrsamkeit durchgeführt, 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 ungestalten 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 Religionsgesch. 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 7:13) 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 Sabbatianer; 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 Tänzchen. 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 Fömmigkeit; 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 beigelegt. 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 Nidré, 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 wekhasp'enu 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. 14:1—9. 19—22 15:15—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 9:4 Esr 9:5.6 Neh 14:5 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 gesetzesfreien 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 nationaleres 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 16₁₃ von einem Beteplatz, Joseph. ant 14₁ 10₂₃ 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. Laubbütten 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 Brotberglauben durchsah, traf ich im Poenitentialia 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* = *αἰδοῖα* 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, 173.

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 Gebäckbrote denken, die eine die *αἰδοῖα* nachbildende Form hatten und auf Höflers³ Parallelen zu den *cougroux* 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 *vases*—*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 abgeschriebenen 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 assato. maritis suis ad comedendum tradunt, ideo faciunt hoc, ut plus in amorem earum exardescant*? Dieser singuläre Fisch-

¹ Döllers *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.* 1906, 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. AK. 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 *IX@TΣ 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 *piscem 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 Dölger l. c. 198, 289; Dölger l. c. 225 A 3 (*Anthropos* VII (1912) 218—20) u. 376 A 6. 444 A 2; Scheffelowitz 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 diligantur 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 Vallicellianum 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 miscens gustaverit aut semen pro amore, si nescit peccatum esse XL diebus, si sciens, III annos paeniteat*.

Auch der Frater Rudolfus 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 Brantwein 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. 33 Nr. 29.

⁵ Döllner 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. Wlislocki *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 xōrd, be-xōršēd u šamšir 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 Ianiern 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 IIII 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 Clemens Religionsgeschichte Europas I 296; 336. Weh.]

⁴ [Denn der römische Soldateneid, das *sacramentum*, ist Fahnneneid, wird bei den *signa* abgelegt, vgl. Klingmüller in P. W. Realenc. I A 2 Sp. 1668, v. Domaszewski Religion des Röm. Heeres 8. Weh.]

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. Scheftelowitz.

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 Erinnerns 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 verklärtm 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 Pūṣan, 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 *Āsvattha*-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 „vielen Weibervolk“ (*bahu straiṇam*), 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 Vervollkommenung, 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 Himmelsglaubens 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 Kierfels 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 devayavah*) 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“ (*ṛtasāpah, ṛtāvānah, ṛtāvṛdhah*). „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“ (*ijānāḥ, 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“ (*iṣṭā. ūrtam*), vereinigt.³

Rechtschaffener Wandel, Tapferkeit des Kriegers in der Schlacht, durch fleißiges Opfern bezeugte 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 *Taittiriya Brāhmaṇa (TBr) II 4. 6, 5f.* 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; Vājasaneyisaṃhitā (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, parśāna*), von einer Höhle (*vavra*), einem tiefen Ort (*padam gabhiram*) oder von einer schwarzen, tiefen, „blinden“ Finsternis (*kṛṣṇam, 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), 95ff.; 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), 568ff.; *Materialien zur Geschichte der indischen Visionsliteratur* (1892), 122ff.; Hopkins, *The Religions of India* (1895), 145ff. (s. u.); Deussen, *Sechzig Upanishads des Veda* (1897), 139; *Allg. Gesch. der Philosophie* I (1899), 2, 287ff.; *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), 249ff.; 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 *rta* (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 Kāṭha 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 hingschiedenen 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-Grhya-Sūtra (Āśv. Grh. 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 Śīpālapflanze (eine Wasserpflanze, die im Ritual oft die Erlösung 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 Taittiriya-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 (*Śat. 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 Erden 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, umsomehr 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 Jenseitsszenerie 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 Reminiszenzen 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 Rgveda sind für den Hochgestellten gedichtet, dem reich belohnte Priester besondere Ehre und Herrlichkeit zu erwirken geschäftig sind. Die veräumten 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 *Śat. 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 *pitṛyāna* 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 *prāṇa*'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 Nirṛti² empor (*ud-bharāmasi*).
4. Steige empor von dort (*utkrāma atah*), o Mensch, stürze nicht herab (*māvapatthūh*), 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 (*parāvatam*) führen. Steige aus der Finsternis empor (*ā roha tamasaḥ*), 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 (*parānmanāḥ*).
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 prapatthūh*).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. *nirṛti* 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 „fortellen, 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, Nirrti, *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 tvāhārṣam adharasyā uttarām pṛthivīm 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 unversehr, 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 Brahman² vollzogen wird, eine Schutzwehr zum Leben.

