ARCHIV
FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

NACH ALBRECHT DIETERICH

UNTER MITWIRKUNG VON

H. OLDENBERG C. BEZOLD K. TH. PREUSZ

IN VERBINDUNG MIT L. DEUBNER HERAUSGEGEBEN VON

RICHARD WÜNSCH

DREIZEHNTER BAND



DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG 1910



4147



Inhaltsverzeichnis

I Abhandlungen

Seite

Zur gynäkologischen Ethik der Griechen Von Johannes Ilberg in Leipzig 1

Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel Von I. Goldziher in Budapest 20

Die Serapislegende Von E. Petersen in Berlin-Halensee . . . 47

Seltsame Vorstellungen und Bräuche in der biblischen und rabbinischen Literatur Von K. Kohler in Cincinnati . . 75

ΣΦΑΓΙΑ Von P. Stengel in Berlin 85

Zur Geschichte der Chadhirlegende Von Israel Friedländer in New-York 92

Alexanders Zug nach dem Lebensquell und die Chadhirlegende Von Israel Friedländer in New-York 161

Zur neuplatonischen Theologie Von Konrat Ziegler in Breslau 247

Mythologische Studien aus der neuesten Zeit Von Richard M. Meyer in Berlin 270

Ein neuer Zeuge der altchristlichen Liturgie Von F. Skutsch in Breslau 291

Spekulation und Volksglaube in der ionischen Philosophie Von Otto Gilbert in Halle a. S. 306

San Lucio Von E. A. Stückelberg in Basel 333

Lupercalia Von Ludwig Deubner in Königsberg 481

Nordkaukasische Steingeburtsagen Von A. von Löwis of Menar in Berlin 509

Der Ursprung des Iudicium offae Von Adolf Jacoby in Weitersweiler 525

Marica Von Franz Boll in Heidelberg 567

II Berichte

1 Die religionswissenschaftliche Literatur über China seit 1900 Von O. Franke in Berlin 111

2 Ägyptische Religion (1906—1909) Von A. Wiedemann in Bonn 344

3 Religion der Japaner 1905—1908 Von Hans Haas in Heidelberg 373

Seite

4 Religionen der Naturvölker 1906—1909. Allgemeines Von K. Th. Preuß in Berlin 398
5 Der indische Buddhismus (1907—1909) Von H. Oldenberg in Göttingen 578
6 Der Jainismus Von H. Jacobi in Bonn 615

III Mitteilungen und Hinweise

Von K. Kohler (Zu Archiv XIII 84) 153; I. Friedländer (Zu Archiv XIII 102) 154; H. Stocks (Zu Archiv XII 46) 154; E. Fehrle (Zu Archiv XII 577 f.) 156; A. Abt (Zu Archiv XII 161 ff.) 159; G. Kazarow (Vampirglauben in Bulgarien) 159; E. Hoffmann-Krayer (Zu Archiv XII 579) 160; M. Höfler (Zu Archiv XII 579) 160.

Von H. Stocks (Zu Archiv XI 158) 466; O. Weinreich (Zum Tod des großen Pan) 467; E. Hertlein (Paul de Lagarde und die Abfassungszeit des Daniel) 473; Th. Nöldeke (Zu Archiv XII 234 ff.) 474; F. Boll (Akrostichische Inschrift aus Sinope) 475; O. Kern (Apollon Didymaios in Attaleia in Pamphylien) 478, (Inschrift von Magnesia am Maiandros) 479; J. Löwenthal (Ein irokesisches Märchen) 479.

Von H. Haas (Lautes und leises Beten) 619; O. Weinreich (Engastrimythen) 622; E. Schmidt (Zu dem Zaubergesang in der Nekyia) 624; R. Eisler (Bildopfer bei Empedokles) 625; Th. Zachariae („Von Abziehung der Sterbenden Hauptküssen") 626; O. Janiewitsch (Totenmaske bei den Wogulen) 626, (Durstige Seelen, AYPA) 627, (Zu Archiv XII 579) 630; A. Marmorstein (Genesia oder Parentalia?) 630; F. Boll (Todsünden) 632; A. Jacoby (Zu Archiv XIII 525 ff.) 634.

Register Von Willy Link 635.

ARCHIV
FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

NACH ALBRECHT DIETERICH

UNTER MITWIRKUNG VON
H. OLDENBERG C. BEZOLD K. TH. PREUSS

IN VERBINDUNG MIT L. DEUBNER HERAUSGEGEBEN VON
RICHARD WÜNSCH

DREIZEHNTER BAND
ERSTES HEFT

AUSGEGEBEN AM 12. JANUAR 1910

1910
LEIPZIG
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

Herausgegeben von **Richard Wünsch**

Druck und Verlag von **B. G. Teubner** in Leipzig, Poststr. 3

Jährlich 4 Hefte zu je etwa 10 Druckbogen; der Preis für den Jahrgang beträgt 18 Mark. Alle Buchhandlungen und Postanstalten nehmen Bestellungen an.

Der Umfang des Archivs soll in diesem Jahr versuchsweise verstärkt werden, da mit dem Anwachsen der religionsgeschichtlichen Literatur auch die Berichte an Umfang zunehmen und vorausgesehen werden kann, daß mit den 9 Bogen für das Heft nicht mehr auszukommen ist, die der Verlag statt der angekündigten 7 Bogen in den letzten Jahren geliefert hat. Die Erhöhung des Preises von 16 auf 18 M. wird man nicht unbillig finden, da jener Preis für 28 Bogen berechnet war, jetzt aber 40 Bogen geliefert werden sollen.

Das „Archiv für Religionswissenschaft" will zur Lösung der nächsten und wichtigsten auf diesem Gebiete bestehenden Aufgaben, der Erforschung des allgemein ethnischen Untergrundes aller Religionen wie der Genesis unserer Religion, des Untergangs der antiken Religion und des Werdens des Christentums, insbesondere die verschiedenen Philologien, Völkerkunde und Volkskunde und die wissenschaftliche Theologie vereinigen. Die Förderung vorbereitender Arbeit, wie sie eine Zeitschrift leisten kann, ist hier zum gegenwärtigen Zeitpunkt in besonderem Maße berechtigt. Der Aufgabe der Vermittlung zwischen den verschiedenartigen Forschungsgebieten soll die Einrichtung der Zeitschrift besonders entsprechen. Neben der **I. Abteilung,** die wissenschaftliche **Abhandlungen** enthält, sollen als **II. Abteilung Berichte** stehen, in denen von Vertretern der einzelnen Gebiete kurz, ohne irgendwie Vollständigkeit anzustreben, die hauptsächlichsten Forschungen und Fortschritte religionsgeschichtlicher Arbeit in ihrem besonderen Arbeitsbereiche hervorgehoben und beurteilt werden. Regelmäßig sollen in fester Verteilung auf etwa drei Jahrgänge wiederkehren zusammenfassende Berichte über wichtige Erscheinungen auf den verschiedenen Gebieten der Religionswissenschaft, so für semitische Religionswissenschaft (C. Bezold, Fr. Schwally; Islam, C. H. Becker), für ägyptische (A. Wiedemann), indische (H. Oldenberg und W. Caland), iranische (W. Geiger), klassische (L. Deubner, A. v. Domaszewski, G. Karo, R. Wünsch), christliche (H. Holtzmann); germanische (F. Kauffmann), ferner für die Religion Chinas (O. Franke) und Japans (H. Haas), der Naturvölker (Afrika C. Meinhof, Amerika K. Th. Preuss, Australien W. Foy, Indonesien H. H. Juynboll, Sibirien L. Sternberg). Gelegentlich sollen in zwangloser Auswahl und Aufeinanderfolge Berichte über andere Gebiete ihre Stelle finden, so über neugriechische Volksreligion (N. G. Politis und Bernh. Schmidt), über slawische und russische Volksreligion (L. Deubner), über die Religion in der Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit (A. Werminghoff), in der Medizin (M. Höfler) und der Jurisprudenz (A. Hellwig). Die **III. Abteilung** soll **Mitteilungen** und **Hinweise** bringen, durch die wichtige Entdeckungen, verborgenere Erscheinungen, auch abgelegenere und vergessene Publikationen früherer Jahre in kurzen Nachrichten zur Kenntnis gebracht werden sollen, ohne daß auch hier irgendwie Vollständigkeit angestrebt würde.

Aufsätze für das „Archiv für Religionswissenschaft" werden unter der Adresse des Herausgebers Prof. Dr. Richard Wünsch in Königsberg i. Pr., Postamt 13, Gottschedstr. 9 erbeten. Aufsätze werden mit 24 Mark für den Druckbogen von 16 Seiten honoriert. Außerdem werden den Herren Verfassern von Aufsätzen 20, von Mitteilungen 10 Sonderabdrücke unentgeltlich und postfrei, eine größere Anzahl auf Wunsch zu den Herstellungskosten geliefert.

Bücher zur Besprechung in den Berichten werden an die Verlagsbuchhandlung B. G. Teubner, Leipzig, Poststraße 3, erbeten.

I Abhandlungen

Zur gynäkologischen Ethik der Griechen

Von **Johannes Ilberg** in Leipzig

ὁ γὰρ ἰητρὸς ὀρεῖ τε δεινὰ θιγγάνει τε ἀηδέων
[Hippokrates]

Wiederholt sind in diesem Archiv die Anschauungen des griechisch-römischen Altertums über das Problem der Abtreibung besprochen worden. Salomon Reinach suchte das verwerfende Urteil über diesen Eingriff auf orphische Lehre zurückzuführen (IX 312 ff.); dagegen meint Sam Wide (XII 232) 'nachgewiesen zu haben, daß dort, wo wir einen festen Boden haben, die Verdammung der Kindesabtreibung innerhalb der griechischen Kultur auf einen jüdischen (bzw. christlichen) Einfluß zurückgeht'. Der feste Boden Wides scheint mir recht schmal zu sein — er besteht aus zwei griechischen Inschriftsteinen etwa aus den ersten Jahrzehnten des II. nachchristlichen Jahrhunderts, die Tempelbestimmungen aus Lindos und aus Laurion enthalten —; es dürfte sich daher empfehlen, ihn möglichst zu erweitern, bevor man sich über die wichtigen religionsgeschichtlichen Zusammenhänge entscheidet, die hier vermutet worden sind.

Ohne solcher Entscheidung vorgreifen zu wollen, möchte ich vom medizingeschichtlichen Standpunkt einiges zur Sache geltend machen.

Die als Grundlage der Betrachtungen Wides über *Ἄωροι βιαιοθάνατοι* dienenden Kultusvorschriften stehen IG XII 1 n. 787 (= Dittenberger, Syll.^{2} 567 = Ziehen, Leges Graec. sacr. II 1 n. 148) und IG III 74 (= Dittenb. 633 = Ziehen 49). Sie gestatten

den Zutritt zu den betreffenden Heiligtümern erst nach Ablauf von vierzig Tagen ἀπὸ φθορείων (Inschr. von Lindos Z. 12) oder ἀπὸ φθορᾶς (Inschr. von Sunion Z. 7). Beide Ausdrücke, φθορεῖα und φθορά, übersetzt Wide mit 'Abtreibung der Leibesfrucht', aber sie bedürfen genauerer Interpretation. Zufällig läßt sich diese gerade mit Hilfe eines gleichzeitigen oder wenig älteren Arztes geben, des berühmten Soranos von Ephesos, und zwar besonders aus zwei einschlägigen Kapiteln seiner Gynäkologie: I 18 (S. 228f. Rose): *Τίνα σημεῖα μελλούσης γίνεσθαι φθορᾶς*, 'Anzeichen eines bevorstehenden Abortus' und I 19 (S. 229ff. R.): *Εἰ φθορίοις καὶ ἀτοκίοις χρηστέον καὶ πῶς*, 'Zulässigkeit und Applikation von Mitteln zur Abtreibung und Konzeptionsverhütung'. Des schnelleren Verständnisses halber muß ich die Worte des Fachschriftstellers, soweit sie unserem Zwecke nützlich sind, in deutscher Übersetzung mitteilen, zuerst den Abschnitt über φθορά:

I 18, 59. 'Bei bevorstehendem Abortus erleiden die Patientinnen (*μελλούσης δὲ γίνεσθαι τῆς τοῦ ἐμβρύου φθορᾶς ταῖς φθειρούσαις παρακολουθεῖ*) zunächst Abgang einer wässerigen, dann einer serumartigen oder einer blutigen Flüssigkeit, die wie Spülwasser von Fleisch aussieht; hat die Loslösung begonnen, so geht reines Blut ab und dann zuletzt Blutgerinnsel oder, je nach der Schwangerschaftsdauer, formloses Fleisch oder solches, das bereits Gestaltung erkennen läßt. In den meisten Fällen sind die Symptome: Schwere im Kreuz und Schmerzen in den Hüften und im Bauch, Leisten, Kopf, Augen und Gelenken, Magenkrampf, Kälte der Glieder und Schweiß, Ohnmacht, mitunter auch Fieberschauer; in andern Fällen außerdem: Schluchzen oder Krampf und Stimmlosigkeit. Diese Symptome zeigen sich besonders bei solchen, die sich durch Abtreibungsmittel einen Abortus zuziehen (*ταῖς ἐκ φαρμακείας φθειρούσαις*). Bei denen, die unabsichtlich eine Fehlgeburt durchmachen (*ταῖς χωρίς τινος ἐπιτηδεύσεως ἐκτιτρωσκούσαις*; vgl. II, 13, 47 S. 344, 5 R.: *ἔκτρωσις δέ (ἐστιν) ἡ μετὰ δεύτερον*

ἢ τρίτον μῆνα φθορὰ τοῦ ἐμβρύου), stellt sich nach Hippokrates vorher auffälliges Welken der Brüste ein, nach Diokles Kälte der Schenkel und ein Gefühl der Schwere im Kreuz um die Zeit der Geburt.'

Unter φθορά ist also beides, Fehlgeburt und Abtreibung, zu verstehen, durchaus nicht nur das Verbrechen gegen das keimende Leben, wie das Wort in dem Aufsatz von Wide einseitig aufgefaßt wird. Es bedeutet eben ganz allgemein 'Absterben des Embryon', mag es künstlich hervorgerufen sein oder ein pathologischer Vorgang. Man sehe sich auch den Hippokrateskommentar des Galenos an, in dem gerade bei der Interpretation der erwähnten Beobachtung aus den Aphorismen über plötzliches Welkwerden der Brüste vor einer unfreiwilligen *fausse couche* wiederholt der Ausdruck φθορά (neben διαφθορά und ἐκτρωσμός) angewendet ist (Gal. XVII B 845—850 K.). Für den im Sprachgebrauch der Ärzte weniger bewanderten Leser bemerke ich außerdem, daß φθείρειν (wie ἀποφθείρειν, διαφθείρειν, ἐκβάλλειν) weder absolut noch mit Objekt ohne weiteres mit 'abtreiben' übersetzt werden darf; es heißt 'abortieren' und pflegt besondere Zusätze zu erhalten (wie oben ταῖς ἐκ φαρμακείας φθειρούσαις), sofern es sich um künstliche Maßnahmen handelt. Wer das nicht bedenkt, erhält bei der Lektüre der Texte leicht eine übertriebene Vorstellung von der Häufigkeit des künstlichen Abortus im antiken Leben.

Daß die römische Kaiserzeit einen Höhepunkt dieses verbrecherischen und verderblichen Treibens bezeichnet, ist ja freilich allbekannt. Wie die medizinische Literatur in ihrem ganzen Umfang allerlei Kultur- und nicht zum wenigsten auch Degenerationserscheinungen getreulich widerspiegelt, so auch in diesem Fall. In dem altehrwürdigen Asklepiadenschwur, der gewöhnlich dem Hippokrates zugeschrieben wird, verpflichtet sich der Neuling schlechthin: οὐ δώσω δὲ οὐδὲ φάρμακον οὐδενὶ αἰτηθεὶς θανάσιμον οὐδὲ ὑφηγήσομαι ξυμβουλίην τοιήνδε, ὁμοίως δὲ οὐδὲ γυναικὶ πεσσὸν φθόριον

δώσω. ἁγνῶς δὲ καὶ ὁσίως διατηρήσω βίον τὸν ἐμὸν καὶ τέχνην τὴν ἐμήν.[1] Dementsprechend spielen Abtreibemittel in dem großen Corpus Hippocraticum nur eine beschränkte Rolle, von der noch die Rede sein soll. Später wird das anders, und es entspinnen sich Diskussionen unter den Fachleuten über ihre Zulässigkeit und ebenso über die Frage, ob der Arzt die Hand dazu bieten dürfe, die Empfängnis überhaupt zu verhindern.

Hören wir auch darüber Soranos selbst:

I 19, 60. *Ἀτόκιον* und *φθόριον* sind nicht gleichbedeutend: das eine verhindert die Empfängnis, das andere vernichtet die Frucht. *Ἐκβόλιον* erklären einige für synonym mit *φθόριον*; andere finden einen Unterschied, indem es nicht von Medikamenten gelte, sondern von mechanischen Schüttelungen und gelegentlich vom Springen. In solchem Sinne habe bereits Hippokrates, als Gegner der abtreibenden Arzneimittel (*παραιτησάμενον τὰ φθόρια*), in dem Buche 'Die Natur des Kindes' ein *ἐκβόλιον* angewendet, das Anfersen (*τοῦ ἐκβαλεῖν χάριν τὸ πρὸς πυγὰς πηδᾶν*). Auf diesem Gebiete besteht nämlich Meinungsverschiedenheit. Einige verwerfen die Abtreibemittel (*φθόρια*), indem sie sich auf des Hippokrates Worte berufen: 'Ich werde keinem ein Abtreibemittel ausfolgen' (*οὐ δώσω δὲ οὐδενὶ φθόριον*) und geltend machen, daß es im Wesen der Heilkunde liege zu hüten und zu wahren, was die Natur erzeuge. Andere dagegen verordnen sie, aber nur in bestimmten Fällen; d. h. nicht, wenn eine Schwangere den Eingriff wegen der Folgen eines Ehebruchs verlangt, oder aus Rücksicht auf ihre Schönheit, sondern nur um eine Gefahr

[1] Wie S. Reinach angesichts dieses Zusammenhangs und schwungvollen Abschlusses die ethische Bedeutung des Passus anzweifeln kann, weil nachher folgt: *οὐ τεμέω δὲ οὐδὲ μὴν λιθιῶντας, ἐκχωρήσω δὲ ἐργάτῃσιν ἀνδράσι πρήξιος τῆσδε*, ist unbegreiflich. Er sagt (in diesem Archiv IX 320): '. . . *l'interdiction paraît plutôt répondre aux intérêts des spécialistes de la lithotomie, auquel cas la mention des pessaires comporterait une interprétation analogue et n'aurait pas la portée d'une prohibition morale.*'

zu verhindern[1], die sich voraussichtlich bei spontaner Geburt einstellen würde, sei es, daß der Uterus zu klein ist für die vollständige Ausbildung der Frucht oder daß sich am Muttermund Neubildungen und Risse vorfinden oder ähnliche Gründe maßgebend sind. Ebenso äußern sie sich auch über die Mittel gegen Empfängnis (*ἀτόκια*), und wir schließen uns ihrer Meinung an.'

Man ersieht sogleich, daß die alte strenge Tradition in gewissen Fachkreisen noch fortwirkt; wenigstens in der Theorie, wird man im allgemeinen vorsichtigerweise hinzufügen müssen. Diejenigen, die einen Bedeutungsunterschied zwischen *φθόριον* und *ἐκβόλιον* annahmen und als Beleg dafür jene vielberufene Historie zitierten von der *μουσοεργὸς πολύτιμος παρ' ἄνδρας φοιτέουσα, ἣν οὐκ ἔδει λαβεῖν ἐν γαστρί, ὅκως μὴ ἀτιμοτέρη ἔῃ* (VII 490 L.), scheinen das Bedürfnis gefühlt zu haben, die Verschiedenheit der darin von 'Hippokrates' angeordneten gymnastischen Übung des 'Anfersens' und der im *Ὅρκος* von ihm verpönten *πεσσοὶ φθόριοι* recht ausdrücklich hervortreten zu lassen, um den scheinbaren Widerspruch zu erklären und Vorwürfe gegen den großen Meister zu entkräften.[2] Übrigens kommt im Falle der Tonkünstlerin *ἐκβόλιον* oder *ἐκβάλλειν* gar nicht vor, und der Sprachgebrauch steht tatsächlich mit einer solchen Spezialisierung des Wortes nicht in Einklang.[3] Was dann weiterhin von Soranos berichtet und was seinerseits vertreten wird, zeigt uns deutlich, daß selbst damals noch eine

---

[1] S. 230, 1 R. schreibe ich *ἀλλὰ διὰ τὸ κίνδυνον κωλῦσαι* (*ἄλλοτε διακίνδυνον κωλῦσαι* die Hs.). Zur Sache vgl. Theod. Prisc. Gyn. 6, 23 f.

[2] Das geschah noch im vorigen Jahrhundert; s. Thibeaud *Hippocrate accusé d'avoir provoqué l'avortement d'une courtisane grecque* (Gazette médicale de Paris 1844 Nr. 35).

[3] Vgl. z. B. die zahlreichen *ἐκβόλια* in *Περὶ γυναικείων* I 78 (VIII 172 ff. L.) und später [Galen] XIV 477, 480 ff.; Oribas. Eupor. IV 112 (Bd. V 772). Es handelt sich dabei nur ganz vereinzelt um mechanische Einwirkungen (VIII 180 L.: *ἕτερον ἐκβόλιον· ὑπὸ τὰς μασχάλας λαβὼν σείειν ἰσχυρῶς* zur Austreibung der Nachgeburt).

Richtung der orthodoxen Hippokratiker bestand und ihren intransigenten Grundsatz mit Nachdruck formuliert hatte: *τηρεῖν καὶ σῴζειν τὰ γεννώμενα ὑπὸ τῆς φύσεως*. Ihr gegenüber hatte sich eine berechtigte Kasuistik entwickelt, deren Vertreter künstlichen Abortus und Verhütung der Empfängnis empfahlen, sofern infolge einer Geburt direkte Lebensgefahr für Mutter und Kind zu erwarten stand, äußere Beweggründe indessen nicht gelten ließen.

Der fernere Inhalt unseres langen Kapitels, § 61 bis § 65, frappiert etwas nach diesen Auseinandersetzungen und hat sogar gelegentlich zu dem Verdacht geführt, Soranos meine es mit der Zustimmung *οἷς καὶ ἡμεῖς συναινοῦμεν*, womit er jene Mittel und Manipulationen nur in gewissen Notfällen billigt, im Grunde seines Herzens gar nicht ernst und aufrichtig; er würde sonst nicht eine so große Zahl davon verzeichnet haben. Dieser Verdacht scheint mir unbegründet, ja sogar, wie ich den Meister zu kennen glaube, sehr ungerecht; dem Galenos wäre so etwas schon eher zuzutrauen bei seiner Rücksichtnahme auf die *βασιλικαί γυναῖκες, αἷς οὐκ ἔστιν ἀρνήσασθαι* (XII 443), als unserm, soweit ich sehe, durchaus sachlichen und unabhängigen Ephesier in Rom, der von der Hebamme auch mit Nachdruck fordert, daß sie uneigennützig sei, *ἀφιλάργυρος ὡς μὴ διὰ μισθὸν κακῶς δοῦναι φθόριον* (S. 174, 22 R.). Lediglich also um Unheil bei voraussichtlicher Dystokie zu verhüten, davon dürfen wir bei Soranos überzeugt sein, teilt er seine Ratschläge und Rezepte, die *ἀτόκια* und *φθόρια*, mit. Dabei warnt er wiederholt vor scharfen und sonstwie schädlichen Mitteln, führt auch lange nicht alle an, die ihm bekannt sind und erklärt insbesondere die Amulette für erfolglos.[1] Die Warnungen lassen zwischen den Zeilen erkennen,

[1] S. 231, 26: *φυλάττεσθαι δὲ ἐπὶ πολὺ τὰ δριμέα διὰ τὰς ἀπ' αὐτῶν ἑλκώσεις*; 234, 10: *αἱρεῖσθαι δὲ τούτων τοὺς μὴ ἄγαν δριμεῖς, ἵνα μὴ πλείονα συμπάθειαν καὶ θερμασίαν ἐπάγωσιν*; 234, 20: *πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα παρ' ἄλλοις εἴρηται, φυλάττεσθαι δὲ δεῖ τὰ λίαν πληκτικά*. S. 232, 13: *πλείων ἐστὶν ἡ ἀπὸ τούτων κάκωσις φθειρόντων μὲν καὶ ἀνατρεπόντων τὸν στόμαχον, πληρούντων δὲ τὴν κεφαλὴν καὶ συμπάθειαν ἐπιφερόντων κτλ.*

wieviel Unglück auf diese Weise damals durch Leichtsinn und Unverstand angerichtet worden sein mag.

Bei den *φθόρια* kann Soranos im allgemeinen und einzelnen auf sein früheres Kapitel (I 14) *Τίς ἡ τῶν συνειληφυιῶν ἐπιμέλεια* hinweisen; man müsse eben, wenn die Geburt nicht erfolgen dürfe, das Gegenteil des dort Vorgeschriebenen tun (S. 232, 20). Mit welch liebevoller Sorgsamkeit weiß er daselbst zum Besten der angehenden Wöchnerin zu raten! Gegen Ende wird er ganz schwungvoll; man sieht, die *τήρησις* (S. 211, 14) ist sein eigentliches Prinzip.[1] Trotz aller Bemühungen sind natürlich pathologische Fehlgeburten oft nicht zu verhindern, über ihre Therapie ist im zweiten Buche gehandelt.[2]

Auch Soranos durfte ohne Zweifel von sich sagen, daß er der Richtschnur: *τηρεῖν καὶ σῴζειν τὰ γεννώμενα ὑπὸ τῆς*

---

[1] S. 214, 10: Vernachlässigung der hygienischen Vorschriften während der Schwangerschaft ist unter allen Umständen ungünstig für das Kind, auch wenn es nicht gerade zur Fehlgeburt kommt: *μηδεὶς δὲ ὑπολαμβανέτω, ὅτι κἂν παραβαινούσης τινὸς ἔνια τῶν εἰρημένων ἢ πάντα μὴ γίνηται τοῦ συλληφθέντος ἔκτρωσις* (_ ∪ _ _ ∪), *οὐχὶ πάντως ἠδίκηται τὸ συλληφθέν* (_ ∪ _ _ ∪ _ _ ∪). Am Schluß braucht er eines seiner beliebten Bilder: wie die Bauwerke je nach ihrer Fundamentierung dauerhaft sind oder nicht, *ῥᾳδίως καὶ πρὸς ὀλίγην ἀφορμὴν ἀπορρίπτεται* (5 Cretici), so auch die lebenden Wesen: *τῶν δὲ ζῴων ἡ γέννησις ἔσται διάφορος παρὰ τὸ τοῖς πρώτοις* (∪∪ ∪ _ ∪∪ ∪ _ _ _) *ὡσανεὶ στοιχείοις καὶ θεμελίοις διαφόροις ἐξερεισθῆναι* (∪∪ ∪ _ ∪∪ ∪ _ _ ∪ _ _ _). Vgl. die Vorschrift S. 223, 23 ff., die Schwangere solle nach dem achten Monat besonders häufig in süßem und warmem Wasser baden, *τὰ γὰρ αὐτοφυῆ* (scil. *ὕδατα*) *θριμυτέρας ἔχοντα τὰς ποιότητας οὐδὲν διαφέρει τῶν εἰς φθορὰν ὑποτιθεμένων φαρμάκων.*

[2] Vgl. II 13. Es wird dort folgende Terminologie aufgestellt (S. 344, 4): *ἔκροια μὲν οὖν ἐστιν ἀποπτυσμὸς τοῦ σπέρματος μετὰ τὴν συνουσίαν μετὰ πρώτην ἢ δευτέραν ἡμέραν, ἔκτρωσις δὲ ἡ μετὰ δεύτερον ἢ τρίτον μῆνα φθορὰ τοῦ ἐμβρύου, ὠμοτοκία δὲ ἡ σύνεγγυς τῆς τελειώσεως πρὸ ὥρας ἀπότεξις.* Etwas abweichend bei [Arist.] Hist. anim. VII 3 S. 583 b 12: *καλοῦνται δ' ἐκρύσεις μὲν αἱ μέχρι τῶν ἑπτὰ ἡμερῶν διαφθοραί* (vgl. S. 583 a 26), *ἐκτρωσμοὶ δ' αἱ μέχρι τῶν τετταράκοντα* (vgl. *ἐκρύσιες* und *τρωσμοί* bei [Hippokr.] *Περὶ ἑπταμήνου* 9 Bd. VII 448 L.). Bei Galen im Epidemienkommentar (XVII A 444 f.) steht ein Auszug aus Hist. anim. S. 583 a 27—584 b 1, darin auch dieser Satz.

φύσεως nicht untreu geworden war, wenn er auch den Asklepiadeneid in alter Weise nicht mehr hielt. Die wissenschaftliche Erfahrung hatte längst Fortschritte gemacht, und Leben und Wohl der Mutter war es, auf das jener Satz oder das hippokratische ὠφελεῖν ἢ μὴ βλάπτειν Anwendung fand, falls schon für das Kind nichts oder nichts Sicheres erhofft werden konnte. Es wird jedenfalls nach dem Dargelegten unbedenklich gesagt werden können, daß trotz aller bösen Mißbräuche der Zeit in der medizinischen Wissenschaft von damals eine Auffassung vom Schutze des Ungeborenen herrschend war, die keines religiösen Einflusses aus dem Orient bedurfte.

Ein halbes Jahrtausend früher kann erst recht nicht von der Notwendigkeit einer solchen Annahme die Rede sein, wenn wir uns des Eides erinnern, der uns aus der Jugendzeit der ionischen Medizin vorliegt. Und was noch wichtiger ist: die Krankengeschichten und Lehrschriften des Hippokratischen Corpus bestätigen diese Anschauung in weitem Umfang.

Wir teilen zuerst einiges Sprachliche über die technischen Ausdrücke mit, die darin für Abortus am meisten gebräuchlich sind. Galenos behauptet im Epidemienkommentar (XVIII A 799): ὃ καλοῦσιν ἄμβλωσιν οἱ Ἀττικοί, τοῦτο συνήθως Ἱπποκράτης ἀποφθορὰν ὀνομάζει, καὶ τὰ ῥήματα δὲ τὰ περικείμενα τῇ προσηγορίᾳ τῇδε (vgl. πᾶσαι ἀπέφθειραν Epid. I 16 Bd. I 193, 18 Kw.) καὶ τὰς ὑπὸ τῶν γραμματικῶν ὀνομαζομένας μετοχὰς (vgl. ἀποφθειρουσέων οἱ τιτθοὶ προσισχναίνονται Epid. II 1, 6 Bd. II 76 L.) ἀνάλογον αὐτῇ γράφει. Aber ein Überblick über das Corpus zeigt uns, daß diese Bemerkung, Hippokrates pflege gewöhnlich ἀποφθορά, ἀποφθείρειν usw. zu sagen, nur für die Epidemien zutrifft. Vgl. außer den beiden soeben aus Epid. I und II angeführten Stellen: Epid. III Bd. I 222, 6 Kw. γυναῖκα ἐξ ἀποφθορῆς; 222, 14 ἑτέρην ἐξ ἀποφθορῆς; Epid. IV 6 Bd. V 146 L. und ebenda 22 S. 162 L. ἀπέφθειρεν; Epid. II 2, 13 Bd. V 90 L. und Epid. V 33

Bd. V 238 L. = Epid. VII 74 Bd. V 432 L. *ἀπόφθαρμα*.[1] In den übrigen Büchern finden sich die mit *ἀπό* zusammengesetzten Formen nicht, sondern in der Regel *διαφθορή* (auch Epid. VII 97 Bd. V 450 L.) und *διαφθείρειν* (auch Epid. VII 41. 73 Bd. V 408. 432 L.) sowie, gewöhnlich wenn die Composita mit *διά* vorangegangen sind oder auch folgen, *φθορή* und *φθείρειν* ohne Präposition.[2] Belege dafür bieten namentlich die gynäkologischen Schriften knidischen Charakters in beträchtlicher Anzahl; sonst begegnen im Corpus auch *ἐκτιτρώσκειν*, *ἐκτιτρώσκεσθαι*, *τρωσμός* und einige seltener verwendete Synonyme. Galens Äußerung über den Sprachgebrauch darf also nicht zu streng genommen werden, selbst wenn man sie auf die von ihm für echt gehaltenen Hippocratica beschränkt, denn es steht auch in den Koischen Prognosen *ἐκ διαφθορῆς* (505. 506 Bd. V 700 L.) und *ἐπὶ τρωσμῷ* (532 Bd. V 706 L.), in den Aphorismen (5, 53 Bd. IV 550. 552) *διαφθείρειν μέλλουσι τὰ ἔμβρυα* und *διαφθείρουσιν*. Immerhin ist es richtig, daß *ἀποφθορή* bei gewissen antiken Hippokratesgelehrten als fester terminus technicus galt; in den Buchstabengruppen (*χαρακτῆρες*) am Ende der einzelnen Krankengeschichten des dritten Epidemienbuches, die den jedesmaligen Verlauf schematisch andeuten, ist Abortus durch *A* bezeichnet (I 222, 13. 223, 2 Kw.; *τὸ μὲν A δηλοῖ ἀποφθοράν*,

[1] *ἀπόφθαρμα* bedeutet nicht 'Abortivmittel' (so noch Fasbender, Entwickelungslehre, Geburtshilfe und Gynäkologie in den Hippokrat. Schriften, Stuttgart 1897, S. 117 f.), sondern 'abgestorbene Frucht'.

[2] Vgl. *Περὶ γυναικείων* I 21 (VIII 60 L.), wo am Anfang des Kapitels *διαφθείρονται* steht, dann *φθείρωσιν*; Kap. 25 (VIII 66 L.) *φθείρεται*, gleich darauf *διαφθορήν*, sodann wieder *φθαρῆναι*, *φθείρονται* (so auch am Ende des Kapitels beim Plural des Neutrums nach Vindob. *ϑ* statt *φθείρεται* zu schreiben), *αἰτίη φθορῆς*, *φθείρουσι*. Kap. 72 (VIII 152 L.) geht das Kompositum sechs einfachen Formen voran. Der Text muß lauten: *καὶ τῶν διαφθειρασέων* (*διαφθαρεις ἐων* cod. *ϑ*, *διαφθειρεισέων* V) *τὰ ἔμβρυα κατὰ λόγον ἡ κάθαρσις γίνεται τούτων τῶν ἡμερέων, καὶ ἐπί τοῖσι νεωτέροισι φθαρεῖσιν ἐλάσσονας ἡμέρας, ἐπὶ δὲ τοῖσι γεραιτέροισι πλέονας. παθήματα δὲ τὰ αὐτά ἐστι περὶ λοχείων φθειράσῃ τε* (so mit der besten Überlieferung; vgl. VIII 128, 5 L.) *τὸ ἔμβρυον καὶ τεκούσῃ, ἢν μὴ νήπιον φθείρῃ τὸ παιδίον κτλ.*

ἀπώλειαν Gal. XVII A 612; vgl. meinen Aufsatz Philol. LIV 396ff.).[1]

Wer die im Corpus vorhandenen Zeugnisse durchmustert, wird sich vergewissern, daß in dieser ganzen verschiedenartigen Schriftenmasse von Abtreibung nur selten die Rede ist. Es sind unbeabsichtigte Fehlgeburten oder auch Frühgeburten, worum es sich fast durchweg handelt.[2] Oft finden wir die Gründe angegeben. Sie werden in allgemeinen, genauer beobachteten Witterungsverhältnissen und deren Folgen vermutet[3], oder in der Körperbeschaffenheit der Schwangeren[4], ferner in Krankheiten[5] oder Unfällen[6] und vielen sonstigen Anlässen äußerer oder psychischer Natur. Das umfangreiche Material kann hier nicht ausgebreitet werden; wir verweisen insbesondere auf die eingehenden ätiologischen Darlegungen im ersten Buche *Περὶ γυναικείων* Kap. 21 und 25 (VIII 60f. 64 bis 68L.), die mit den Worten schließen: *ὥστε οὐ χρὴ θωμάζειν τὰς γυναῖκας ὅτι διαφθείρουσιν ἀέκουσαι· φυλακῆς γὰρ καὶ ἐπιστήμης πολλῆς δεῖ ἐς τὸ διενεγκεῖν καὶ ἐκθρέψαι τὸ παιδίον ἐν τῇσι μήτρῃσι καὶ ἀποφυγεῖν αὐτὸ ἐν τῷ τόκῳ.* Einige Stellen möchte ich deshalb hervorheben, weil sie zu Mißverständnissen Anlaß gegeben haben oder geben könnten. Epid. V 53 (V 238L.)

---

[1] Galen teilt mit (XVII A 800), daß alte Exegeten auch in der ersten Krankengeschichte des sechsten Buches (V 266L.) statt *ἀπὸ φθορῆς* schreiben wollten *⟨ἐξ⟩ ἀποφθορῆς*; s. auch Pallad. S. 4f. Dietz. Man wird das kaum in den Text setzen, ebensowenig Epid. II 2, 4 (V 86L.) *ἀποφθορῆς* statt *ἀπὸ φθορῆς*.

[2] 'Die Lehren von der Fehlgeburt stellen bei weitem das Umfangreichste und auch das Wesentlichste von dem dar, was die Hippokratischen Schriften bezüglich der Pathologie der Schwangerschaft überhaupt enthalten', Fasbender a. a. O. S. 121.

[3] II 44f.L. (I 49, 25 Kw.) vgl. IV 490L.; II 648L. (I 193, 17 Kw.); V 148L.; VIII 184L.

[4] VIII 452 vgl. 490.

[5] IV 546. 548. 552. 584; V 162. 166; VII 336 (= VIII 116). 376 (= VIII 148).

[6] V 408. 450 (*ἐκ πτώματος*), 432 (*ἐκ πτώματος ἢ σπάσματος ἢ πληγῆς*).

= Epid. VII 74 (V 432L.) notiert sich der behandelnde Arzt: *τῇ Σίμου τὸ τριηκοσταῖον ἀπόφθαρμα· πιούσῃ τι ἢ αὐτόματον τοῦτο συνέβη.* Es beruht auf einem Vorurteil, zu konstatieren (was Littré und Ermerins[1] tun), er müsse hier daran denken, daß die Patientin ein Abtreibungsmittel genommen habe, wie es etwa Soran S. 234, 14 anführt (*πότιζε*); vielmehr scheint nur die Vermutung eines Diätfehlers im Trinken vom Beobachter aufgestellt zu werden.[2] *Περὶ γυναικείων* I 67 (VIII 140) ist von der Anwendung scharfwirkender Pessare (Tampons, Einlagen) die Rede und ihren schlimmen Folgen: *ἢν δὲ γυνὴ ἐκ τρωσμοῦ τρῶμα λάβῃ μέγα ἢ προσθέτοισι δριμέσιν ἑλκωθῇ* (*ἑλκώσῃ* Vindob. *θ*) *τὰς μήτρας, οἷα γυναῖκες δρῶσί τε καὶ ἰητρεύονται, καὶ τὸ ἔμβρυον φθαρῇ* usw. Diese Worte richtig zu interpretieren ist für unser Problem von Bedeutung, auch wenn man von der Lesung der interpolierten Hss. und der Ausgaben: *οἷα πολλὰ γυναῖκες ἀεὶ δρῶσί τε καὶ ἰητρεύουσι* absieht. Pessare (*πρόσθετα*) werden im Corpus ungemein häufig erwähnt (s. den sachlichen Index von Littré X 729f. u. d. W. *pessaire*), darunter auch öfter scharfe (*δριμέα*). Da ihre Anwendung bei verschiedenartigen Leiden erfolgt, könnte man auch hier in Zweifel ziehen, daß Abtreibung gemeint sei und vermuten, der Arzt erwähne nur weibliche Kurpfuscherei im allgemeinen, wobei dann unbeabsichtigt Fehlgeburten vorkämen. Aber das ist nicht wahrscheinlich; er spielt wohl tatsächlich auf schlimme Praktiken an, wohlgemerkt nicht der Ärzte. Eine bald darauf folgende Betrachtung mag ein ähnliches Ziel

---

[1] Ermerins' Phantasie geht ins Romanhafte. Er sagt Bd. I 686: *'Cum illud πιούσῃ τι de remedio abortum faciente intelligere oporteat neque constet, quare mulier viro nupta tale remedium bibisset, putavi ancillam uxoris Simi spectari'.*

[2] Vgl. *Περὶ γυναικ.* I 25 (VIII 68L.): *εἰσὶ δὲ αἳ φθείρουσι τὰ ἔμβρυα κῆν δριμύ τι κῆν πικρὸν φάγωσι παρὰ τὸ ἔθος ἢ πίωσι νηπίου τοῦ παιδίου ἐόντος κτλ.*, wo eine Absicht des künstlichen Abortus infolge des ganzen Zusammenhangs gar nicht in Frage kommen kann.

haben.[1] Besonderen Charakter — ich meine vom ethischen Standpunkt — tragen gewisse Vorschriften zur Austreibung der toten Frucht; man wird sie nicht mit den verpönten auf eine Stufe stellen.[2] Solche Mittel heißen im Corpus oft *ἐκβόλια*, wie später jene; ebenso werden daselbst die zur Herausbeförderung der Nachgeburt dienenden genannt.