AV V 30.

1. . . . Hier eben sollst du bleiben, gehe nicht, folge nicht den hingenommenen (*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 Aufgang (*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 (*gat te niyānam rajasam mṛtyo anavadharṣyam*, '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 mrtyor gambhīrāt kṣṇāccit 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 Berichterstatter 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 Gṛhapati¹ hatten. Da erhoben sich um sie die Jägerinnen entweder der Trikartas oder der Salvas und besiegten sie. Da töteten sie deren Gṛhapati. Sie (nämlich die Genossen des Sthūra) saßen da um ihren getöteten Gṛhapati, 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 Rjīśvan (des in Ohnmacht Gefallenen), Vṛṣaśuśma (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 (*atāma*) „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 Gṛhapati 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 herum-sitzen, 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 Gṛhapati, der „Haus-herr“, 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 Jaiminīya-Brāhmaṇa 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 Rjīśvan 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., 169 f. mit Hinweisen.

ohne Bedenken einen Schritt weiter als Oldenberg gehen, der ihnen nur als Teilen eines größeren Zusammenhanges volle Beweiskraft beizumessen 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 Jaiminīya-Brahmaṇa¹, 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 (*pitṛyāna*) 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 17 f. und I 49 f., vgl. Oertel in *Journ. of the Am. Or. Soc.* Bd. 19, second Half, 111 ff. u. Windisch *Ber. d. Kön. Sächs. Ges. d. W.*, Bd. 59. 111 ff. Die beiden Wege werden nicht ausdrücklich genannt. [17.] 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 *pitryāna* 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 *pitryāna* 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 *pitryāna* vor, der uns in den alten Upanishaden entgegentritt. Allerdings bezeichnet *pitryāna* 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 *pitryāna*? 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 *pitryāna*, auf dem die Guten in den Himmel zu Yama und den Göttern gehen. Also führen nach Windisch sowohl der *pitryāna* wie der *devayāna* zum Himmel, aber der erstgenannte ist der Weg der Väter, während der letztere den Göttern allein vorbehalten ist. In den Upanishaden 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 finden 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 anfang 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“ (*svargah panthāh*, *svargasya panthāh*) 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 51f.). 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 (*dicam utpatiṣyan*), 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 Veranstaltern 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 Brāhmaṇazeit 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 51f.; 54; *TBr* II 4. 2, 6; weiter Caland *Die altindischen Toten- und Bestattungsgebräuche* 24; 62; 90; weiter 12; 63 und besonders 174f. (der Tote ein Opfer).

² Der Scheiterhaufen wurde inmitten der drei Opferfeuer errichtet und durch diese entzündet.