Ausnahmen bestätigen die Regel: es gibt nur eine einzige, jene von Soranos erwähnte, Abtreibungsgeschichte aus der hippokratischen Praxis (VII 488ff.L.), die auch von jeher Aufsehen gemacht hat. Genauer genommen handelt es sich bei der Gymnastik des 'Anfersens' der *μουσοεργός* um einen Versuch ihres Arztes, bereits am sechsten Tage eine *ἔκρυσις* hervorzurufen, wie die Hippokratiker sagten, nicht um *τρωσμός*, und die moderne Medizin ist der Meinung, daß in dem merkwürdigen Fall Ausstoßung der Uterusschleimhaut stattgefunden habe.[3] Jedenfalls erzählt unser Gewährsmann mit Harmlosigkeit und unverkennbarem wissenschaftlichem Interesse, was er jener Tonkünstlerin, natürlich einer Hetäre, geraten und bei ihr beobachtet hat; 'sie durfte nicht schwanger werden, um nicht an Wert zu verlieren', so motiviert er sein außergewöhnliches Experiment, das er aus persönlichem Interesse für die Besitzerin des Mädchens vornahm. Noch einmal erwähnt ein Autor seine Erfahrungen auf diesem Gebiet; wiederum kommen Hetären in Betracht, aber von einer Mitwirkung des Arztes ist dabei nichts gesagt: *Περὶ σαρκῶν* 19 (VIII 610 L.): *αἱ ἑταῖραι αἱ δημόσιαι, αἵτινες αὐτέων πεπείρηνται πολλάκις . . ., γινώσκουσιν ὁκόταν λάβωσιν*

[1] *Περὶ γυναικ.* I 72 a. E. (VIII 152 L.): *αἱ γὰρ φθοραὶ τῶν τύκων χαλεπώτεραί εἰσιν· οὐ γὰρ ἔστι μὴ οὐ βιαίως φθαρῆναι τὸ ἔμβρυον ἢ φαρμάκῳ ἢ ποτῷ ἢ βρωτῷ ἢ προσθέτοισιν ἢ ἄλλῳ τινί· βίη δὲ πονηρόν ἐστιν. ἐν τῷ τοιούτῳ δὲ κίνδυνός ἐστι τὰς μήτρας ἑλκωθῆναι ἢ φλεγμῆναι. τοῦτο δὲ ἐπικίνδυνόν ἐστι.* Sicherlich anders geartet sind die Worte VIII 60: *οὐδεμιῆς βίης ἐπιγενομένης οὐδὲ βορῆς ἀνεπιτηδείου*, wozu vgl. VIII 66: *ἦν ἡ γυνὴ ἐν γαστρὶ ἔχουσα . . . ἄχθος βίῃ ἀείρῃ.*

[2] Vgl. VIII 142f. 184ff. 456: *ἦν δὲ γυνὴ ἐκτιτρώσκῃ ἀέκουσα καὶ μὴ θέλῃ ἐκβάλλειν* (*θέλῃ* bedeutet hier soviel wie *δύνηται*).

[3] Ch. Robin bei *Littré* VII 463ff.; vgl. VIII 577 L.

ἐν γαστρί · κἄπειτ' ἐνδιαφθείρουσιν · ἐπειδὰν δὲ ἤδη διαφθαρῇ, ἐκπίπτει ὥσπερ σάρξ. Wie das Folgende beweist, führt er diese Dinge nur an, um die Heptadentheorie daran zu knüpfen. Der Gesamteindruck ist unbestreitbar der, daß die wissenschaftliche Medizin der Hippokratiker mit den φθόρια nichts zu tun hat und zu tun haben will, und daß sie auch prophylaktisch nicht abortieren läßt, sondern nur nach bereits erfolgtem Absterben der Frucht eingreift. Auch über ἀτόκια zur Verhinderung der Konzeption erfahren wir von diesen Fachmännern so gut wie nichts[1], dagegen zahlreiche Ratschläge und Mittel (κνητήρια) für deren Herbeiführung (s. X 532 L. u. d. W. *conception*). Es scheint mir angebracht, diesen Sachverhalt vielfach verbreiteten anderen Anschauungen gegenüber einmal ausdrücklich festzustellen.

Wir wenden uns nunmehr noch, um die Entwickelung zu skizzieren, der nachsoranischen Zeit zu und beschränken uns hier auf das Sammelwerk des Aetios von Amida aus dem sechsten Jahrhundert, das auf der kompilatorischen Tätigkeit der römischen Kaiserzeit beruht. Das letzte (XVI.) Buch seiner Ἰατρικὰ βιβλία umfaßt die Gynäkologie, für uns kommen die sechs Kapitel 16—21 in Betracht. Sie behandeln, unter dem Gesichtspunkt der Prophylaxe gegen Schwergeburt, Maßregeln und Mittel zur Verhütung der Konzeption (ἀτόκια) und für Abtreibung (φθόρια), sowie im Anschluß daran den spontanen Abortus. Die beiden Sorankapitel I 18 und 19 sind größtenteils aufgenommen, ohne strenge Beibehaltung des Wortlautes oder der Reihenfolge, manches davon nur im Exzerpt; dagegen hat Aetios seine Kapitel 17—19 beträchtlich erweitert, Kap. 20 und 21 sind überhaupt nicht aus Soranos. Was uns Aetios Neues überliefert, sind in Kap. 17 und 18 eine große Anzahl weitere ἀτόκια und φθόρια. Man erkennt sogleich, daß sie meistenteils

[1] VIII 170 (vgl. VII 414): Ἀτόκιον · ἣν μὴ δέῃ (θέλῃ die Parallelstelle) κυίσκεσθαι, μίσυος ὅσον κύαμον διεὶς ὕδατι πιεῖν δοῦναι, καὶ ἐνιαυτὸν ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐ κυίσκεται. Das ist alles.

einer ganz anderen Sphäre entsprungen sind als dem streng wissenschaftlichen Geiste und der Vorsicht[1] des bedeutenden Arztes aus Ephesos. Gewisse Unterströmungen der Heilkunde, die zwar stets vorhanden waren, aber von den großen Medizinern fast immer bekämpft worden sind, machen sich bei Aetios sehr stark geltend. Es ist eine ähnliche Entartung der Medizin, wie wir sie z. B. ein Jahrhundert früher im Westen bei dem Gallier Marcellus Empiricus beobachten können, der neben wissenschaftlichem Material in seinem Doctorbuch zur Freude des Kulturhistorikers viel Volkstümliches verzeichnet. Soranos hatte die Amulette abgelehnt (S. 232, 16): *οἱ δὲ καὶ περιάπτοις ἐχρήσαντο πολλὰ τῷ τῆς ἀντιπαθείας λόγῳ ποιεῖν νομίζοντες, ἐν οἷς μήτρας ἡμιόνων καὶ τὸν ἐν τοῖς ὠσὶ ῥῦπον αὐτῶν καὶ ἄλλα πλείονα τούτων, ἅπερ ἐπὶ τῶν ἀποτελεσμάτων φαίνονται ψευδῆ.* Bei Aetios tauchen diese und Ähnliches wieder auf, z. B. Kap. 17 S. 20 Zervos: 'Gegen Empfängnis (*ἀσύλληπτον*): Die Leber vom Wiesel trage man in einer Röhre am linken Fuße oder die Hoden desselben Tieres in einer Röhre an der Nabelgegend.' — 'Fett vom Uterus der Löwin trage man in einem Büchschen von Elfenbein, das ist sehr wirksam.' — 'Bilsenkrautsamen sammle man vom Kraute ab, bevor er auf die Erde fällt, verreibe ihn mit Eselsmilch samt ein wenig Myrrhe und einem Samenkorn schwarzen Efeus oder seiner Traube, hülle es in Hasen-, Maulesel- oder Hirschhaut und trage es bei sich. Das Amulett darf jedoch durchaus nicht die Erde berühren.' — 'Den ersten Zahn, der einem Kinde ausgefallen ist, aber die Erde nicht berührt hat, möge die Frau in einem Ringe an sich tragen oder den Steinbruchswurm (*τὸν ἐκ λατομίου σκώληκα*, ist vielleicht ein Fossil gemeint?) als Amulett.' — 'Bilsenkrautsamen verreibe man mit Milch einer Stute, die ein Mauleselchen säugt, hülle es in Hirsch-

[1] Die von Soran S. 232, 3 ff. aus älteren Quellen angeführten, aber wegen ihrer Schädlichkeit ausdrücklich verworfenen Mittel erscheinen bei Aetios S. 19, 13 ff. Z. meistenteils wieder, ohne daß dieser vor ihnen warnte.

haut, befestige es am linken Arm und sorge, daß es nicht zu Boden fällt.' — Kap. 18 S. 23, 15Z.: 'Körner vom wilden Feigenbaum, sobald sie von selbst herausspringen, in einem Tuch aufgefangen, damit sie die Erde nicht berühren, sind als Amulett ein Abortivum (*φθόριον*)'. — Der wiederholt auftretenden Vorschrift, das Amulett oder seine Bestandteile vor Berührung mit der Erde zu hüten, muß eine bestimmte Anschauung zugrunde liegen. Soranos beginnt seinen wichtigen Abschnitt *Περὶ τῆς τοῦ βρέφους ἐπιμελείας* mit den Worten (S. 248, 14): *ἡ τοίνυν μαῖα τὸ βρέφος ἀποδεξαμένη πρότερον εἰς τὴν γῆν ἀποτιθέσθω προεπιθεωρήσασα, πότερον ἄρρεν τὸ ἀποκεκυημένον ἐστὶν ἢ θῆλυ, καὶ καθὼς γυναιξὶν ἔθος ἀποσημαινέτω, κατανοείτω δὲ καὶ πρότερον, εἰ εἰς ἀνατροφὴν ἐστιν ἐπιτήδειον ἢ οὐδαμῶς.* Sie erkennt die Lebensfähigkeit des Neugeborenen u. a. (S. 249, 5) *ἐκ τοῦ τεθὲν ἐπὶ γῆς εὐθέως αὐτὸ κλαυθμυρίσαι μετὰ τόνου τοῦ προσήκοντος.* Der Übersetzer Muscio sagt in dem Paragraphen über das Durchschneiden der Nabelschnur (I 78, S. 28, 20 R.): *cum modice infans requieverit in terra.*[1] Albrecht Dieterich hat bekanntlich den weitverbreiteten Volksglauben, daß das Kind nur dann am Leben und gesund bleibt, wenn es von der Erde aufgehoben wird, in seiner 'Mutter Erde' ausführlich behandelt. Die Amulette bei Aetios bezwecken nun gerade das Gegenteil von *βρέφους ἐπιμέλεια*, sie sollen die Empfängnis verhindern und die Frucht vernichten. Die Vermutung liegt nahe, daß aus diesem Grunde ihre oder ihrer Bestandteile Berührung mit der Mutter Erde vermieden werden soll.

Daß die ärztliche Literatur dieser Jahrhunderte keinerlei Abnahme der betreffenden Mittel erkennen läßt, sondern eher

---

[1] Inschrift von Smyrna des dritten Jahrh. n. Chr. (Kaibel *Epigr. gr. ex lap. conl.* nr. 314):

μητρὸς ὑπ' ὠδίνων ὡς εἰς φάος ἤγαγον Ὧραι,
ἐκ γαίης με πατὴρ ἐμὸς εἵλατο χερσὶ γεγηθώς
καί μ' ἀπέλουσε λύθρου καὶ εἰς σπάργανά μ' αὐτὸς ἔθηκεν.

das Umgekehrte zutrifft, läßt sich nicht leugnen (vgl. auch Aet. XVI 31 u. 32, S. 46, 6. 16Z.). Die Scheu vor der höchst gefährlichen Embryotomie hat, wie Aetios selbst sagt[1], dazu geführt, jene Rezepte immer wieder zu verordnen, wenn es die Körperbeschaffenheit der Frau ratsam erscheinen ließ. Dem Hebammenbuch des Muscio, welches Soranische Lehre meist katechetisch in mittellateinischer Form überliefert, einem sehr einflußreichen Werkchen, sind die bei Aetios zu findenden Erweiterungen übrigens ferngeblieben; seine gewiß auch jetzt noch zu billigende maßvolle Beantwortung der Frage: *Oportet nos rebus aborsoriis uti?* hat den späteren Zeiten vermöge seiner trefflichen Quelle gerade den Standpunkt vermittelt, den die antike Wissenschaft auf ihrer Höhe vertreten hatte.[2] Was ohne deren Verantwortlichkeit Frivolität und Habsucht, aber auch philosophischer und sozialpolitischer Doktrinarismus sich haben zu schulden kommen lassen, muß jetzt unerörtert bleiben; die Anweisungen einer Lais und Elephantis, über die Plinius spottet[3], die φάρμακα ἀμβλωτικά[4] und ἀμβλωθρίδια[5] so vieler Quellen dürfen wir für unseren gegenwärtigen

[1] Aet. XVI 16 S. 17, 21Z.: αἷς πολλῷ μὲν ἄμεινόν ἐστι τὸ μὴ συλλαβεῖν· εἰ δὲ ἄρα συλλάβοι, βέλτιόν ἐστι τοῦ ἐμβρυοτομηθῆναι τὸ φθεῖραι. διὸ ἀκόλουθόν ἐστι περὶ φθορίων διαλαβεῖν καὶ ἀτοκίων.

[2] Gynaecia Muscionis I 57 (S. 20, 1 Rose). Im Bruxellensis (s. IX/X) des Muscio ist auf fol. 16*v* zu I 11 S. 8, 13 von erster Hand folgende spätere Bemerkung hinzugefügt: *Ad partum eiciendum has caracteras facis in crusca de pane et ligas ad coxam dexteram* JXH *et cum se liberaverit, cicius dissolvis.* Das bezieht sich auf Beförderung der Geburt.

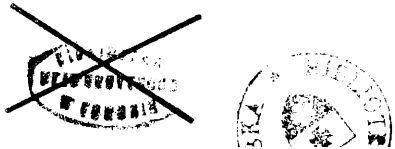
[3] Plin. Nat. hist. XXVIII 81: *Quae Lais et Elephantis inter se contraria prodidere . . . monstrifica aut inter ipsa pugnantia, cum haec fecundidatem fieri isdem modis, quibus sterilitatem illa, praenuntiaret, melius est non credere.*

[4] Gal. VIIIA 799: τὸ δ' ἀμβλώσκειν, ἴσως γάρ τις ἀγνοεῖ καὶ τοῦτ' αὐτό, κατὰ τῆς ἀτελοῦς τῶν ἐμβρύων ἐκπτώσεως ἐπιφέρουσιν, ὅπως ἂν ᾖ γεγονυῖα (also von spontanem Abortus ebenso wie von künstlichem), καὶ τὰ φάρμακα δὲ τὰ τοῦτ' ἐργαζόμενα καλοῦσιν ἀμβλωτικά.

[5] Gal. II 183, XII 130, XVIIA 635; Aret. Morb. acut. II 11; Suid. s. v. ἀμβλωθρίδιον usw. H. Diels (brieflich) weist hin auf Lysias fr. 8 Th. (Rabe, Rh. Mus. LXIV 576, 7).

Zweck ebenso beiseite lassen, wie Platon und Aristoteles oder die Stoiker.

Das Vorstehende ist nur deshalb niedergeschrieben, um einer einseitig ungünstigen Auffassung der sexuellen Ethik des griechischen Altertums entgegenzutreten. Wenn wir heute gewohnt sind — oder uns gewöhnen sollten —, in medizinischen Fragen das Urteil der medizinischen Wissenschaft als *suprema lex* anzuerkennen — ich erinnere nur an das so lange Zeit anderen Einflüssen unterworfene Gebiet der Gehirnkrankheiten —, so verdanken wir das zum großen Teil der hellenischen Wissenschaft. Sie ist es gewesen, wie ich gezeigt zu haben hoffe, die auch das höchst ernsthafte Problem der *Fécondité* aufgegriffen und wenigstens theoretisch in anzuerkennender Weise gelöst hat. Wir wissen nicht, wer die hellenistischen Vorgänger des ephesischen Arztes gewesen sind, auf die er sich beruft und denen er zustimmt (*οἷς καὶ ἡμεῖς συναινοῦμεν*), aber wir vermögen uns vorzustellen, wie sie durch das Anwachsen des Beobachtungsmaterials und ihre vorwärtsschreitende Forschung dazu gelangten, ein verständiges Kompromiß zu schließen zwischen der archaischen Gebundenheit der Hippokratiker und dem gewissenlosen Leichtsinn der Decadence; schade, daß Soranos, dem Charakter seines Buches entsprechend, nur so wenig von ihnen berichtet. Daß religiöse Einflüsse irgendwelcher Art für sie mitbestimmend gewesen wären, läßt sich nicht erkennen; anderseits jedoch darf nicht unbeachtet bleiben, daß die beiden Kultinschriften, an die wir am Anfang angeknüpft haben, einiges medizinische Verständnis voraussetzen. Warum soll die heilige Stätte erst vierzig Tage nach der Einnahme bezw. Wirkung von *φθορεῖα* (= *φθόρια*) d. h. Abtreibemitteln betreten werden, wie die rhodische Vorschrift verlangt, oder erst die gleiche Frist nach spontaner oder künstlicher Fehlgeburt (*φθορά*) laut der attischen? Die vierzigtägige Frist begegnet, wie Wide am Schluß (S. 232) bemerkt, noch wiederholt, und zwar in der mindestens zwei Jahrhunderte älteren Tempelinschrift von Eresos (Leges Graec. sacr. II 1 n. 117)



mit Bezug auf eine Wöchnerin: *αὖταν δὲ [τὰν τετό]κοισαν ἀμέραις τεσσαράκοντα* und ferner in einer hellenistischen aus Ägypten (Rev. arch. 1883 I 181): *ἀπ' ἐκτρωσμοῦ μ'*. Ziehen (a. a. O. S. 305, 18) hat bereits auf Censorinus, De die nat. 11, 7 hingewiesen: *post partum quadraginta diebus pleraeque fetae graviores sunt nec sanguinem interdum continent . . . cum is dies praeteriit, diem festum solent agitare, quod tempus appellant τεσσερακοσταῖον*; die vierzig Tage sind also der runde Zeitraum, nach dessen Ablauf der Wochenfluß für beendet, die Frau auch physiologisch wieder als rein gelten kann.[1] Ob es sich empfiehlt, für diese auf natürlicher Grundlage beruhende 'Sechswochenzeit' von rund vierzig Tagen jüdischen Einfluß anzunehmen, beurteile ich nicht weiter, besonders da die Frage von W. H. Roscher in einer größeren Abhandlung über die Tessarakontaden bei den Griechen mit bekannter Gelehrsamkeit behandelt ist, die in den Berichten der Kgl. Sächs. Gesellsch. der Wissensch. (Bd. LXI) demnächst erscheinen wird.[2] Wer die Inschriften überblickt, wird wohl überhaupt nicht begreifen, wie man sie als Belege für die Verpönung der Kindesabtreibung bei den Griechen hat ansehen können, es müßte denn auch *κῆδος οἰκεῖον* verpönt sein, wodurch ebenfalls vierzigtägige Tempelsperre hervorgerufen wird (Inschr. von Lindos Z. 13).

Eine moderne Parallele zu den geschilderten Kontroversen des Altertums scheint mir nicht geringes Interesse zu haben; sie ist gegeben durch einen Bericht über die vorjährige Tagung des 'Bundes deutscher Frauenvereine'.[3] 'Zwei bedeutsame Para-

---

[1] Hippokr. VII 502 f. L. etwas abweichend und genauer: *ἡ κάθαρσις τῶν λοχίων . . . ἐπὶ μὲν τῇ κούρῃ γίνεται ἐν τεσσαράκοντα καὶ δυοῖν ἡμέρῃσιν, ἐπὶ δὲ τῷ κούρῳ ἐν τριήκονθ' ἡμέρῃσιν ἢ χρονιωτάτῃ.*

[2] Vgl. auch den Prodromus der oben zitierten Schrift: Roscher, Die Zahl 40 im Glauben, Brauch u. Schrifttum der Semiten, ein Beitrag zur vergl. Religionswissenschaft, Volkskunde u. Zahlenmystik. (Abhandl. der Kgl. Sächs. Ges. d. W., phil.-hist. Kl. XXVII 4, Leipzig 1909.)

[3] Adele Schreiber, Die Frauen und die Strafrechtsreform (Beil. der Münchner Neuesten Nachrichten 27. Okt. 1908 Nr. 101).

graphen', heißt es darin, 'deren Härte allein die Frau trifft, 217 und 218 (Kindsmord und Vergehen gegen das keimende Leben), wurden in einer siebenstündigen, ununterbrochenen Sitzung, leider unter Ausschluß der Öffentlichkeit verhandelt. Es ist dies besonders zu bedauern, weil die Verhandlungen außerordentlich interessant waren, und vor allem Frau Camilla Jellinek, die Gattin des berühmten Heidelberger Juristen, in einem geradezu meisterhaften Referate die Straflosigkeit der Abtreibung befürwortete . . . Es stehen sich bezüglich der Straflosigkeit der Abtreibung zwei Richtungen gegenüber . . . Wenn die Korreferentin, Dr. Agnes Bluhm, als Ärztin für die Beibehaltung der Strafe eintrat, so hat sie wohl einer ehrlichen persönlichen Überzeugung, nicht aber der allgemeinen Anschauung der Ärzteschaft Ausdruck verliehen . . . Auf der Breslauer Tagung konnte in dieser Frage leider die fortschrittliche Richtung nicht durchdringen; eine starke Majorität, geleitet von konfessionellen und konventionellen Gesichtspunkten, von einer die eigentlichen Tatsachen übersehenden landläufigen Moral, und von bestimmten, wenig haltbaren Argumenten nationalistischer Art, wehrte sich gegen die Forderung der Straffreiheit. Es gelangte lediglich ein Antrag zur Annahme, daß die Abtreibung straflos bleiben soll 1. wenn Gefahr für das Leben der Mutter vorliegt, 2. wenn zu erwarten ist, daß das Kind geistig oder körperlich schwer belastet ins Leben treten wird, 3. in festgestellten Fällen von Vergewaltigung.' — Das erinnert, wenn wir den juristischen Gesichtspunkt beiseite lassen, lebhaft an Soranos. Er hätte gewiß diese Resolution unterschrieben, und die Vertreterinnen des sogenannten 'Fortschritts' von heute müssen ihren Tadel auch auf ihn und seine antiken Gesinnungsgenossen übertragen.

Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel

Von I. Goldziher in Budapest

I

In der poetischen Literatur der Araber wird dem betrauerten Verstorbenen der Wunsch gewidmet, daß seine Grabesstätte stets durch reichlichen Regen getränkt werden möge. „Mögen über dir die Donnerwolken und Blitze freigebig sein.“[1] Dem entspricht anderseits die Verwünschung, daß die Gräber der Feinde oder der Bösen „von den Wolken nicht getränkt werden mögen.“[2] Will jemand sich dem guten Andenken seiner Freunde empfehlen, so kann er dies auch so ausdrücken: „Wenn ihr vor meinem Grabe vorüberkommt, haltet an und begrüßet es und sprechet: „O Grab, möge Gott dich mit Regen tränken.“[3]

Bis in die neueste literarische Dichtkunst, in der die alten Formen sklavisch nachgeahmt werden, hat sich diese Eigentümlichkeit der altarabischen Poeten unverändert erhalten. In einer poetischen Betrachtung am Grabe Voltaires stellt ein junger arabischer Dichter, Ḥilmī Efendī Miṣrī, die Frage: „Woher kommt es, daß niemand für dich um göttliche Barmherzigkeit bittet und für dein Grab niemand den tränkenden Regenguß herbeiwünscht?“[4] Wir sehen, wie zäh und un-

---

[1] *Aghānī* XIX 86, 9 v. u. (ʿAbīd); ibid 83, 8 v. u. Häufig mit Umschreibungen, z. B. *Amālī al-Ḳālī* (Būlāḳ 1324) II 329, 5 v. u. III 230, 8—10. Einen Hinweis auf Beispiele gibt R. Geyer in *Memnon* I (1907) 200.

[2] Ǧerīr in *Naḳā'iḍ* ed. Bevan II 443 ult.

[3] *Opuscula arabica* ed. Wright 115, 4 v. u.

[4] Arab. Zeitschrift *al-Maṣrik* IX (1906) 1061.

verwüstlich der Ausdruck der altarabischen Vorstellung in der gebildeten Poesie[1] der neuesten Zeit fortlebt.

Freilich war sie schon im V. Jhd. d. H. Gegenstand der Kritik des feinsinnigen Abu-l-ʿAlā al-Maʿarrī, der selbst die Dichtkunst alten Stiles pflegte: „Was frommt es dem Menschen — sagt er — daß die Wolken auf ihn herabströmen, wenn er unter einer Grabesplatte liegt? Wäre die Nähe des Wassers wirklich wünschenswert, so würden die Menschen um ein Grab im Sumpfland wetteifern.“[2] Eine Antwort auf diese Frage gibt jedoch noch heutigentages die Sitte der Tijāha-Beduinen, die, wie P. Antonin Jaussen berichtet, ihre Toten nach Muwejliḥ, zwei bis drei Tage von ihren Lagerplätzen entfernt, zu Grabe bringen: „weil es dort Wasser gibt“, d. h. nach der Erklärung der Beduinen: „weil sich die Toten in der Nähe des Wassers besser befinden.“[3]

Jedoch bereits in vorislamischer Zeit ist die ursprüngliche Bedeutung der Phrase den Dichtern, die sie gebrauchen, nicht mehr bewußt. Sie ist in ihrem Munde bereits kaum mehr als poetischer Schmuck Man hat sie in verschiedener Weise zu erklären versucht. Der Philologe Ibn Ǵinnī folgert aus dem Zusammenhang, in den der vorislamische Dichter Nābigha den Wunsch nach Tränkung des Grabes mit dem andern setzt, daß das Grab von üppiger, duftiger Vegetation umgeben sei[4],

[1] In den heutigen volkstümlichen Klageliedern scheint sie nicht verwendet zu werden; wenigstens ist sie in den betreffenden Proben bei Littmann (*Neuarabische Volkspoesie* [Berlin 1902] 27 – 31, 44 — 55) und Dalman (*Palaestinischer Dīwān* [Leipzig 1901] 316 — 334) ebensowenig zu finden wie in den jüngst von Beśāra Śemālī (in *Anthropos* IV 37 – 53 Moeurs et Usages au Liban) mitgeteilten Klageliedern. Das Gedicht bei Socin *Dīwān aus Centralarabien* (Leipzig 1900) Nr. 105 v. 1 gehört nicht in die Reihe volkstümlicher Poesie.

[2] *Luzūm mā lā jalzam* bei Kremer *Ibn Chaldūn und seine Kulturgeschichte der islamischen Reiche* 61 (Sitzungsberichte der Wiener Ak. d. W. Phil. Hist. Kl. XCIII 639).

[3] Jaussen *Coutumes des Arabes au pays de Moab* (Paris 1908) 99 unten.

[4] Ed. Ahlwardt 21, 26 — 28.

„daß im Sinne der alten Araber die Bedeutung des Regenwunsches für die Gräber darin zu finden sei, daß durch die das Grab umgebende Vegetation die Menschen zur Niederlassung und zum Aufenthalt daselbst veranlaßt werden."[1] Diese Zusammenstellung ist bei Nābigha nicht vereinzelt[2]; als Beispiel dafür kann man noch aus späterer Zeit einige Zeilen aus dem Trauergedicht des zu Beginn des Chalifates dichtenden Mutammim b. Nuwejra anführen, das auch in der Übersetzung Nöldekes zugänglich ist:

„Möge Gott das Land, in dem Māliks Grab liegt, mit den Güssen der dunkeln Morgenwolke tränken und es fruchtbar machen

„Und besonders dem Rinnsal der Doppelschlucht ein Schauer geben, das als Erstling von den Pflanzen sogleich den Wunderbaum üppig emporsprießen läßt."[3]

In diesem Sinne wäre der den Verstorbenen gewidmete Wunsch gleichbedeutend mit dem für den Lebenden häufig gebrauchten Segensspruch, daß er (oder sein Land[4]) immer „Bewässerung und Weide" habe (saḳjan-wa-raʿjan)[5]; dem anderseits die gegnerische Formel gegenübersteht, daß der Feind

---

[1] Bei ʿOkbarī, Komment. zum *Dīw. Mutanabbī* (Kairo 1308) II 24.

[2] Vgl. z. B. *Aus b. Ḥaǧar*, Gedichte und Fragmente ed. R. Geyer 32, 16—17.

[3] Nöldeke *Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber* 100. 106 (v. 25. 26). Dieses Motiv des Wunsches scheint ausdrücklich angegeben zu sein in einem Gedicht der Chansā (*Anīs al-ǧulasā* — Beirūt 1888 — 40, 1); die Zeile macht den Eindruck einer erklärenden Interpolation.

[4] Zu solchen arabischen Versen stellt der jüdische Exeget *Moses b. Chikitilla* aus Cordova (Mitte XI. Jhd.) in seinem Psalmenkommentar die Psalmenstelle 68, 10.

[5] Lebīd *Dīwān* 17, 54—56 (ed. Chālidī 127, 15) *Ibn Ḳajs al-Rukajjāt* ed. Rhodokanakis 53, 4; *Jāḳūt* II 343, 22. Al-Aṣmaʿī, *Kitāb al-dārāt* ed. Haffner (Dix anciens traités de philologie arabe, Beirut 1908) 6, 5; vgl. Socin *Dīwān aus Centralarabien* Nr. 70 v. 20. *Geschichte von Sul und Schumul* ed. Seybold (Text) 4, 9. — Eine ganze Serie von Ortschaften aufgezählt *Aghānī* XVII 69. 12—14.

(oder der unfreundliche Boden) dieses Segens entbehre.[1] (Vgl. zu letzterem II. Sam. 1, 21). Der Wunsch gewinnt bald eine so allgemeine Anwendung, daß der verliebte Tauba b. Ḥumejjir selbst der girrenden Taube den Wunsch spendet: „möge dich von den hellen Morgenwolken die segenbringende tränken“[2] und ein anderer Dichter, Nuṣajb, denselben Wunsch dem „Adler und seinem Horst“ zuruft.[3]

Es ist nicht wahrscheinlich, daß der den Gräbern der Verstorbenen zugesprochene Segenswunsch ursprünglich eine solche Bedeutung habe. Den Dichtern waren eben, wie auch in bezug auf andere Anschauungen des alten Heidentums, die ursprünglichen Beziehungen der Phrasen, deren Überlieferer sie sind, abhanden gekommen. Sie benutzen sie zuweilen bloß im Sinne überlieferter Formeln und zeigen durch die verständnislose Art ihrer Anwendung, daß ihnen der ursprüngliche Sinn nicht mehr gegenwärtig ist; wie wenn z. B. in unserem Falle ein älterer Dichter den Regen für das Grab des Freundes geradezu als verheerenden Gewitterregen herbeiwünscht.[4] Zuweilen geben sie der überlieferten Phrase metaphorische Wendungen, indem sie dadurch das dem lebendigen Vorstellungskreise bereits Abgestorbene durch Umdeutung dem Verständnisse näher bringen. Die Dichter der späteren Perioden geben dem Regenwunsche häufig die symbolische Wendung, daß das Grab ebenso freigebig vom Regen bedacht werden möge, wie der in demselben ruhende Wohltäter während seines Lebens den Regen seiner Gaben — ein in der arabischen Poesie häufiges

---

[1] Ibn Kutejba *Poesis* ed. de Goeje 188, 6; *Ǵamhara* 130, 13; *Lisān* I 173, 2 ff. s. v. nau'; *Jāḳūt* III 886 ult. IV 250, 12; im Trauergedicht (*Marāṯī śawā'ir al-'arab*, Beirut 1897, I 93 al.) wird diese Verwünschung dem Mörder des Betrauerten zugedacht. — Der positive und negative Wunsch in demselben Gedichte (Ḳajs b. Ḏarīḥ) *Aghānī* VIII 131, 10. 20; an letzterer Stelle ist für ḥaǵarāt vorzuziehen die Lesart ḥaraǵāt, *Lisān* s. v. ḥrǵ II 58.

[2] *Aghānī* X 69, 5 *Ibn Ḳutejba* l. c. 270, 2.

[3] *Agh.* I 129 ult.

[4] *Huḏajlit.* 165, 6 ff.

Bild — spendete.[1] Diese Vergleichung kann sich dann geradezu zur Ablehnung des Wunsches nach dem Regen steigern: „Ich ersehne nicht Regen für dein Grab: wie könnte es durstig werden, da es doch ein Meer in sich schließt?“[2] oder: „es kann einem Grabe, in dem dein Körper ruht, nicht schaden, wenn an seiner Erde der Regen nicht vorbeikommt; denn deine reiche Freigebigkeit quillt ja in dem Sande (des Grabes) und in deiner Nähe wird auch der Felsen blühend.“[3] Und die völlige Bedeutungslosigkeit, in die sich die alte Phrase vom Regen auf dem Grabe verflüchtigt hatte, kann auch daraus anschaulich werden, daß bereits in einer relativ frühen Epoche der arabischen Poesie das Tränken nicht auf den Verstorbenen selbst und sein Grab, sondern auf sein Gedenken bezogen werden konnte: „Es möge jede Erinnerung, die uns an Mu'ammal kommt, trotz der Entfernung getränkt werden durch reichlich strömende Wolken“[4], ein Beweis dafür, daß die Phrase vom Tränken des Grabes bereits zur allgemeinen Segensformel geworden war, bei der sich der Dichter wohl gar nichts Bestimmtes mehr dachte.[5]

Am stärksten hat sich die Auffassung vom Tränken des Grabes erhalten, die damit die Erquickung der labungs-

---

[1] *Mutanabbī*, Dīwān (Kairo 1308) II 24, 7. Im Kommentar des ʿOkbarī zu diesem Vers werden für diese Wendung Parallelen aus anderen Dichtern beigebracht. Vgl. auch das Trauerlied des Muhalhil über seinen Bruder Kulejb in dem Volksbuch *Kitāb Bekr wa-Taghlib* (Bombay 1305) 42 ult. *saḳāka-l-ghajṯu innaka kunta ghajṯan.* „Möge dich der Regen tränken: du warst ja selbst ein Regen.“

[2] Bejhaḳi *Maḥāsin* ed. Schwally 375, 5.

[3] Ḳālī *Amālī* I 41, 13. Eine andere Ablehnung des Regenwunsches für die Geliebte: „Ich verlange für sie nicht die Tränkung der Wolken: in meinem Auge ist Ersatz für die Tränkung“ (Thränen; Di'bil ibid. 212, 6 v. u.).

[4] Muhammed b. Ka'b al-Ghanawī *Ġamhara* 135, Schlußvers.

[5] Dies zeigen auch Wunschformeln, in denen z. B. der Wunsch des Getränktwerdens auf den Schatten (saḳjan li-ẓillika, *Ḳālī* l. c. 142, 1), oder auf die vergangene gute Zeit bezogen wird: „Möge Allāh tränken Tage, die nicht mehr zurückkommen; und möge Tränkung treffen die Zeit der ʿĀmiritin“ (ibid. II 141, 9).

bedürftigen Gebeine des Toten verbindet. Sehr früh beziehen auch die Dichter selbst die Bewässerung des Grabes auf die Labung des in ihm ruhenden Toten oder seiner Gebeine (ʿiẓām) als Gegenstand des Wunsches.[1] Mit Recht bezweifelt Nöldeke die Ursprünglichkeit auch dieser Deutung des Regenwunsches.[2]

Die islamische Auffassung findet in der Beregnung des Grabes die Manifestation des göttlichen Wohlwollens und der göttlichen Gnade.[3] Dies ist als religiöse Umdeutung zu betrachten. Im Regen offenbare sich — und dabei handelt es sich nicht um seinen Einfluß auf das Gedeihen der Vegetation — die Gnade und Barmherzigkeit Allāhs.[4] Daher wird in den Sprachen der islamischen Völker der Regen häufig mit Namen benannt, die den Begriff der Barmherzigkeit (raḥmat) bezeichnen. Für die poetische Betrachtung ist schon der Blitz ein freundlicher Gruß, weil er das Eintreffen des Regens verheißt.[5]

Die Tore des Himmels werden zur Zeit des Regens geöffnet;[6] darum sei es heilsam, während dieser Zeit zu beten, da die Gebete dann die Sicherheit haben, Erhörung zu finden

---

[1] Ganz kurz wie eine abgegriffene Formel: saḳāka-l-ilāhu „möge dich Gott tränken" in *Opuscula arabica* ed. Wright 112, 10.

[2] In seinem Artikel *Arabs (Ancient)* in Hastings' *Encyclopedia of Religion and Ethics* I 672b; Nöldeke ist geneigt, der hier im Namen des Ibn Ǵinnī angeführten Deutung den Vorzug zu geben.

[3] Satirische Behandlung solcher Traditionen bei Jāḳūt *Muʿǵam al-udabā* ed. Margoliouth I 403.

[4] Vgl. Wellhausen *Reste arabischen Heidentums*[1], 181 Anm.

[5] *Revue africaine* 1909; 50 Anm. 2.

[6] *tuftaḥu abwāb al-samā*. Auch im Talmud ist vom *Schlüssel des Regens* (maftē'ach śel geśāmīm) die Rede; er gehöre zu den drei Schlüsseln, die Gott unmittelbar, nicht durch einen Boten, verwalte (śellō nimserū li-śelī'ach) *bab. Taʿanīth* fol. 2a. Vgl. vier solcher Schlüssel, darunter maftē'ach śel māṭār (Schl. des Regens) *Midrāś Tanchūmā* ed. Buber, 106. 155. Die islamischen Parallelen dazu sind im *Lbl. für Orient. Philologie* 1887, 91 zusammengestellt; dazu noch *Musnad Aḥmed* IV, 13.

(waḳt istiġābat al-duʿā).[1] Auch für die istichāra (Gebet und zauberähnliche Gebräuche für die Erzielung heilsamer Entschließungen) sei eben diese Zeit vorzugsweise geeignet: Gott werde alsdann sicher die heilsamsten Entschlüsse eingeben.[2]

Man setzt sich daher gerne dem Regen aus und läßt ihn auf sich fallen; so wird von Abū ʾMūsā al-Aśʿarī berichtet.[3] Zumal wenn der Regen mit anderen weihevollen Momenten kombiniert ist, wie z. B. beim mīzāb der Kaʿba, eignen ihm die Gläubigen besonders heilsame Wirkungen zu und lassen sich mit Eifer von ihm treffen.[4] Das Erscheinen der Regenwolke über den Häuptern der Kriegführenden vor oder während der Schlacht wird als Zeichen göttlichen Beistandes gedeutet.[5] Als gutes Omen für einen Verstorbenen wird es betrachtet, wenn an seinem Sterbetage Regen fällt. Dies gilt nicht nur für Bekenner des Islam. „Wenn von welcher Religionsgemeinschaft immer (min kulli ummatin) jemand stirbt — so heißt es in einer Tradition —, der bei Allāh einen hohen Rang einnimmt, sendet Gott Wolken an seinem Sterbetage, als Zeichen, daß er ihm seine Sünden vergeben hat so wie denen, die für ihn das Totengebet verrichten."[6] Deshalb wird in der Biographie des frommen Mannes gerne als abschließender Vorzug erwähnt, daß zur Zeit seines Begräbnisses reichlicher Regen gefallen sei.[7] Der Wunsch, daß das Grab mit Regen getränkt werden möge, formt sich im Sinne dieser Anschauung zu dem Segensspruche aus: „möge Gott seine Ruhestätte mit den Regengüssen der Sünden-

[1] Aus *Kitāb al-umm* des Śāfiʿī zitiert bei Nawawī, *Aḏkār* (Kairo 1312) 82; eine Reihe von Ḥadīṯen in *Kenz al-ʿummāl* I, 175 nr. 3338—44; 3389.

[2] Ibn Tejmijja, *Rasāʾil* (Kairo 1323) I 237, 3.

[3] *Ibn Saʿd*, IV, I, 82, 6.

[4] S. die Beschreibung bei *Ibn Ǵubejr*, Travels[2] 118. 119.

[5] S. meine *Abhandlungen zur arab. Philologie* I 191.

[6] Bei Subkī, *Ṭabaḳāt al-Śāfiʿijja* IV, 91 unten.

[7] *Ibn Baśkuwāl* ed. Codera 624, 3 v. u. Auch im Talmud wird es als gutes Omen für den Verstorbenen betrachtet „wenn Regen auf seine Bahre träufelt"; bab. Sanhedrīn fol. 47a; vgl. Ad. Büchler in der Monatsschr. f. Gesch. und Wiss. d. Judent. 1905, 30.

vergebung erquicken".[1] Ähnlich sind formelhafte Eulogien, die man der Erwähnung Verstorbener folgen läßt, z. B. *ʿalejhi saḥāʾib al-rahma wal-riḍwān* „(mögen) über ihn (kommen) die Wolken der Barmherzigkeit und des (göttlichen) Wohlgefallens" u. a. m., die man noch heute am Schluß von Nekrologen in arabischen Zeitungen tagtäglich lesen kann.

In einen solchen Anschauungskreis stellt die islamisch-religiöse Auffassung den in den alten Gedichten für den Verstorbenen und sein Grab ausgesprochenen Wunsch. Wir wollen noch hinzufügen, daß wir — soweit ich das Material übersehe — der rhetorischen Anwendung des alten Spruches nicht begegnen, als ob der Regen am Sterbetage die Tränen des Himmels um den Heimgang des Betrauerten bedeutete.[2]

II

Keine der soeben betrachteten Anknüpfungen bietet uns die ursprüngliche Bedeutung des arabischen Wunsches, von dem wir ausgegangen sind. Die primitive Vorstellung, in deren Kreis er gehört, kann man jedoch aus Spuren, die sich noch bis in die islamische Überlieferung hinein erhalten haben, ermitteln.

Wasser wird in den Anschauungen verschiedener Völker als ein den Dämonen widriges, sie abwehrendes, gegen sie Schutz bietendes Element betrachtet. Es ist ein Feind der bösen Dämonen.[3] Bei vielen Naturvölkern wird dem Wasser

[1] Z. B. Ibn ʿArabschāh, *Panegyric on Sultan Jaqmaq* ed. Strong (Beilage zu Journ. of the Roy. As. Soc. 1907, April. 8, 10: *saḳā Allāh marḳadahu śaʾābīb al-ghufrān.*

[2] Dem von fremder literarischer Bildung beeinflußten christlichen Arzt *Amīn al-daula Ibn al-Tilmīḏ* (st. 1165) lag diese rhetorische Deutung näher. In seinem Trauergedicht auf einen raʾīs sagt er: „Der Himmel trauert über seinen Verlust ... der Regen ist sein Thränenvergießen, der zuckende Blitz das verzehrende Feuer des Schmerzes" (*Ibn abī Uṣejbiʿa* I 273, 3 v. u.).

[3] Damit kann es wohl zusammenhangen, daß bei manchen mittelasiatischen Völkern das Waschen verpönt war mit der Motivierung „because they believed, that their gods punished ablutions with thunder and lightning": die Belege bei Westermark *The Origin and Development of the Moral ideas* II (London 1908) 355. Unter Göttern sind in diesen Kreisen wohl dämonische Mächte zu verstehen.

die Kraft zugeeignet, das den Gegenständen anhaftende *Tabu* zu lösen.[1] Am kräftigsten kommt die Anschauung, welche das Wasser in Gegensatz zu den Dämonen stellt, bei den Indern zum Ausdruck. Sie nennen das Wasser in seinem Verhältnis zu den bösen Dämonen den Donnerkeil *(vajra)*. „Die Wasser sind die Töter der Rakshas, diese gehen nicht durch Wasser hindurch; sie dienen dazu, die Rakshas zu zerstören." „Die Wasser sind ein Donnerkeil, um die Rakshas zu vernichten." Sowie sie als Angriffswaffe gegen die bösen Dämonen dienen, so werden sie auch als Schutzmittel gegen sie verwendet.[2] „Ist man von Geistern ergriffen — so faßt H. Oldenberg die Anschauung der Inder zusammen — oder von sonstigen Schädlichkeiten befallen, so gilt als ein Hauptmittel, sie zu entfernen, das Waschen. In den Wassern weilen alle Heilmittel, sie führen alle Schädlichkeiten fort — wird schon im Ṛgveda gesagt. So wäscht man vom neugeborenen Kinde alle bösen Mächte hinweg" ... so wie man sich „nach dem Sprechen von Sprüchen, welche an unheimliche Wesen gerichtet sind, sich von der darin liegenden Berührung mit diesen mit Wasser reinigt."[3]

Wir können uns dabei, um auf semitischem Gebiete zu bleiben, der bedeutenden Rolle erinnern, die dem Wasser und den Wassergottheiten, dem Begießen mit Beschwörungswasser im babylonischen Zauberritual und in den entsprechenden

---

[1] Albert Réville *La religion des peuples non civilisés* (Paris 1883) II 65; 111. — Julius Lippert *Allgemeine Geschichte des Priestertums* I 186. Unter diesen Gesichtspunkt gehören auch manche der bei E. Tylor *Die Anfänge der Kultur* (deutsche Übers.) II 431 ff. gesammelten Bräuche.

[2] Sylvain Lévi *La Doctrine du Sacrifice dans les Brâhmanas* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études; Sciences religieuses XI, Paris 1898) 162. Vgl. Oltramare *L'Histoire des idées théosophiques dans l'Inde* (Annales du Musée Guimet. Bibl. des Études XXIII Paris 1907) I 41, 6. Professor Oldenberg verweist mich noch auf Caland *Altindisches Zauberritual* (Verhandlungen der Kon. Akademie van Wetenschapen, Amsterdam, Afd. Letterkunde, 1900), Register s. v. *Wasserkeil*.

[3] Oldenberg *Religion des Veda* (Berlin 1894) 489—490.

Zaubertexten zukommt.[1] Wasser vertreibt Bann und Zauber; Besprengungen werden dementsprechend als Exorzismus verwandt.[2]

Es ist wohl nicht ausgeschlossen, daß der Glaube an die heilsame Wirkung des Regenwassers, dessen Äußerungen wir oben in ihrer islamischen Umformung sehen konnten, in solchen Vorstellungen wurzelt. Wir können dies um so eher annehmen, als wir in einer solchen Voraussetzung durch die indische Analogie unterstützt werden. Unter den die dämonenfeindliche Wirkung des Wassers kündenden Brahmaṇasprüchen finden wir auch folgenden: „Das Wasser ist der Donnerkeil; wo es vorüberkommt, zerstört es das Böse . . . darum soll man, wenn es regnet, unbedeckten Hauptes hinausgehen; man sagt sich: Möge dieser Donnerkeil mir das Böse zerstören."[3]

In islamischen Kreisen haben die Volksbräuche in Nordafrika noch manche Spur dieses Glaubens aufbewahrt. Eduard Westermark[4] und Edmond Destaing[5] haben, jener aus seinen Erfahrungen unter marokkanischen Stämmen, dieser aus seinen Studien unter den Beni Snūs im Gebiete von Oran, sehr eingehende Mitteilungen gemacht über die Bedeutung, die jene Bevölkerungen dem Regenwasser, das am „Tage des Nisān" (27. April a St.) fällt, zueignen. Wenn an diesem Tage Regen

---

[1] Vgl. Jastrow *Die Religion Babyloniens und Assyriens* I 300; 319, 17; 324, 10 u. ff.; 343, 9 ff.; 346, 20, besonders 375, 13 u. ff.

[2] W. Schrank *Babylonische Sühnriten* (Leipziger Semitistische Studien III, I, 1908) 27, 18 ff. Wir verfolgen hier nicht weiter, ob in dem Wasserausgießen und der damit verbundenen Bußübung I. Sam. 7, 6 eine Spur dieser Anschauung bei den alten Hebräern aufbewahrt ist.

[3] Sylvain Lévi *La Doctrine du Sacrifice dans les Brāhmaṇas* 161, penult.

[4] *Midsummer Customs in Marocco* (Folk-Lore, London 1904, XVI 32—34).

[5] *Fêtes et coutumes saisonnières chez les Beni Snoûs* (Revue Africaine, Alger 1906, 252—258).

fällt, setzen sich Männer und Frauen, Knaben und Mädchen mit unbedecktem Haupt demselben aus. Sie glauben, daß sie dies vom Kopfschmerz heilt. Das Wasser wird auch in Gefäßen gesammelt, und man besprengt damit sich und die Hausgeräte; die Schulkinder benetzen damit ihre Korantafeln und trinken es dann zur Stärkung ihres Gedächtnisses und ihrer Lernfähigkeit. Heilungsamulette werden mit Tinte geschrieben, die damit vermengt wird; gegen Zahnschmerzen spült man den Mund mit Nisanregenwasser; Sterbende läßt man einen Schluck von solchem Wasser trinken und besprengt damit, wenn Zemzemwasser nicht zur Hand ist, das Leichentuch. Besonders am ʿAnṣaratag[1] (24. Juni a. St., Pfingsten) übt das Nisanwasser seine heilsame Wirkung. Aber es bewirkt auch zu anderen Zeiten magische Erfolge „There is *baraka* in it from the beginning." Es macht giftige Schlangen und Skorpionen unschädlich. Man mengt es mit Teer und beschmiert damit die Torpfosten, um das Eindringen von Schlangen abzuwehren. Westermark teilt a. a. O. auch andere Wasserzeremonien mit, die besonders am ʿAnṣaratag im Glauben an die heilsamen Wirkungen des Wassergebrauchs (Baden in der See und in Quellwasser) an diesem Tage geübt werden. — Bei manchen Stämmen werden die heilsamen Wirkungen dem Wasser des ʿĀschūratages (10. Muḥarrem) zugeeignet. Die Leute besprengen sich damit gegenseitig an diesem Tage sowie auch ihre Tiere, Zelte und Wohnzimmer. Man bewahrt das am ʿĀschūrā geschöpfte Wasser während des ganzen Jahres bis zum nächstjährigen ʿĀschūrā auf. Es wird durchs ganze Jahr als Heilmittel gebraucht; auch die Dreschtennen werden damit benetzt; um Geld in Sicherheit zu bringen, wird es in einem Gefäß, in das man früher ʿĀschūrā-Wasser gegeben hat, in die Erde vergraben; so wird es vor den Dschinnen geschützt. Die Dschebālā- und Rīf-Berber verwenden solches Wasser zur Begießung der Gräber. Westermark findet in solchen

[1] Er ist = *Alhansora* bei Nestle ZATW 1908, 151.

Bräuchen die Bedeutung, daß „the ʿāschūr-water serves as a charm against the earth-spirits."[1]

Die dämonenabwendende Wirkung des Wassers wird in diesen Fällen auf bestimmte Tage des Festkalenders konzentriert oder zu denselben in Beziehung gesetzt.

III

Auch in dem Kreise, mit dem wir uns hier vorzugsweise beschäftigen, finden wir Spuren davon, daß das Wasser als die bösen Einflüsse abwehrendes Element betrachtet wird. Durch die Anwendung von Wasser sucht man Schutz gegen die Einwirkung derselben zu erlangen. Ein Rest dieser Anschauung ist in der Erzählung über die Verheiratung des ʿAlī mit der Fāṭimah erhalten. Vor der Vollziehung der Ehe bespritzt der Prophet die beiden Brautleute mit Wasser, um sie von dem gegen die consummatio matrimonii gerichteten Zauber der Juden zu befreien.[2] Anders als in der traditionellen Quelle, auf die wir uns soeben berufen, wird der Vorgang von den Schīʿiten erzählt. Abū Bekr und ʿOmar versuchen vergeblich, bei dem Propheten um die Hand der Fāṭimah zu werben. Besser gelingt dies dem ʿAlī. Bevor der Prophet seine Tochter dem jungen Ehemann übergibt, befiehlt er der Fāṭimah, Wasser zu holen. Nachdem sie einen Humpen davon herbeigebracht hatte, besprengte sie der Prophet von vorne und sprach: „O Gott, ich rufe dich um Schutz an für sie und ihre Nachkommenschaft vor dem Satan". Dann befahl er ihr, sich umzuwenden und sie zwischen den Schultern besprengend sprach er dasselbe Gebet. Dasselbe tat er dann auch mit ʿAlī; erst dann übergab

[1] *Westermark* l. c. 41. Man vgl. jetzt auch E. Doutté in seinem neuen Werke *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord* (Alger 1909). Besonders ʿÂschūrā und ʿAnṣara haben sich im nordafrikanischen Islam als Träger vorislamischer Bräuche, „centre de cristallisation des vieux rites", bewährt; Doutté l. c. 532. 569.

[2] *Ibn Saʿd* VIII, 15, oben. *ibid.* 13, 6 wird die dabei angewandte Duʿā-Formel mitgeteilt.

er ihm sein Weib.[1] Hier ist die Besprengung nicht als Gegenmittel gegen eine spezielle Bezauberung gerichtet, sondern sie soll die Leute gegen die Einwirkung des Satan im allgemeinen schützen.[2] Dieselbe Absicht hat wohl der von H. Brugsch aus Persien berichtete Brauch, daß man hinter jemand, der eine große Reise antritt, bei seinem Ausgang aus dem Hause Wasser sprengt[3]; er soll dadurch vor bösen Zufällen geschützt werden. Bei Gelegenheit der Bekehrung der Heiden und später der Nichtmuslimen wird in den alten Quellen als Aufnahmezeremonie stets neben dem Scheren des Haupthaares auch das dem Neophyten verordnete Bad (eine Nachahmung der Taufe, jüd. ṭebīlā) erwähnt.[4] Als Grund wird angegeben, daß diese Waschung als ghasl al-ǧanāba (Reinigung von ritueller Unreinheit) notwendig sei, die der Neophyt vorher nicht beobachtet hatte.[5]

Wenn der Islam an Stelle einer zerstörten Kirche eine Moschee errichtet, wird der Ort erst durch Besprengung mit Wasser für diese Wandlung geeignet gemacht.[6] Bei Lebzeiten des Propheten — so wird die Sache in den hierüber

[1] Fachr al-līn al-Naǧāfī *al-Muntachab fi-l-marāṯī wal-chuṭab* (lith. Bombay 1311) 156.

[2] Auch Blut wird als „Schutzmittel gegen alles Böse" betrachtet (Musil, *Arabia Petraea* III 313); dieser Anschauung entspricht der Brauch, daß die Neuvermählten vor dem Eheakt mit Blut besprengt werden, ibid. 206.

[3] *Aus dem Orient* (Berlin 1864) II 97. Dabei wird ihm auch ein Spiegel vorgehalten, was Alfred v. Kremer als Mittel erklärt, das Bild des sich Entfernenden festzuhalten und seine glückliche Rückkehr zu sichern (*Studien zur vergleichenden Culturgeschichte* III/IV, Wien 1890, 50).

[4] Fast in allen Traditionssammlungen sind zahlreiche Beispiele dafür. Vgl. *Ibn Sa'd* IV, I, 176, 9. 14.

[5] Śejbānī *Kitāb al-śijar* (Leidener Hschr. Warner Nr. 373, fol. 31ª unten).

[6] Vgl. Tacit. *Histor.* IV 53. Zur feierlichen Vorbereitung der durch L. Vestinus unternommenen Wiederherstellung des durch die Truppen des Vitellius zerstörten Kapitols gehörte es, daß die Fundamente „virgines vestales cum pueris puellisque patrimis matrimisque *aqua e fontibus amnibusque hausta* perluere".

berichtenden Ḥadīṯen erzählt —, wird dazu gern Wasser verwendet, mit dem er selbst vorher seine rituellen Reinigungen vollzogen hatte.[1] Aus Jemāma kam eine Huldigungsdeputation zum Propheten und erbat zu solchem Zwecke Reste vom Wasser, das er früher benutzt hatte. „Da verlangte er Wasser, vollzog damit seine Waschungen, spülte damit seinen Mund; dann goß er es in ein Gefäß und sagte uns: 'Nehmet dies mit euch und wenn ihr in euer Land kommt, brechet eure Kirche ab und besprenget ihren Platz mit diesem Wasser und machet aus der früheren Kirche eine Moschee.' Wir entgegneten: 'Fürwahr, es herrscht starke Hitze, und unser Land ist fern; das Wasser wird bis dahin sicher verdunsten'. Er sagte uns: 'So helfet mit (gewöhnlichem) Wasser nach; dies wird (durch jenes) an Wohlgeruch nur gewinnen.'"[2] Aus späterer Zeit besitzen wir die genaue Darstellung der Weihung eines dem Christentum dienenden Bethauses zur Moschee: die Wiedererwerbung der Felsmoschee (Ḳubbat al-ṣachra) in Jerusalem nach Eroberung dieser Stadt durch Saladin. „Der Fürst Al-Malik al-Muẓaffar Taḳī al-dīn 'Omar b. Śāhinśāh erschien in der Kirche mit großer Begleitung, besorgte eigenhändig das Fegen des Fußbodens, dann wusch er ihn wiederholt mit Wasser ab, nach dem gewöhnlichen Wasser wendete er dazu Rosenwasser an; dann reinigte er die Wände und wusch die Grundmauern und beräucherte sie, hernach verteilte er viel Geld unter den Armen."[3]

Bei der Neophytenaufnahme finden wir die Anwendung des Wassers in folgender Form dargestellt: Als Chālid b. al-Walīd den Ġaraġa in den Islam aufnahm, besprengte er ihn mit einem Schlauch voll Wasser und betete zwei Rak'ah.[4] Dieser Vorgang, der die ursprüngliche Form der Anwendung

[1] *Usd al-ghāba* III 64, 2; 237, 21; sehr ausführliche Erzählung bei Nasā'ī, *Sunan* I 62 (lith. Saḥdra 1282).

[2] *Ibn Sa'd* V 402, 7—13.

[3] Muġīr al-dīn *al-Uns al-ġalīl* 302, 1 ff.

[4] *Ṭabarī* I 2098, 13.

des Wassers bei ähnlicher Gelegenheit darzustellen scheint, entspricht nicht der Forderung des ghasl al-ǵanāba. Dieses ist zur Erklärung des Brauches im Sinne der Fiḳh-Leute nachträglich hineingetragen. Als ursprünglich ist dabei die Absicht vorauszusetzen, den Neophyten der Einwirkung der schadenbringenden Dämonen oder der des bösen Auges zu entziehen,[1] gleichwie bei den Babyloniern die Besprengung (oder Begießung) mit Wasser als hygienischer Zauber angewandt wurde.[2]

In diesem Sinne wird der Besprengung mit Wasser auch therapische Kraft zugeeignet. Diese veranlaßt wohl die muslimischen Fellâḥen in der Umgebung von Kerak die eingebornen Kinder dem Akt der christlichen Taufe zu unterziehen und sie dreimal ins Wasser tauchen zu lassen „nicht um sie zu Mitgliedern der Kirche zu machen, sondern um ihnen, nach Meinung der Muslimen, ihre Gesundheit zu stärken."[3]

Die magische Anwenduug des Wassers soll die Krankheitsdämonen fernhalten oder ihre Wirkungen paralysieren. Mit

---

[1] Unter einen anderen Gesichtspunkt gehört die Besprengung mit Wasser, wo sie sich in volkstümlichen Regenzauberbräuchen erhalten hat. Bei der Zeremonie mit der Regenpuppe (*Ghandscha*), die in Nordafrika zu Zeiten der Trockenheit in Prozession zu Heiligengräbern getragen wird, werden Prozession und Kapelle mit Wasser besprengt; auch die Männer, die bei solchen Gelegenheiten den Gebrauch des Kleiderwechselns (Frauenkleider) üben, werden bei ihrem Umzug mit Wasser bespritzt (Alfred Bel in *Recueil de Mémoires et de Textes* — Alger 1905 — 66f.) Diese Bräuche gehören in die Reihe der „homoeopathic or imitative magic" und sind zu den Daten bei Frazer *Adonis Attis Osiris* (The Golden Bough[3] IV) 195 — 197 zu stellen. Auch das festliche Wasserschöpfen und -ausgießen bei den Israeliten im Kultus des zweiten Tempels, in Verbindung mit dem Herbstfest hatte, wie auch der Talmud (bab. Rō š ha-šānāh 16a ganz unten) andeutet, die Bedeutung, durch die Wasseranwendung reichlichen Regen herbeizuführen. Vgl. das *Wassergießen* bei den Persern, Gāḥiẓ *Maḥāsin* ed. van Vloten 364, 6ff.

[2] Jastrow *Relig. Babyl. u. Assyr.* I 378ff.; Schrank *Babylon. Sühnriten* 60, 2; 86, 12.

[3] Musil *Arabia Petraea* III 92.

Berufung auf ein sehr ausführlich mitgeteiltes Ḥadīṯ[1], in welchem der Prophet dem ʿAmir b. Rabīʿa, der im Verdachte stand, durch eine bewundernde Äußerung einem Genossen Apoplexie verursacht zu haben (Wirkung des bösen Auges), ein heilendes Vorgehen befiehlt,[2] wird gegen die schädliche Wirkung des bösen Auges folgendes Gegenzaubermittel empfohlen: Der jemand mit seinem bösen Auge getroffen hat, soll sein Gesicht, seine beiden Hände, seine beiden Ellbogen und Kniee, sowie die Spitzen seiner Füße und die innere Seite seines Oberkleides waschen, indem er das Wasser in ein Gefäß fließen läßt; dann möge er das Waschwasser aus dem Gefäß auf das Haupt des durch das Auge Getroffenen gießen. Dies wird den Einfluß des bösen Auges unschädlich machen. ʿAbd al-Ḳādir al-Dschīlānī, der diese Regel mitteilt, fügt hinzu: „Wenn er eine volle Körperwaschung vollzieht und dann das Wasser auf den Betroffenen gießt, ist es vollkommener" (kāna akmal).[3]

Jedoch auch bei Erkrankungen physischer Art wird der Anwendung des Wassers Heilwirkung zugeeignet.[4] Auch die primitive Anschauung der Araber führt alle Krankheit auf dämonische Einwirkung zurück.[5] Noch der heutige Araber hat den Glauben, daß „nicht Gott es ist, der die Krankheit will, sondern ihre Urheber sind die neidischen Geister, die sich an den Schmerzen der Menschen weiden."[6] Die alten Araber

---

[1] Die älteste Quelle des Ḥadīṯ ist *Muwaṭṭaʾ* IV 149 ff.: *al-wuḍūʾ min al-ʿajn.*

[2] Dasselbe wird im einzelnen sehr genau beschrieben bei *Nawawī*, Muslim V 32—33; kurz *ʿIḳd* (Būlāḳ 1293) III 373.

[3] *Al-Ghunja li-ṭālibī ṭarīḳ al-ḥaḳḳ* (Mekka 1314) 36.

[4] Nicht dem Ḥadīṯ, sondern einer Liste von *chawāṣṣ* (Specifica der Volksmedizin) entnehme ich folgende Angabe: Wer an Schlaflosigkeit leidet, dem setze man, ohne daß er es merkt, an das Kopfende der Schlafstelle ein *Gefäß voll Wassers*, vgl. *Mufīd al-ʿulūm wa-mubīd al-humūm* (Kairo 1310) 204 penult.

[5] Wellhausen *Arab. Heidentum*[1] 141; Edmond Doutté *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord* 221, und die daselbst gegebenen Literaturnachweise.

[6] *Musil* l. c. III 413.

nannten die Pest „Speere der Ginnen“ (rimāḥ al-ginn)[1], oder „einen Stich (wachz) von den Ginnen“.[2] Diese Auffassung vom Ursprung der Krankheit erfordert, wie dies erst jüngst hier M. Höfler betont hat, im Heilverfahren eine antidämonistische Richtung.[3] Vorzugsweise gilt dies vom hitzigen Fieber. „Das Fieber kommt von der Glut der Hölle, kühlet es ab (Variante: löschet es) mit Wasser“.[4] Dies ist die Verordnung des Propheten gegen Fiebererkrankung. In einer traditionellen Mitteilung erzählen die Frauen, die ihn während einer fieberhaften Erkrankung besuchten, daß sie ihn unter einem aufgehängten Schlauch liegend fanden, aus dem er Wasser auf sich träufeln ließ.[5] Aber wir erfahren auch, daß in späteren Zeiten die Vertreter der medizinischen Wissenschaft[6] gegen die im Ḥadīṯ enthaltene Heilanordnung des Propheten, vom Standpunkt ihrer therapischen Erfahrungen ernstliche Opposition erhoben,[7] die jedoch von den Theologen durch den Hinweis darauf beschwichtigt wurde, daß der Rat des Propheten „nicht im Sinne eines natürlichen Heilverfahrens, sondern in dem eines übernatürlichen Wundermittels zu verstehen sei.“[8] Nicht das kalte Wasser an sich übe die heilende Wirkung,

---

[1] L. A. s. v. *rmḥ* III 279. *Aġhānī* X 65, 14. Das ursprüngliche *rimāḥ al-ginn* wird in anderer Version erleichternd in *sujūf al-ḳaum* (Schwerter des Volkes) verändert. L. A. s. v. *kjd* IV 375.

[2] Ibn Ḳutejba *'Ujūn al-achbār* ed. Brockelmann, 495, 20.

[3] *Archiv* XII 340.