³ *AV* XVIII 2. 21f. und das Ritual der Baudhāyanyas, 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 (*ŚatBr* II 3. 3, 15f.; IV 2. 5, 10; *AitBr* I 13; IV 13; VI 6; VI 21). Die Darstellungsweise 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 *dūrohaṇa*, „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' (*ākramanaiḥ*: 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 *AitBr* 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 saṃsāra*, *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 — infolge 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 Anustarani¹ mit der Bitte, den Hingeschiedenen auf dem Weg der Götter (*devānām panthāḥ*) zu begleiten und ihn zum Himmel, der Welt der Lebenden (*jivaloka*), 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. 194 ff.) zum Himmel. Ebenso ib. II 297 (Caland ib. 200 f.): 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 219 ff.) 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 Rsis auf „aufwärts führenden, fernen, windumsäuselten Pfaden wanderten“, während sie „dem Tod den Weg versperreten“, 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 Vorstellungsweise steckt wohl auch hinter dem Ausdruck „das Zusammentreffen, die Begegnung der Wege“ (*saṃgamaṇaṃ 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 r̥tasya*), 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 Wege“⁴, 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 R̥bhus 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 Tode ist „ihm geopfert“ (*āhutah*), v. 5, vgl. oben S. 362.

³ Agni geht dem Opfertier voran und geleitet es zu den Göttern, *Ait. 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; *RV* I 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“ (*pitryāna*) wurde.

Diese Identität wird durch ein paar Stellen des Atharvaveda außer jeden Zweifel gesetzt. „Auf Wegen, welche die Väter wandern (*pitryānaih*) 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 Upaniṣaden. 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: *Chānd. 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 (*Chānd. Up.* VIII 6. 1ff.; *Maitr. Up.* VI 30; sie verbinden nach der ersten 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 *Śat.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]² 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.³ 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 *Śat.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 Upaniṣaden — 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 Upaniṣaden 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 *Śatr. Br.* und der *Bṛhadār. Up.* (vgl. oben S. 368, 2) genannt. Der Götterweg (*devayāna; devalokasya mārgah*: „der zur Götterwelt führende Weg“; *divyo devapathah*; „der himmlische Götterweg“) verbindet wie zu vedischer Zeit Erde und Himmel miteinander. Er geht nach Norden, über das Himālayamassiv 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 panthāh*) 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 Upaniṣaden. 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 Himālaya), hinauf, führt 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. 15* 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 Upaniṣaden. 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“ (*pitarāḥ*), die Geister der Toten, um den Sterbenden nach ihrem Reiche abzuholen (vgl. oben S. 357 f.). 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. 62 f.: „Kommt, ihr Väter, auf den tiefen Pfaden der Väter (*gambhīraiḥ pathibhiḥ pīṭryāṇaiḥ*), 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 Bandhāyanīas 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. 15 f.); wenn es nicht weggeschafft wird, bringt es über die Hinterbliebenen Verderben (v. 35 f.); 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 Śrautazeremoniells (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 (*śāntikarma*; *śānti*: „Beruhigen, Stillen, Aufhörenmachen“), vgl. Caland *Altind. Toten- und Bestattungsgebräuche* 113 f.

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 begreiflich. Man verweist ihn dorthin, wohin er gehört.² Dagegen hat er nichts unter den Lebenden zu tun, sobald er dem Verstorbenen ins Jenseits verholten 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 vorgespannt (vgl. Caland a. a. O. 20):

„Ich spanne dir diese beiden Zugtiere zur letzten Reise (*asunīthāya*)¹ an, mit diesen ziehe zum Sitz des Yama und den Versammlungen (der Väter) herab (*ava-gacchatāt*).“