[4] Buchārī *Ṭibb* no. 28 (ed. Krehl-Juynboll IV 58), eine Reihe von Varianten *Kenz al-'ummāl* V 177 f.

[5] *Usd al-ghāba* V 569 oben.

[6] *Damīrī* s. v. naḥl, II 405 zitiert eine ganze Reihe von Einwürfen, die von „Ketzern, in deren Herzen Krankheit ist“ gegen die in den Ḥadīṯen empfohlenen Heilmittel vom Standpunkte der medizinischen Erfahrung gemacht werden; auch das hier behandelte Ḥadīṯ wird erwähnt. Damīrī widerlegt natürlich alle diese Einwürfe.

[7] Zurḳānī zu *Muwaṭṭa'* IV 159—60, wo die Einwendungen der Ärzte reproduziert sind; sehr interessante Auseinandersetzung mit letzteren bei Gelegenheit desselben Ḥadīṯ, *Nawawī-Muslim* V 44 ff.

[8] *Ḳasṭallānī* VIII 426 saj' chārig 'an ḳawā'id al-ṭibb dāchil fī ḳism al-mu'gizāt al-chāriḳat lil-'ādat.

diese erfolge vielmehr durch die besondere Art seiner Anwendung. Damit scheinen sie den ursprünglichen Sinn des im Ḥadīṯ angeordneten Verfahrens zu erraten.

Andere Berichte aus der islamischen Tradition bieten gleichsam die nähere Erklärung jener Anweisung. Ein Ḥadīṯ, um dessen Anerkennung sich spätere Theologen viel Mühe gegeben haben[1], das jedoch diese Form gewiß nur in der Absicht erhalten hat, um der populären Gewohnheit religiöse Berechtigung zu verleihen, empfiehlt dem Fieberkranken folgendes Mittel: Er möge zeitig morgens zu einem Brunnen gehen und aus demselben einen Schöpfeimer voll Wasser nehmen, sich damit begießen und dabei die Worte sprechen: „O Allāh heile deinen Diener und mache wahr die Worte deines Propheten." Hilft dies Mittel nach dreimaliger Anwendung in frühen Morgenstunden nicht, so wiederhole man es sieben Tage lang zur selben Zeit; dann wird das Fieber, so Gott will, sicher weichen. — In einer anderen Version wird in derselben Weise das Untertauchen in einen Strom vor Sonnenaufgang empfohlen und die Zahl der Tage als 3, eventuell 5, 7 und 9 angegeben; die letztere Zahl möge nicht überschritten werden.[2] Der alten Volksübung entspricht sicherlich die an ersterer Stelle angeführte Modalität: das Begießen mit Quellwasser. Der Nachdruck, der auf die Wiederholung in ungeraden Zahlen gelegt wird[3], ist ein Zeichen für den

[1] *Ṣibghat Allāh al-Madrāsī* im Anhang an Ibn Ḥaǧar al-ʿAsḳalānī: *al-Ḳaul al-mussadad fi-l-ḏabb ʿan al-Musnad* (Ḥaidarābād 1319) 53 f.

[2] *Musnad Aḥmed* V 281. Dieser Aberglaube gehört in dieselbe Gruppe, für die bei J. G. Frazer l. c. 204 ff. eine große Zahl von Beispielen zu finden ist.

[3] Für diese Bedeutung der ungeraden Zahl im Heilungsverfahren s. *Revue des Trad. pop.* XX (1905) 367: „On trouve par contre, des procédés de guérison dont les pratiques médicales doivent être poursuivies pendant trois, cinq, sept ou neuf jours, ou répétées un même nombre de fois consécutives." Im Zauber der jakutischen Schamanen spielt auch die Anwendung der ungeraden Zahl an den Zaubermitteln eine wichtige Rolle, *Revue de l'Hist. des Relig.* XLVI (1902) 322. Vgl. auch R. Means Lawrence *The Magic of the Horse-shoe with other Folklore notes* (Boston-New York 1899); jetzt auch E. Doutté *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord* 190.

zauberischen Charakter dieses Brauchs.[1] Das Begießen mit Wasser hat seinen Grund in dem Glauben, daß dadurch die krankheiterregenden Dämonen verscheucht werden.

Von einem Krankenbesuch des Propheten wird erzählt, daß er bei dem Kranken die rituelle Waschung vollzogen und ihn hernach mit dem Wasser begossen habe. Dies wird dann als nachahmenswertes Beispiel für Krankenbesucher empfohlen.[2] Daß eine solche Sitte bei den Arabern volkstümlich vorhanden war, und daß sie im Vorgehen des Propheten nur in eine religiöse Form gekleidet ist, könnte man daraus folgern, daß der liebeskranke Dichter ʿUrwa b. Ḥizām von den Zauberärzten, die ihn in seiner Krankheit besuchen, sagt, daß sie „sein Antlitz mit Wasser besprengen.“[3] In einer Version des betreffenden Gedichtes wird dies ihr Vorgehen als *rukja* (Zauber) bezeichnet.[4] In demselben Sinne sagt ein anderer liebeskranker Dichter[5] von sich: „Sie kommen zu ihm mit Amuletten und Zaubermitteln (biltaʿāwīḏ wal-ruḳā) und besprengen ihn mit Wasser wegen der Schwere seiner Krankheit; sie sagen, die Augen der Dschinnen haben ihn mit dem Blick getroffen; würden sie die Wahrheit sagen, sprächen sie: die Augen der Menschen.“ Das Besprengen mit Wasser wird also als Zaubermittel gegen dämonische Einflüsse angewandt. Auch der Liebesschmerz werde durch diese verursacht.[6]

In diesen Zusammenhang gehört auch die aus der letzten Krankheit des Propheten mitgeteilte Nachricht,[7] daß man ihn

---

[1] *Globus* LXXX (1901) nr. 2: *Über Zahlenaberglauben im Islam.*

[2] Buchārī *Marḍā* no. 21 (ed. Krehl-Juynboll IV 49).

[3] *Aghānī* XX 155, 15.

[4] *Ibn Ḳutejba, Poesis ed. de Goeje* 396, 2 *Ḳālī* III 159, 10; 161, 12. vgl. Agh. II, 6, 6 v. u. der liebeskranke Maǵnūn findet keinen *rāḳī* gegen seinen Liebeszauber. Zu dem im selben Verse erwähnten *salwa* als Zaubermittel vgl. *Muh. Stud.* I 260 Anm. 5.

[5] *Aghānī* VI 80, 13 dem späten Dichter ʿUkāśa al-ʿAmmī, bei Dāwūd al-ʿAntākī, *Tazjīn al-aswāḳ* (lith. Kairo 1279) 125, 4 v. u. dem Maǵūn Lejlā zugeschrieben.

[6] Liebeskrankheit durch den *śejṭān* verursacht *Ibn Ḳutejba* l. c. 364, 20.

[7] *Ibn Saʿd* XI 29, 14 ff.

auf seinen eigenen Wunsch „aus sieben Schläuchen, deren Spünde früher nicht gelöst waren“ mit Wasser begoß. Wenn auch — im Sinne der Erzählung — mit der Begießung zugleich der Wunsch nach Erfrischung verbunden sein mag, so deuten die angeführten Modalitäten auf die Voraussetzung zauberischer Wirkung.

Solche Voraussetzung ist auch bei der Anwendung von Wasser bei Sterbenden anzunehmen. In seiner Sterbestunde taucht der Prophet seine Hand in ein Wassergefäß und bestreicht dann sein Antlitz.[1] Man denke dabei an die zauberische Wirkung, die dem Bestreichen (masḥ) zugeeignet wird[2]; hier soll sie durch Mitwirkung von Wasser gesteigert werden. Nach einer Mitteilung Musils herrscht unter den Arabern, deren Gebiet er bereist hat, der Brauch, dem Sterbenden tropfenweise Wasser in den Mund zu träufeln.[3] Auf diese Gewohnheit ist auch in einem der von Martin Hartmann in der libyschen Wüste gesammelten Lieder Bezug genommen, mit der von den Einheimischen gegebenen Erklärung: „nicht durstig darf der Mensch ins Jenseits gehen“. Hartmann bezweifelt mit Unrecht die Tatsächlichkeit der Beziehung auf einen solchen Brauch in jenem Gedicht[4]; freilich ist den Arabern, die ihm die Erklärung lieferten, die ursprüngliche Bedeutung der Sitte nicht mehr klar.

Die islamische Volksanschauung hat ferner die alte Vorstellung von der zauberischen Wirkung des Wassers auf das vom Zemzembrunnen konzentriert, von dem der Muslim in seiner Sterbestunde einige Tropfen in den Mund träufeln läßt. Es wird als Mittel betrachtet, dem auflauernden

---

[1] Die Stellen s. in *Nöldeke-Festschrift* 327 Anm. 7.

[2] Die Ausführung dieser Tatsache aus der arab. Literatur würde hier zu weit führen; vgl. Vollers *Die Symbolik des masḥ in den semitischen Sprachen*, Archiv für Religionswiss. VIII 97 ff.

[3] *Arabia Petraea* III 423.

[4] *Lieder der libyschen Wüste* (Abhandl. für die Kunde des Morgenlandes, herausg. von der DMG. XI No. 3; Leipzig 1899) 69, 2 ff.

Satan entgegenzuwirken.[1] Aus Nordafrika wird berichtet: „Man gibt sich alle Mühe, daß der Sterbende davon trinke; ist er dies nicht mehr imstande, so besprengt man damit seine Kleider (in denen er begraben wird)[2]; das Feuer der Hölle könne ihm dann nichts mehr anhaben."[3]

IV

Auch vom Verstorbenen will man die bösen Einflüsse durch Anwendung von Wasser abwehren. Dies gehört in die Reihe der Mittel „performed for the purpose of preventing evil spirits from doing harm to the dead".[4]

Auf Malta hat sich der Brauch erhalten, daß man täglich, möglichst auf einem von der Sonne beschienenen Ort, frisches Wasser ausgießt, um den abgeschiedenen Seelen Erleichterung zu verschaffen. Schüttet jemand unwillkürlich Wasser aus, sagt er: „es möge zum Nutzen der abgeschiedenen Seelen gereichen."[5] Dieselben Anschauungen zeigen sich noch deutlicher in Beduinenbräuchen, über die P. Antonin Jaussen aus dem Gebiete von Moab berichtet. „Wenn ein Ritter fällt, wird ihm Wasser auf das Haupt gegossen; man besprengt auch die Stelle des Bodens, auf der er gefallen ist[6]; auch schüttet man Wasser hinter einem Leichnam, den man zu Grabe bringt „um das

[1] Burton *Personal Narrative of a Pilgrimage to Mecca and Medina* (Leipzig 1874 Tauchnitz-Edition) III 42; vgl. Snouck Hurgronje *De Hadji-Politiek der Indische regeering* (holländ. Zeitschrift *Onze Eeuw*, Jahrg. 1909; Heft 6) 22 des SA.

[2] Vgl. Lane *Manners and Customs of the modern Egyptians*[5] (London 1871) I 322.

[3] Achille Robert *L'Arabe tel qu'il est* (Alger 1900) 57.

[4] S. die Literatur bei E. Westermark *The Origin and Development of the Moral Ideas* II 523 Anm. 7.

[5] Magri *Précis de mythologie maltaise* (in Actes du XIV[e] Congrès internat. des Orientalistes — Alger 1905 — II. Sect. II, 31).

[6] Die Besprengung der Stelle des Bodens, auf dem ein Unfall vorgekommen ist, finden wir in folgender aus Syrien berichteten Sitte: „Wenn bei den Juden ein Kind zu Boden fällt, so schütten seine Eltern, nachdem sie es aufgehoben haben, Wasser auf die Stelle, auf welche es gefallen", Eyūb Abēla *Beiträge zur Kenntnis abergläubischer Gebräuche in*

Böse abzuwehren" („pour couper le mal").[1] Und auch sich selbst schützen die Hinterbliebenen durch dieselben Mittel vor den den Toten umgebenden bösen Geistern. Von den Nawār (Zigeunerstamm auf demselben Gebiet) teilt Jaussen mit: „Als das Totengeleite vor dem Lager vorbeizog, besprengte eine Frau den Boden und die vorbeiziehenden Leute mit Wasser „damit — so sagte sie — das Böse mit dem Toten sich entferne und nicht wiederkehre, um uns anzugreifen". Derselbe Brauch wird auch von den Arabern geübt, wenn sie einem Leichenzug begegnen.[2] Bei den Schanaka auf Madagaskar[3] werden nach einem Begräbnis sowohl die Wände des Sterbehauses als auch die zu diesem Zweck versammelten Angehörigen des Verstorbenen mit eigens zu diesem Zweck präpariertem Wasser besprengt.[4] Es ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß durch ähnliche Bräuche der Wiederkehr des Geistes des Verstorbenen vorgebeugt werden soll, daß sie die Lossagung vom Geiste des Verstorbenen symbolisieren, welche Bestrebung be-

---

Syrien nr. 120 (ZDPV 1884, VII 99). Die vom Verf. angegebene Motivierung „um den unsichtbaren Feen, die dieser Fall könnte belästigt haben, zu beweisen, daß das Kind aus Ungeschick und nicht mit Vorbedacht hingefallen sei" ist wohl mißverständliche Variante der ursprünglichen Ursache (Abwehr der den Unfall verursachenden Dämonen).

[1] *Coutumes des Arabes au pays de Moab* 71.

[2] ibid. 105.

[3] *Frazer* l. c. 423. Ein ähnlicher Brauch wird aus China angeführt bei E. Tylor *Anfänge der Kultur* (deutsche Übers.) II 438 zu Anm. 3.

[4] Vgl. auch den jüdischen Brauch, beim Eintreten eines Todesfalles im Sterbehaus, sowie in den benachbarten Häusern alles vorfindliche Wasser auszugießen (Brück *Rabbinische Zeremonialgebräuche* 48, Eusèbe Vassel *La Littérature populaire des Israélites tunisiens,* Paris 1904—1907, S. 125). Es kann nicht ermittelt werden, ob diese Sitte mit Anschauungen zusammenhängt, die dem oben behandelten Vorstellungskreis verwandt sind. Wie mich Dr. Immanuel Löw belehrt, ist der jüdische Brauch in der Literatur erst seit dem XIII. Jahrh. nachweisbar (*Buch der Frommen* ed. Wistinetzki, Berlin 1891, nr. 562) und sicherlich externen Ursprunges. Bei Dieudonné Dergny *Usages, coutumes et croyances* I (Abbeville 1885) 34 wird, wie ich aus einem Zitat bei Vassel (a. a. O.) entnehme, derselbe Brauch aus verschiedenen anderen Kreisen nachgewiesen.

kanntlich nach J. G. Frazer[1] als der Grund eines großen Teils der Leichen- und Trauerriten der verschiedenen Völker zu betrachten ist.[2] Jedenfalls dient die Besprengung auch im Sinne dieser Auffassung zur Abwehr widriger Geister.

Wir finden in den Dokumenten des Islam Spuren des alten Glaubens, daß die Anwendung des Wassers am Grabe den Verstorbenen vor den bösen dämonischen Einwirkungen beschützt. Man wird es nicht auffallend finden, wenn solche Spuren im Islam eine den Vorstellungen dieses Glaubens entsprechende Umdeutung erfahren.

In einem Ḥadīṯ wird erzählt[3]: Der Prophet ging einmal — zweifelhaft, ob in Mekka oder in Medina — vor Grabstätten vorüber und glaubte jammernde Menschenstimmen herauszuhören; er sagte, es wären zwei Menschen, die kleinerer Sünden wegen die Grabesqualen erleiden. Darauf nahm er einen frischen Palmenzweig, brach ihn in zwei Hälften, und steckte jede derselben auf je ein Grab. Er erklärte diese Handlung mit den Worten: Vielleicht wird ihnen Gott Erleichterung schenken, so lange diese Zweighälften noch nicht ausgetrocknet sind (mā lam jajbasā).[4] Es wird also von dem saftigen Palmzweig eine Einwirkung auf den Zustand der Verstorbenen erwartet. In der islamischen Darstellung erhält die Erzählung eine Beziehung zu den Qualen, die die sündigen Menschen im Grabe von den

[1] *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* (1885) XV 64—100.

[2] Auf das Vorhandensein einer solchen Anschauung in arabischem Kreise läßt die bei einigen Stämmen in Arabia Petraea gebräuchliche Sitte schließen, daß die Leute, die dem Verstorbenen das Grab hergerichtet haben, darüber die Hände waschen, wobei sie die Worte sprechen: „wir sagen uns los vom Bündnis mit dir (ehna mubrijjīn ḏemmatak)"; dieselbe Formel sprechen sie nach der ihnen veranstalteten Mahlzeit. Wir glauben, daß dies der Sinn der Formel ist, die Musil (*Arabia Petraea* III 425, 5; 429, 2) anders erklärt („wir reinigen deine Schuld").

[3] Buch. Wuḍū' nr. 57, Adab nr. 45, Muslim I 358. Vgl. den bei *Ibn Sa'd* VI 73, 3. 6 erwähnten Brauch.

[4] Dies Ḥadīṯ wird sehr weitläufig behandelt in den *Fatāwī ḥadītijja* von Ibn Ḥaǧar al-Hejtamī (Kairo 1307) 200—201.

beiden Plageengeln erleiden. Von diesen Qualen sollen die saftigen Palmzweige Erlösung gewähren. Dies ist islamische Umdeutung der alten Vorstellung, daß das feuchte Element Schutz vor den bösen Geistern bietet, einen Schutz, dessen auch die Verstorbenen bedürfen.

In gesteigertem Maße kommt diese Vorstellung zum Ausdruck in dem islamischen Brauch Wasser auf das geschlossene Grab auszugießen (al-mā'u jurassu ᶜalā ḳabrihi).[1] Nach der islamischen Tradition wurde dieser Brauch im Islam zuerst am Grabe Ibrāhīms, des Sohnes des Propheten, durch seinen Vater geübt.[2] Dies hat wohl den Sinn, daß der heidnische Brauch nicht aufhörte, im Islam fortzuleben. Nach einer Überlieferung habe die Besprengung des Grabes des Propheten sein Mu'eddin Bilāl b. Rabāḥ vorgenommen, und die Prozedur wird näher beschrieben: „er besprengte es aus einem Kübel, und begann bei der Stelle des Kopfes, bis daß er bei der der Füße endigte".[3] Man hat diesem Brauch im Islam in der Tat stets große Wichtigkeit zugeeignet; wir haben sogar ein Beispiel dafür, daß ein frommer Mann in seiner letztwilligen Verfügung (wasijja), in der er nebst der Darlegung seines Glaubensbekenntnisses auch die Modalitäten seiner Grablegung anordnet, nicht vergißt, seinen Hinterbleibenden ans Herz zu legen, daß die Wassersprengung am Grabe nicht verabsäumt werde.[4] In einer Instruktion für

[1] Auf Muhammeds Grab *Ibn Sa'd* XI 79,26, auf das des Abū Bekr *ibid.* III, I 149, 8, auf das des Chāriǵa b. Zajd *ibid.* V 194, 17; vgl. auch Jaussen l. c. 98,13 v. u., Musil *Arabia Petraea* III 425: „Das Grab wird womöglich immer mit Wasser begossen".

[2] *Usd al-ghāba* I 40 wa-raśśa ʿalā ḳabrihi mā'an wa-ʿallama ʿalā ḳabrihi biᶜalāmatin wa-hua awwalu ḳabrin ruśśa ʿalejhi fi-l-islām.

[3] Dijārbekrī (Chamīs), zitiert aus Bejhaḳī *Dalā'il al-nubuwwa* (Mitteilung Schwally's). In dem bezüglichen Artikel des *Ibn Sa'd* III, I 165 ff. sowie auch in anderen alten Traditionswerken wird dies Detail nicht erwähnt.

[4] Subkī *Ṭabaḳāt* III 128, 5 v. u. Abū Iṣmā'īl ʿOtmān al-Ṣābūnī, genannt Śejch-al-islām (st. 1057, Prediger in Nisābūr).

den Polizeidirektor (muḥtasib) aus dem XIII. Jahrhundert werden auch die Übungen aufgezählt, deren Einhaltung dieser Beamte bei Beerdigungen zu überwachen hat. Unter anderem muß er dafür sorgen, daß Wasser auf das Grab gegossen werde.[1] Wie wir hieraus sehen, ist der altarabische Brauch vollends in den Islam eingezogen und als hervorragendes Element der religiösen Begräbniszeremonien betrachtet worden. Allerdings finden wir ihn, soweit ich sehe, weder in gesetzbestimmenden Ḥadīṯen, noch auch in den Gesetzkodifikationen berücksichtigt; die angeführten Daten zeigen jedoch die Wichtigkeit, die ihm trotz der Abwesenheit bindender Verpflichtung volkstümlich zugeeignet wurde.[2] Die Motivierung, die auch die heutigen Beduinen diesem Brauch geben, ist als die ursprüngliche zu betrachten, und es ist nicht anzunehmen, daß er ein Überrest von Libationen ist, die man bei verschiedenen Völkern den Gräbern der Angehörigen widmete.[3]

Wenn wir nun in Betracht ziehen, daß, wie wir oben sehen konnten, dem Regen eine das Böse abwendende Wirkung zugeeignet wird[4], so können wir den Wunsch, daß das Grab des

[1] In dem Kitāb nihājat al-rutba fī ṭalab al-ḥisba, aus welchem Cheikho interessante Mitteilungen gemacht hat, *Mašrik* X, 1085, 8 v. u. In einer Abhandlung über die „ḥisba im Islam", *Muktabas* III 537—554; 609—618, werden vier handschriftliche Werke dieser Gruppe ausführlich beschrieben; von diesen ist Nr. 4 mit dem von Cheikho behandelten identisch.