Whitney² macht ein Problem aus dem *ava*, „hinunter“: „*áva*, in d, is so strange that we can only regard it as a corruption for *ápi*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 *Altind. 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-gacchatāt*: „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 Mahāpitrayajña die Rückkehr von der Stelle, an der dieses Opfer vor sich gegangen ist, vom *Śat. 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 Südalvars 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) Nirrti im Südwesten geopfert hat und zum Opferplatze zurückkehrt, so ist dies laut *TS* V 2. 4, 2ff. eine Wanderung von der Welt Nirrtis 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 Kauṣītaki-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-Bauchamp *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 demselben 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 (*abhiśasteh*)², erlöstest, da drängten die beiden *Asvin*, 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-krāmati* (ebenso *Kaus. 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 (*nicaīḥ pādāya*)“, bittet man den Gott Kāma (v. 1). „Stürze sie in die tiefsten Finsternisse (*adhamā 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 (*adharāṇcaḥ*) 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) geopfert Anustaraṇi-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 Vājaśravasa, von Zorn ergriffen, seinen Sohn Naciketas dem Tode mit den Worten: „Gehe zur Wohnung des Todes hin“ (*parehi mṛtyor grhān*). Dorthin gelangt, muß Naciketas drei Tage und Nächte ohne zu essen in seinem Haus verweilen, weil der Tod verreist 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 220 ff.; 591 ff.; Ludwig *Der Rigveda* III 519 f.; Muir a. a. O. V 403 ff.) 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 Brāhmaṇatheologen 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 vereinzelter 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 *Vaikhānasasūtra*, erreicht man die Himmelswelt. Sein Unterlassen kommt daher dem Mord eines gelehrten Brahmanen gleich. Nach dem Todessakrament, sagt das *Āpastambadharmasūtra*, 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*, 95, 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 Reiserichten) „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 54f.); *Maitr. Up.* VI 36. Vgl. auch die in Verbindung mit der Leichenverbrennung vorgenommene Divination: wird der Scheiterhaufen zuerst durch das Ahavaniyafeuer 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 Gārhapatyafeuer ihn zuerst berührt, dann erreicht er die Welt der Menschen. Weiter *Tāṇḍya-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 Mahāpiṇḍapitryajña „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 Opferpfostens (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 Brāhmaṇas 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 ebenso wenig 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. Gṛh.-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, 15); wenn die zu tief gegrabene Vēdi („Altar“) „die Väter zur Gottheit bekommt“ (*TS* II 6. 4, 2); wenn die Väter „unter den Wurzeln der Kräuter kriechen“ (*Śat. 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 Bhavas¹ 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, angeredet 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 (*āśya*, *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 Vēdi) 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* *Abb. 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 (*grīva-baddham*), in jene andere Welt (*amuṣmīm̐ loke*: formell ebenso denkbar, aber nicht wahrscheinlich, in jener anderen Welt) schleppen (*nenī-yan*). 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 infernalischem, 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 Satyavant, 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 6 ff.). Ganz in derselben Weise benehmen sich auch die beiden Boten Yamas im Pretakalpa des Garuḍa-Purāṇa I 30 ff. (s. Abeggs Übers., 1921, p. 37 f.). 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, 116. 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 (*padbīṣa*) 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, 1 ff.; 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; *Ait. 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 Todesgott 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 *asmiṃl loke*), ein sehr gewöhnlicher Ausdruck in der vedischen Literatur, besonders in den Brāhmaṇas, 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 indoiranisches 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“ (*punarṃṛtyu*) — die Wiederholung des Todes im Jenseits, ein Gedanke, der in der Brāhmaṇazeit tiefe Wurzeln geschlagen hat (er findet sich auch in der *Brh̥ar. Up.*) — laut den Brāhmaṇas 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 12f. 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 Hymnendichtern 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 Höllestrafe? 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 vergewärtigt man sich, was die Priester — dieselbe streng traditionsgebundene Priesterzunft wie im Rigveda — zur Zeit der Entstehung des Atharvaveda, des Yajurveda und der Brähmanas 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

Ἀναίσα 224
 Aristoteles 227 ff.
 Atharvaveda 292 ff. 350 ff.
Ἀύρα 224

Baal-Schem 322 f.
 Barfüßigkeit 198 f.
 Bart wachsen lassen,
 Traueritus 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.
 Brāhmanas 288 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.
δρεῖατος θεός 226 ff.
 Dreiväterkreis 64 f.
 Dhiṣana 287
 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 287
 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 Nidre 328
κόλλυβα 52 ff. 74 f.
 Kopfgerei 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.
μακάρες 247
μαναρία 58 f. 62
 Memnon 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
 Mondgott 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 f.

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.

Siva 236

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 f.

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.

Upanisads 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.

Weißer 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.

010284