[2] *Snouck Hurgronje* führt die Besprengung des geschlossenen Grabes unter den Begräbnisbräuchen des Gajō-Volkes an *(Het Gajōland en zijne bewoners,* Batavia 1903, 313, 6 v. u.).

[3] S. darüber Charles *A Critical History of the Doctrine of Future Life* (London 1899) 24 note 2. Bei Babyloniern: *Keilschr. u. A. T.*[3] 638 Anm. 1; 640, 17. Auch bei Arabern kommt es vor, daß Zecher Wein auf das Grab des Freundes gießen; dafür sind die Stellen bei Lammens *Études sur le règne du Calife Moᶜāwia* 341 (Mélanges Beyrouth III 205) gesammelt.

[4] Die Araber hielten den Regen besonders am Ende des Monates für erwünscht. Es wurde als segenverheißend angesehen, wenn in der letzten Nacht des Monates Regen fiel. LA s. v. *br'*, I 24 ult. Mit dem Neumond tritt man bis zur Zeit des Vollmondes fortschreitend in die günstige Periode des Monates; die Abnahme des Mondes (zumal der miḥāḳ, das Ende des Monates, die letzte Nacht oder nach anderen

Freundes des Regens nicht entbehre, mit der hier behandelten Gruppe von Vorstellungen in Verbindung setzen. Durch die häufige Anwesenheit des Regens am Grabe mögen von demselben die bösen Einwirkungen verscheucht werden, vor denen man auch den Verstorbenen schützen will. Der Regen soll reichen Ersatz bieten für die durch den Überlebenden zu vollziehende Berieselung (raśś) des Grabes. „Mögen den Grabhügel die donnernden (Wolken) und die Regentropfen tränken; — vermöchte ich es, würde ich es selbst tränken", sagt Ubejrid in seinem Trauergedicht auf seinen Bruder Burejd.[1] Der Gedanke des Tränkens und Labens der lechzenden Gebeine[2] ist mit dem Verblassen der ursprünglichen Bedeutung sekundär dazu gekommen.

V

In den Trauergedichten der neuhebräischen Poesie wird am Schluß der Dichtung sehr häufig der Wunsch ausgesprochen: Gott möge den Gebeinen des Verstorbenen Tau spenden; ein Beispiel bei Jehuda ha-Lēwī, Trauergedichte nr. 35 v. 17.[3]

In der karaïtischen Literatur wird bei der Erwähnung frommer Verstorbener gewöhnlich die Eulogie angewandt: תעל שכבת הטל על מלונם „Möge die Lagerung des Taues auf ihren Ruheort kommen", was dann in Form vollständiger oder teilweiser Abbreviatur erscheint; in ersterem Falle: תשהעם.

die drei letzten Nächte des Monates) gilt als ominös und ist für jede Unternehmung ungünstig. Sehr interessante Beispiele für diese Volksvorstellung bei Ǧāḥiẓ *Buchalā* 120 oben. Man meidet das Heiraten während des miḥāḳ, Ṭabarsī *Makārim al-achlāḳ* 81,13. Der für diese Zeit erwünschte Regen soll eine Gegenwirkung gegen die ihr innewohnende Schädlichkeit hervorrufen.

[1] *Aghānī* XII 15, 6 v. u., wo al-rawāḳid in al-rawā'id zu verbessern ist, vgl. Amālī al-Ḳālī III, 4, 4 v. u.

[2] Saḳā Allāhu ṣadāhu (z. B. *Aghāni* VIII 140, 16); vgl. *Aus b. Ḥaǧar* ed. R. Geyer 32, 17. Vgl. das bekannte Gedicht des *Abū Miḥǧan al-Ṯakafī*, der seine toten Gebeine mit Wein erlabt wissen will. S. auch Jakob *Altarabisches Beduinenleben* 142f.; sehr bemerkenswert Ibn Sa'd VI 56, 12.

[3] *Dīwān des Abu-l-Hasan Jehuda ha-Lēwī* ed. H. Brody II 141.

Dies ist jedoch nicht Nachahmung der in der arabischen Poesie gangbaren Wunschformel, die uns hier beschäftigt hat. Die jüdische Formel ist vielmehr, wie auch aus dem Text des angeführten Beispiels ersichtlich ist, auf die an Jes. 26,19 angelehnte Anschauung[1] gegründet, daß die dereinstige Auferstehung der Toten durch Tau bewirkt wird, den Gott im siebenten Himmel (ʿarābōth) für diesen Zweck bewahrt.[2] Es ist auch speziell der die Auferstehung bewirkende ṭal ōrōth der Jesajasstelle, der für das Grab gewünscht wird; d. h. der Verstorbene möge dereinst der Auferstehung teilhaft werden. „Am Ende der Tage möge er dich mit seinem ōrōth-Tau erwecken“[3]; ein Sproß der bei vielen Völkern vorkommenden Vorstellung vom Lebenswasser, das die schwindenden Kräfte erneuert, die Toten wiederbelebt.[4]

Aus der jüdischen Eschatologie ist diese Vorstellung als „Regen der Auferstehung“[5] in den Islam eingedrungen, „Allāh öffnet eine der Schatzkammern des Gottesthrones, in welchem sich das Meer des Lebens befindet. Daraus regnet es auf die Erde herab ... und dieser Regen berieselt die lechzende, verstorbene und ausgedörrte Erde, die dadurch wieder belebt wird“. Auch die Auferstehung der toten Menschen wird dadurch verursacht.[6]

---

[1] Bab. Talm. *Sanhedrīn* 90b; jer. *T. Taʿanīth* I, i.

[2] Bab. *Chagīgāh* 12b; unten. Über den *Tau* als „possessing the magical virtue of restoring the dead to life“ s. Frazer l. c. 205.

[3] Jehuda ha-Lēwī, Trauerged. no. 33 v. 42 (ed. Brody II 138), vgl. Freundschaftslieder no. 75 v. 2 (I 108 ed. Brody): der Tau belebt die verwüsteten Seelen.

[4] Nach der Sage der Wogulen verfügt der „Himmelsvater“ (Numitarem) über die Kraft, mittels des Lebenswassers, das seinen wertvollsten Schatz bildet, Verstorbene ins Leben zurückzurufen, und er kann dies Zaubermittel auch anderen verleihen. Auch die Ostjaken haben ähnliche Vorstellungen *(Keleti Szemle* VI 125f.).

[5] Wiederbelebung der Toten durch Regen in der Legende bei Ǧāḥiẓ *Maḥāsin* ed. Van Vloten 365, 2.

[6] Ghazālī *Perle précieuse* éd. Lucien Gautier 40 unten, wo auch auf *Muhammed. Eschatologie* ed. Wolff 57 verwiesen wird.

Die Serapislegende

Von **E. Petersen** in Berlin-Halensee

Die Kritik hat in den zahlreichen Ausführungen über den Ursprung des alexandrinischen Serapiskultes (ich schreibe den Namen wie Erman) in verschiedener, doch, wie mir scheint, noch nicht in der richtigen Weise ihres Amtes gewaltet. So auch nicht in dem, was unlängst S. Reinach und Bouché-Leclercq veröffentlichten.[1] In vielem sich dem letzteren anschließend, hat Amelung[2] die seit E. Q. Visconti herrschende Vorstellung von dem alexandrinischen Kultbild als einer Schöpfung des Bryaxis genauer bestimmt, indem er die zahlreichen Nachbildungen, voran die in Alexandria selbst gefundenen, sammelte. Gemmenbilder und, wichtiger, die Münzprägung Alexandrias ließ er vielleicht deshalb beiseite, weil es ihm für die kunstgeschichtliche Entscheidung vor allem auf die Formen des Kopfes ankam. Freilich hatte Michaelis[3] gerade an späteren Ptolemäermünzen, die den Kopf des Zeus-Serapis darstellen, eben die Ähnlichkeit mit dem Zeustypus Otricoli betont, auf die Amelung Gewicht legt. Die Stilverwandtschaft der besseren Serapisköpfe mit jenem Zeustypus ist so groß, daß Amelung vielleicht mit Recht beide auf denselben Meister zurückführt. Ich hatte mich vor nahezu fünfzig Jahren begnügt, jenen Zeus in einer These als *Lysippeae potius quam Phidiacae* — das war damals die herrschende, auch von Brunn geteilte Meinung — *artis exemplar* aufzustellen.

---

[1] J. S. Reinach in *Rev. arch.* 1902, II 5 = *Cultes Mythes Religions* II mit einer Bemerkung gegen Amelung am Schluß. Bouché-Leclercq, *Rev. de l'hist. d. relig.* 1902, 1 und kurz gefaßt *Hist. d. Lagides* I 113, 1 die Literatur.

[2] Amelung *Rev. arch.* 1903 II 177; *Ausonia* 1908 III 120.

[3] Michaelis *Sarapis standing,* JHS 1885 S. 291.

In seiner hauptsächlich auf Bouché-Leclercq fußenden Prüfung der Nachrichten über die Einführung des Serapiskultes glaubt Amelung wesentlich auch mit dem übereinzustimmen, was er als Ergebnis von A. Dieterichs[1] Ausführungen auf der Dresdener Philologenversammlung hinstellt: *le caractère apocryphe de tous ces recits.* Eine Hauptdifferenz zwischen Dieterich und Bouché-Leclercq scheint nach ihm darin zu bestehen, daß der Deutsche den Eumolpiden Timotheos (s. unten), der Franzose den Alexandriner Apion[2] für den Hauptgewährsmann unserer Serapisüberlieferung ansah. *Dans l'un et l'autre cas,* meint Amelung, *aucun detail de ces recits ne peut être consideré comme ayant un caractère strictement historique.* Etwas weniger skeptisch äußert sich Bouché-Leclercq, der S. 24 Legenden und Tatsachen geschieden wissen will und es a priori wahrscheinlich findet, daß die Serapisstatue *a été importée d'une ville grecque possédant un culte analogue à celui de Sérapis. Préciser davantage est impossible.* Das ist eine eklektische Kritik, die nach eigenem Belieben das Überlieferte hier annimmt dort verwirft. Dieterichs, des so früh der Wissenschaft Entrissenen, Ansichten konnte Amelung aus persönlichem Verkehre vielleicht besser kennen, als sie aus den zu kurzen 'Verhandlungen' zu entnehmen sind; gleichwohl hoffe ich sie mit der folgenden Ausführung richtiger zu erfassen.

Man verkennt die Aufgabe der Kritik, wenn man es als ihre Sache betrachtet, jeden Wunder enthaltenden Bericht ablehnen oder wenigstens der Wunder entkleiden zu müssen. Als geschehen können Wunder freilich keinen Teil einer vernunftgemäßen Geschichtserzählung bilden, als geglaubt müssen sie es. Denn Wunder, wie immer sie dazu gekommen, haben Menschen zu allen Zeiten geglaubt. Vor allem sind geglaubte und erzählte Wunder eine typische Begleiterscheinung neu sich bildender religiöser Vorstellungen und Kulte.

---

[1] Verhandlungen d. 44. Versammlung d. Ph. u. Sch. S. 31.

[2] Über Apion als Quelle der Schrift über Isis s. *Hermes* 1896, 232.

Auch der Serapislegende gegenüber hat die Kritik also nicht die Aufgabe, die Wunder säuberlich auszuscheiden. Vielmehr soll sie die versprengten Teile der Wundererzählung auf ihre Zusammengehörigkeit und Einheitlichkeit prüfen, danach das Ganze darauf ansehen, ob es dem Zwecke und der Zeit gemäß ist. Was darin erdichtet, und was tatsächlich ist, wird dann uns, die von keinem Serapiswahn befangen sind, von selbst klar sein. Parthey, Krall, Lumbroso[1] und wie sie alle heißen, haben die Berichte des Tacitus *hist.* IV 83 (hier *T*), Plutarch *Isis* 28 und *soll. anim.* XXXVI 2 (hier *Pi* und *Ps*) und andere später besonders zu nennende sorgfältig miteinander verglichen, doch nicht in dem Sinne, wie es hier geschehen soll. Nicht die vermeintlichen Tatsachen nur, sondern die Legende selbst soll als etwas Tatsächliches hergestellt werden. Je mehr sie durch sich als in unserer Überlieferung verkürzt und durch Verschiebungen oder Auslassungen entstellt verraten wird, um so gewisser ist, daß die zugrunde liegende Quelle eine einheitliche, originale ist.

Ptolemaios I. Soter, so lautete also die Legende, hatte ein Traumgesicht, gleichwie der Pharao in der Geschichte Josephs. Ihm erscheint ein Jüngling *decore eximio et maior quam humana specie* und gebietet dem König *ut fidissimis amicorum in Pontum missis effigiem suam acciret*; darauf scheint das Gebild *in caelum igne plurimo attolli.* Träume sind bis heute eine beliebte Form der Offenbarung, sei es die Gestalt, sei es den Versteck des heiligen Bildes anzuzeigen. Vielleicht erinnert man sich der Geschichte der erst unlängst in Schwung gebrachten Madonna del rosario bei Pompeji, wie sie die Frankfurter Zeitung erzählte. Es war ungefähr dasselbe, was Ulrichs, Reisen und Forschungen I 236 f., von einem Bilde der Panagia in Böotien und anderen ähnlichen berichtet.

Wie der Pharao, anscheinend nach kurzem Wachen in selbiger Nacht, hat auch Ptolemaios nach längerer Frist, wo-

[1] Parthey zu Plutarch *Isis* 28; Krall *Tacitus u. d. Orient*; Lumbroso *Memorie R. Accad. Torino* 2. *ser.* XXVII, 189.

von sogleich, ein zweites Gesicht: *eadem species terribilior iam et instantior*, Worte, die sich zu widersprechen scheinen und erst durch *Pi* verständlich werden. Hier fehlt das erste Traumgesicht; vielmehr ist nur eines erwähnt, dieses eine aber offenbar nicht gleich dem ersten von *T*, sondern gleich dem zweiten. Aber daß *Pi* den ersten Traum kennt und nur ausgelassen hat, um sogleich zur Hauptsache zu kommen, verrät er selbst. Denn am Schlusse des Kapitels bestätigt er durch einen Ausspruch Heraklits, daß Dionysos derselbe wie Hades-Pluton, derselbe auch wie Osiris, worauf noch zurückzukommen ist. Jetzt wissen wir auch gewiß, was wir sonst nur erraten hätten, daß der jugendschöne Gott des ersten Traumes in *T* Dionysos war, zu erraten allenfalls schon an dem Feuer, in dem er gen Himmel fuhr, wie er einst, von oben herabkommend, in ihm von Semele war empfangen worden. Dionysos war den Griechen seit dem fünften Jahrhundert in zweierlei Gestalt bekannt: jugendlich und bärtig, und die letztere ist es, die hier mit dem Hades-Pluton eine Einheit bildet. Dem schlafenden König erscheint also zuerst der heiter-jugendliche, hernach der bärtig-ernste Gott.

Ohne weiteres ist jetzt durch den Vergleich der beiden Träume in *T* zu erweisen, daß hier durch eine Verschiebung einiges zwischen die beiden Traumgesichte geraten ist, was erst nach dem zweiten am Platze ist. Nach jenem ersten nämlich läßt *T* sogleich die ägyptischen *sacerdotes* vom Könige befragt werden, und als diese im Pontus, von wo der jugendliche Gott sein Bild zu holen geboten, nicht Bescheid zu wissen vorgeben, den Eumolpiden Timotheos. Auch dieser kann erst durch Befragung solcher *qui in Pontum meassent* das Rätsel lösen, daß es sich um Pluto handle, dessen Bild mit Proserpina verbunden in einem Tempel unfern Sinopes stände: *Timotheus ... cognoscit urbem illic Sinopen, nec procul templum vetere inter accolas fama Iovis Ditis; namque et muliebrem effigiem adsistere, quam plerique Proserpinam vocent.* Dies Bild ist dann das nach Alexandria geholte und dort als Serapis

verehrte. Wie aber wäre es möglich gewesen, in diesem bärtigen Gott den jugendschönen des ersten Traumes zu erkennen? Nichts ist gewisser, als daß die Erkennung erst nach dem zweiten Traum möglich war, ebenda wo sie auch in *Pi* ihren Platz hat. Das allein war ja auch Zweck und Bedeutung des zweiten Traumgesichts, das erste zu ergänzen, ja es eigentlich erst zutreffend zu machen. Vielleicht kann man dies auch von dem zweiten Traume Pharaos sagen. Da dieser, jetzt wenigstens, in der Genesis sogleich dem ersten folgt, bedurfte es hier keiner Motivierung des zweiten Traumes. In der Serapislegende dagegen erfolgt der zweite Traum, weil der König den ersten nach einiger Zeit vergaß. Blind aber müßten wir sein, wenn wir die Gleichgültigkeit des Königs und die Unwissenheit seiner Theologen nicht als Maske erkennten, hinter der sich das Verlangen birgt, den neuen Kult zu gründen. Kein Zweifel, daß sie nur zu gut wußten, wo das gewünschte Bild zu holen war, aber es zum Scheine aus dem Munde eines Dritten, eines Unbekannten, wenn auch nachher sein Name, Soteles, erhalten blieb, vernahmen, wie des Pharao Träume nicht von den Berufenen, sondern von dem eingekerkerten Fremdling gedeutet wurden. Auch die veränderte Erscheinung des zweiten Traumgesichts, in dem der Gott nun seine wahre Gestalt offenbart, wird durch die fingierte Gleichgültigkeit des Königs motiviert. Diese also steht in *T* an richtiger Stelle, und nur das Vorhergehende, die zur Lösung des Rätsels führende Nachforschung muß, weil erst nach dem zweiten Traume möglich, als verschoben angesehen werden. Nachher ist sie in demselben Maße besser am Platze, wie die Sorglosigkeit des Königs nach der gewonnenen Aufklärung übel angebracht sein würde.

Die Verschiebung der Nachforschung, mag sie nun erst von *T* oder schon von einem Vorgänger vorgenommen sein, war doch vielleicht dadurch veranlaßt worden, daß etwas Ähnliches, nur mit geringerem Ernst, schon nach dem ersten Traume stattgefunden, so daß der Nacherzähler glaubte, zu-

sammenziehen zu dürfen, was, wenn auch mit wesentlichen Unterschieden, an zwei Stellen vorkam. Dasselbe werden wir sogleich noch einmal zu beobachten haben. In den aus *T* angeführten Worten war es Timotheos, der durch Ausforschung ermittelt, daß der Gott in Sinope Pluto sei; als besonderes Kennzeichen wird die neben ihm stehende Proserpina geltend gemacht. In *Pi* ist es der Kerberos mit der Schlange, der zur gleichen Feststellung dient. So gekürzt auch die Darstellung in beiden Zeugen ist, so ist doch klar, daß bei beiden die Identität der realen in Sinope befindlichen Bilder mit dem im zweiten Traum gesehenen Gott, der bei *Pi*, vorgreifend, als der Koloß des Pluton in Sinope bezeichnet wird, *ὄναρ εἶδε τὸν ἐν Σινώπῃ τοῦ Πλούτωνος κολοσσόν*, erwiesen werden soll. Wie die beiden Erkennungsmittel, Proserpina und Kerberos, einander nicht ausschließen, sondern ergänzen, so ist auch der Name des ägyptischen Theologen, Manetho, aus *Pi* in *T* ein- oder vorauszusetzen. Hier birgt er sich unter den *sacerdotibus Aegyptiorum*. Zu der beabsichtigten Verschmelzung des griechischen mit einem ägyptischen Gott waren Theologen beider Nationalitäten erforderlich, und wir erkennen durch Vergleich von *T* und *Pi* deutlich, wann ein jeder von beiden seine Stimme abgibt. Die Verhandlung über die Identität des Traumbildes mit dem wirklichen findet bei *T* in einem früheren Zeitpunkte statt, nach dem (zweiten) Traum, vor der Einholung des Bildes von Sinope, bei *P* dagegen erst nach dieser: *ἐπεὶ δὲ κομισθεὶς ὤφθη* (der Koloß von Sinope), *συμβαλόντες οἱ περὶ Τιμόθεον τὸν ἐξηγητὴν καὶ Μανέθωνα τὸν Σεβεννίτην Πλούτωνος ὂν ἄγαλμα τῷ Κερβέρῳ τεκμαιρόμενοι καὶ τῷ δράκοντι, πείθουσι τὸν Πτολεμαῖον, ὡς ἑτέρου θεῶν οὐδενός, ἀλλὰ Σαράπιδός ἐστιν.* Dies ist der andere Fall, wo nicht etwas, das in der Legende einmal erzählt war, in *T* und *P* an verschiedener Stelle angebracht wurde, sondern vielmehr ein Vorgang, der sich in der Legende ähnlich, doch nicht gleichartig wiederholte, in den abgeleiteten Darstellungen, der Kürzung halber, je nur einmal Aufnahme fand. Nach

den beiden Träumen mußte es sich zunächst darum handeln, welcher Gott es war, der dem König erschienen war, und wo das Bild zu finden wäre. Dafür waren die *sacerdotes Aegyptiorum*, d. h. Manetho, natürlich nicht kompetent, und eben deshalb wohl wird er hierbei in *T* nicht genannt. Auch Timotheos wußte es selbst, wie er sich stellte, nicht, brachte es aber durch Erkundigung heraus. Als das Bild danach in Alexandria angelangt war, mußten weitere Auseinandersetzungen über Wesen und Bedeutung des Gottes folgen, von denen uns *P* sagt. Hier werden nun, wie gesagt, beide genannt, zuerst Timotheos, danach Manetho, und in derselben Ordnung folgen zwei Urteile, von denen das erstere, daß nämlich der Gott Pluto sei, dem Timotheos zustehend, die Voraussetzung und Unterlage des zweiten, ebenso selbstverständlich dem Manetho zustehenden ist, daß der Pluto kein anderer als Serapis sei.[1] Was weiter folgt, daß Hades (Pluton) gleich Dionysos, aber auch Osiris-Sarapis gleich Dionysos, liest sich zwar wie eine angehängte Bemerkung Plutarchs, ist aber unverkennbar ein Teil des Räsonnements jener Theologenkonferenz. Denn hier erst schließt sich der Ring der klüglich ersonnenen Machinationen, indem jetzt endlich auch der erste Traum, der sonst ganz bedeutungslos erscheinen würde, zur Wirkung gelangt. Augenscheinlich ist in der Reihe von Gleichungen Pluton-Hades-Dionysos-Osiris-Serapis der im ersten Traum gesehene Dionysos (mit seinem Stiersymbol) das verbindende Mittelglied.

[1] Führt die Legende so unweigerlich dazu, daß der aus Sinope eingeführte Gott keinen anderen Namen mitbringen konnte als Pluton, und ist anderseits von Wilcken *Archiv für Papyrusforsch.* III, 299 (vgl. IV, 208) festgestellt, daß um die Zeit, da Serapis in Alexandria durch Ptolemaios I. seinen Kult erhielt, die Namensverbindung von Osiris und Apis Oserapis gelautet habe, so stehen wir vor der Frage: ist die bewußte und gewollte Veränderung des Namens Oserapis in Serapis für den neuen Kult wirklich so undenkbar, daß man doch irgendwoher aus hellenischem Gebiet den Namen geholt glauben könnte? Denn den Babylonier läßt auch Wilcken nicht gelten.

Nachdem das Bild und sein Standort ermittelt sind, folgt der zweite Akt des Dramas: Gesandte werden abgeordnet, den Gott, d. h. sein Bild von Sinope zu holen, welches damals nach *T* von einem Tyrannen, Skydrothemis, beherrscht wurde. Diese Angabe anzuzweifeln steht uns nicht zu. Bevor Alexander die Herrschaft des Perserkönigs brach, herrschten in Sinope in seinem Namen Machthaber, die sich auf den Münzen der Stadt nennen. Nach Alexander, und schon unter ihm kennen wir in so vielen Städten und Landschaften kleine Herrscher, daß die Herrschaft des Skydrothemis, dessen Namen Krall aus dem Persischen erklären wollte, andere mit anderen Barbarennamen vergleichen, als geschichtlich anzusehen ist. Doch sollen die Gesandten vorher Delphi besuchen, *ut Pythium Apollinem adeant.* So kommt außer dem eleusinischen Eumolpiden, der als solcher dem Kult des Pluton und der Proserpina nahestand, und dem ägyptischen Manetho, nun auch das zentralste aller hellenischen Heiligtümer, in Delphi ins Spiel.

Hier zeigt uns glücklicherweise *Ps*, wie sehr verkürzt *Pi* ist, und daß wir uns den originalen *ἱερὸς λόγος* noch sehr viel mehr im einzelnen ausgeführt zu denken haben als in *T*. Von dessen kürzerer Fassung weicht *Ps* darin ab, daß *T* den Besuch Delphis und die Befragung des Orakels kurzweg vom König geboten sein läßt, *Ps* dagegen ein neues Wunder einführt, das unter dem Scheine einer neuen Hemmung nur neue Förderung bringt: widriger Wind treibt das Schiff links statt rechts an Malea vorbei, und ein Delphin geleitet es glücklich nach Kirrha. Das poetische Vorbild einer älteren Kultgründung ist unverkennbar. Übrigens hat *T* doch auch das *mare secundum*, was dem *στόλους μαλακούς* von *Ps* entspricht, nachdem der *βίαιος ἄνεμος* seine Schuldigkeit getan hat. Beide Versionen sind unschwer zu vereinen. Das Gebot des Orakels lautet in *T* und *Ps* sehr ähnlich, aber doch nicht ganz gleich: *irent simulacrumque patris sui reveherent, sororisque relinquerent*; *δεῖ δυοῖν ἀγαλμάτων, τὸ μὲν τοῦ Πλούτωνος ἀνελέσθαι καὶ κομίζειν, τὸ δὲ τῆς Κόρης ἀπομάξασθαι καὶ καταλιπεῖν.* Ein

merkwürdiges Detail dieses Abformen, das Reinach zu einem Exkurs veranlaßte, und das vielleicht mehr als alles andere zeigt, wie sachlich und nüchtern trotz aller aufgebotenen Phantastik die ganze Erzählung ist. Dieser positive Zug sagt uns jedoch mehr. Um das Bild des Serapis, den eigentlichen Gegenstand des neuen Kultes von vornherein mit einem mystischen Schleier zu umgeben, ließ Ptolemaios nicht, wie es ja sonst oft genug geschehen war, ein neues Bild an Ort und Stelle anfertigen, sondern ein fertiges von auswärts kommen. Sein Bild sollte, obwohl ein relativ neues, etwas von dem Nimbus haben, den die Sage ganz alten verlieh: sie seien vom Himmel gefallen, wie das der athenischen Polias, oder aus Troja entführt, wie die Palladien, oder aus pontischen Fernen wie die brauronische Artemis. Was bedeutet es nun aber, daß die Göttin nicht auch, wie der Gott, im Original, sondern nur im Abbild geholt werden sollte oder geholt wurde? Denn daß jedenfalls auch ihr Bild fertig mitgebracht wurde, nicht etwa nur ein Modell, haben wir allen Grund anzunehmen, hauptsächlich deshalb, weil die Göttergruppe sonst ja doch zur Hälfte vor den Augen der Alexandriner entstanden, der Nimbus zerstört wäre. Auch zeigen zwei Münztypen Alexandrias[1], der eine unter Hadrian, der andere unter Antoninus Pius geprägt, die Überführung der Bilder des thronenden Serapis und einer stehenden Göttin mit Fackel, die man Demeter oder Persephone nennen kann. Diese steht das eine Mal vor, d. h. zur Rechten, das andere Mal hinter, d. h. zur Linken des Gottes. An seiner anderen Seite befindet sich einmal die sogenannte Isis Pharia, das kleine Vordersegel haltend, einmal Tyche. Symbolisieren diese zwei die glückliche Fahrt nach Ägypten, so kann das Ganze nicht wohl anders verstanden werden als, wie Zoega *Nummi aeg.* S. 133 deutete, die Überführung beider Götterbilder von

[1] *Catal. Coins Brit. Mus. Alexandria* 886 Hadrian, 1207 Antoninus Pius.

Sinope nach Alexandria. Jenes ἀπομάξασθαι haben wir aber gewiß nicht so zu verstehen, als habe man nur einen 'Abguß' mitgenommen, was auch Amelung S. 6, 2 als unpassend empfunden zu haben scheint: das 'Abformen' war nur das Mittel zur Herstellung einer Kopie nach dem Abguß. Warum aber überhaupt eine Kopie und nicht das Original? Wollten etwa die Sinopiten nicht die ganze Gruppe hergeben? Oder wollte man wenigstens die Göttin etwas ägyptisieren, der Isis angleichen? Davon ist auf jenen Münzen freilich nichts zu erkennen. Wir müssen dies dahingestellt sein lassen. Genug, der delphische Gott gebot, nach *Ps*, den Pluto mitzunehmen, die Kore dort zu lassen, nach *T* aber nannte er 'seinen Vater und seine Schwester'. Dies ist offenbar die Sprache des Orakels selbst, und zwar bezieht sich der Spruch auf den zweiten Traum, da es zu dem ersten passend vielmehr *fratrem* heißen müßte als *patrem*.

Den dritten Akt, der in Sinope spielt, gibt uns nur *T*: eine Hemmung und Verzögerung. Das Volk will das Bild nicht hergeben, der König schwankt: auf der einen Seite Furcht vor dem Numen, dessen Wille ihm bekannt, auch Geschenke und Verheißungen; auf der anderen das Volk, das sich widersetzt. Darüber vergehen drei Jahre. Als dann auch neues Andringen des Ptolemaios keinen Erfolg hat, droht dem Skydrothemis ein (Traum)gesicht; es folgen Plagen wie einst beim Pharao, und als das Volk nicht nachgibt, treibt der Gott selbst die Schiffe ans Ufer und besteigt spontan das seinige[1], und in drei Tagen erreicht er mit wunderbarer Schnelligkeit Alexandria. Wie der Vorgang in Sinope wirklich gewesen, können wir aus der Wundererzählung nicht heraus-

[1] Umgekehrt geht Asklepios nicht als Bild, sondern als Schlange selbst vom Schiff aufs Land in Epidauros Limera, Paus. III 23, 4, in Rom Liv. *epit.* XI. Das Bild hemmt oder fördert wunderbar die Fahrt des Schiffes, auf dem es sich befindet: die samische Hera auf dem tyrrhenischen Räuberschiff, Athen XV 672 c, die Magna Mater auf dem Tiber bei Ovid F. IV 298.

klauben wollen: nur eine längere Zeit der Verhandlung oder Vorbereitung der Überführung, wahrscheinlich sogar die dreijährige Frist dürfen wir für historisch halten. Die Ankunft des Bildes wird von Hieronymos und Cyrill auf Olympiade 123 (124) gesetzt, also in die letzte Lebenszeit des ersten Ptolemaios. Es fehlt allerdings nicht an Anzeichen, die einen erheblich früheren Ansatz zu empfehlen scheinen.[1] Je früher wir es überführt dächten, desto eher könnte man glauben, daß das Bild, auch des Serapis, überhaupt erst für Ptolemaios in Sinope gemacht wäre. Doch würde das zu sehr mit der Legende streiten. Aber auch allein die Anfertigung des weiblichen Bildes, ebenfalls einer Kolossalstatue, vermutlich in wesentlich gleicher Technik, mußte eine längere Zeit erfordern, desgleichen Verhandlungen und Vorbereitungen verschiedener Art.

So weit also ist die Legende im wesentlichen einheitlich und wohl zusammenhängend, ein Gemisch von Geschehenem und Erfundenem, wie es der Legende und dem Zweck, sowie der Zeit der Kultgründung nicht unangemessen war. Aber wir sind noch nicht am Ende. Es bleiben in unserer Überlieferung noch einige Züge, die mit dem bisher Vernommenen teils in Zusammenhang, teils in Widerspruch zu stehen scheinen, und eben die Auflösung dieses Widerstreites hat noch ihre besondere Bedeutung. Es muß doch auch auffallen, daß die Legende den Kultus bis dahin als einen rein griechischen erscheinen läßt, der nach eleusinisch-delphischem Rat aus einer ionischen Kolonie geholt wurde.

Aber es fehlt ja auch noch der vierte, in Ägypten spielende Akt. *Templum pro magnitudine urbis extructum loco cui nomen Rhacotis* heißt es in *T*, und diese Worte gestatten

[1] So die Inschriften im Anhang zu Stracks *Dynastie der Ptolemäer* 1. Arsinoe, unter Ptolemaios I., Weihung *Σάραπι Ἴσι* und 4. Weihung *ὑπὲρ βασιλέως Πτολεμαίου καὶ τῶν τέκνων Σαράπιδι καὶ Ἴσιδι*. Wenn die Inschrift *Rev. Arch.* 1860 III richtig auf Serapis bezogen wird, scheint hier noch älteres Zeugnis vorzuliegen. Von welchem Ptolemaios die Athener ihren Serapis holten, sagt Paus. I 18, 4 leider nicht; er wußte es vielleicht nicht.

zu denken, was das Ganze heischt, daß der Tempel zur Aufnahme des Bildes fertig war, als dieses in Alexandria ankam. Auch dadurch also wird jenes *triennium* noch besser verständlich. *Fuerat illic sacellum Serapidi atque Isidi antiquitus sacratum* heißt es weiter, und wir erraten sogleich, daß dies alte kleine Heiligtum an derselben Stelle, wo später das große stand, das verbindende Glied zwischen ägyptischer Religion und dem neueingeführten Gott bilden soll. Denn die Göttin ist die echtägyptische Isis, der Gott aber ist der ägyptische Osiris unter dem neuen Namen Serapis. Mit den Worten *haec de origine et advectu dei celeberrima* scheint in *T* die eigentliche Legende abzuschließen. Doch hören wir auch noch, was er als abweichende Meinungen über die Herkunft und Bedeutung des Gottes hinzufügt: nach einigen wäre er aus *Seleucia urbe Suriae* geholt, andere *sedem ex qua transierit Memphim perhibent*; den Gott selbst aber glaubten *multi Aesculapium . . ., quidam Osirin . . ., plerique Iovem . . ., plurimi Ditem patrem insignibus quae in ipso manifesta aut per ambages coniectant.* Die letzten Worte sind wohl teils auf den Kerberos, teils auf den Modius und die dunkle Farbe zu beziehen. Auf den ersten Blick erscheint ein solcher Widerstreit der Ansichten zu einem Teile wenigstens unbegreiflich. Denn wie konnte man ernstlich im ungewissen sein, ob ein um das Jahr 300 aufgestellter Koloß, das Bild des berühmtesten Tempels von Alexandria, aus dem ionischen Sinope oder aus der altägyptischen Stadt Memphis herstamme? Wir haben uns ja aber nur des Orakels, in welchem Apoll seines Vaters Bild zu holen hieß, zu erinnern, sowie daß das Bild in Sinope *Iovis Ditis* hieß, um inne zu werden, daß diese Meinungsverschiedenheit uns keineswegs aus der Legende selbst herausführt. Wir erkannten oben schon, daß in ihr an zwei Stellen von der Identifizierung des im Traum gesehenen Bildes mit einem realen die Rede war. Das zweite Mal, zufolge *Pi* (oben angeführt), nach Ankunft des Bildes in Alexandria, wo nun Ptolemaios mit dem eleusinischen Theologen Timotheos und dem ägyptischen Manetho über das Wesen

des neuen Gottes verhandelt. Wir sehen, daß sie die von Anfang an übernommene Rolle weiterspielen. Der König hatte den Gott, der sich ihm im Traum zuerst als Dionysos, danach als Pluto gezeigt hatte, nicht zu erkennen vorgegeben. Und nur wenn wir ein Auge zudrücken, um die Legendenbildung nicht zu stören, wundern wir uns nicht, daß Pluton, der Zeus *χθόνιος*, nicht vielmehr an seiner ganzen Erscheinung erkannt wird. Nein, am Kerberos erkennt der weise Rat, daß es Pluton ist, und überzeugt darauf den König, daß der Gott kein anderer als Serapis sei. Wir haben, vorgreifend, schon oben erkannt, daß, was Plutarch hier scheinbar aus eigenem Wissen über die Identität von Pluton-Dionysos-Serapis vorträgt, in Wahrheit nur das Räsonnement der von Ptolemaios berufenen Theologen ist. Ihr Votum also ist auch das, was ziemlich deutlich sich nicht als theoretische Erwägung, sondern als praktischer Vorschlag darstellt: *βέλτιον δὲ τὸν Ὄσιριν εἰς ταὐτὸ συνάγειν τῷ Διονύσῳ, τῷ τ' Ὀσίριδι τὸν Σάραπιν, ὅτε τὴν φύσιν μετέβαλε, ταύτης τυχόντα τῆς προσηγορίας*. Denn damit ist ja eben die nach dem Willen des Ptolemaios vollzogene Verschmelzung des griechischen Gottes mit dem ägyptischen Osiris unter dem Namen Serapis vollzogen.

Freilich eben seines Namens wegen glaubte man den Serapis aus Babel herleiten zu müssen, wo das *ἱερὸν τοῦ Σεράπιδος* in Verbindung mit Alexanders Sterben genannt wurde, und zwar in den *βασίλειοι ἐφημερίδες* nach Arrian VII 26, 2. Wenn Arrian dies, wie auch Wilckens[1] Meinung ist, aus einem seiner beiden Hauptgewährsmänner, dem Ptolemaios nahm, und Ptolemaios demnach den Heilgott gegenüber Babylon schlechtweg mit demselben Namen nannte, den der von ihm in Alexandria eingesetzte Gott führen sollte oder nach Wilcken bereits führte, so kann man dies nur so auslegen, daß Ptolemaios auch damit das Ansehen seiner Gründung steigern wollte. Wir haben darin nichts anderes zu sehen als eine der von je-

[1] Im *Philologus* 1894 S. 117.

her bei den Griechen, wie später bei den Römern beliebten Gleichungen verschiedener Volksgötter auf Grund gewisser Übereinstimmungen. Im vorliegenden Falle lag die Gleichung um so näher, wenn auch der Name jenes babylonischen Gottes dem Serapis ähnlich lautete: Bêl Zarbû oder Sarapu nach Delitzsch und Sarapsis nach Lehmann-Haupt.[1] Der Gott selbst aber, sein Bild und sein Kult wird, wie die Legende außer Zweifel stellt, nicht aus Babylon hergeleitet, sondern aus Sinope, und Kralls Versuch, ihn dahin von Babel zu leiten, endet oder beginnt S. 52, am entscheidenden Punkte, mit dem Saltomortale eines 'ohne Zweifel', d. h. ohne Beweis.

Suchen wir also das nichtgriechische Element, das sich in Alexandria mit dem griechischen zum Serapis verband, wie es natürlich und selbstverständlich erscheint, in Ägypten, so wiesen uns schon *T* und *Pi*, also wahrscheinlich eben die zu rekonstruierende Legende, auf den Osiris. Nur er kann unter dem Namen Serapis gemeint sein, der nach *T* an der Stelle des späteren großen Serapeion, auf der Rhakotis mit Isis in einem alten *sacellum* verbunden war. Nur auf ihn auch kann vernünftigerweise bezogen werden, was *T* (s. oben) von der Herkunft des Serapis von Memphis berichtete. In dieser Verbindung wird auch die Gegenüberstellung bedeutsam, mit der Pausanias I 18, 4 bezeugt, das angesehenste Heiligtum des Serapis sei in Alexandria, das älteste in Memphis: *ἱερὸν . . . ἐπιφανέστατον μέν ἐστιν Ἀλεξανδρεῦσιν, ἀρχαιότατον δὲ ἐν Μέμφει.* Und diese Herkunft mußte man natürlich mit der merkwürdigen Überlieferung verknüpfen, die uns Eustathios zu Dionysios Perieg. 255 erhalten hat. Da seine Angaben im übrigen mit *Pi*, d. h. mit der Legende übereinstimmen, so haben wir auch das, was er Neues bietet, darauf anzusehen, ob es sich nicht passend ihr einfügt. Dionysios also nennt den Serapis *Σινωπίτης Ζεύς*, und Eustath sagt erklärend, dieser

[1] Delitzsch im Nachtrag Wilckens (Anm. 10) S. 126; Lehmann-Haupt im *Arch. Anz.* 1897, S. 168a und Nachtrag, *Klio* IV 396: Ea als 'König der Wassertiefe' wäre danach Serapis.

Beiname sei gleich dem 'Zeus von Memphis', da Sinopion ein Berg von Memphis sei, *Σινώπιον γὰρ ὄρος Μέμφιδος, ἢ ἀπὸ Σινώπης*. Also eine doppelte Herkunft des Gottes im Serapeion: von dem griechischen Sinope oder (und?) der altägyptischen Hauptstadt Memphis. Das ist aber gerade das, worauf wir die Legende bereits zustreben sahen: die Verschmelzung einer ägyptischen Gottesidee mit einer griechischen. Sollte dabei Erfundenes mit Wirklichem gemischt sein, so wäre das, wie wir zur Genüge gesehen haben, dem Wesen unserer Legende durchaus nicht zuwider. Prüfen wir also jetzt, was es sowohl mit dem einen wie mit dem anderen Ursprung des Serapis auf sich hat.

Sinope heißt eine Tochter des Asopos, den wir, gleichwie Acheloos, als Wassergott überhaupt verstehen dürfen. Wäre es nun etwa gewagt, den für Pylos, Athen, Milet bezeugten Neleus auch in der milesischen Kolonie vorauszusetzen? Neleus aber oder seine ionische Namensform Neileus (nach v. Wilamowitz[1] Neileos) stellte Usener, Götternamen S. 12 mit dem Götterstrom Neilos zusammen, nicht ohne auf die in (Aristoteles) *mirab.* 170 gegebene Beziehung des Neleus zum Dunkel hinzuweisen. Wichtiger ist Useners Hinweis auf den für Attika bezeugten Kult von Neleus und Basile. Denn Basile, schon damals als Name der Unterweltskönigin bekannt, wurde als solche gleich darauf noch bekannter durch das schöne athenische Relief, das die Entführung der Basile durch einen Jüngling zu Wagen, unter Geleit des Hermes darstellt. Hades würden wir trotz seiner Jugend den Entführer nennen, wenn nicht die Namen Echelos und Basile, wie auch Hermes, beigeschrieben wären. Echelos, bisher nur als Heros des Demos Echelidai bekannt, kann also nur als lokale Nennung und Auffassung des Unterweltsgottes, der dann zum Heros ward, angesehen werden, nicht anders als Neleus. Das erkannte mit Robert sogleich E. Meyer[2]. Die allgemein menschliche Be-

[1] *Die ionische Wanderung, Akad. S. B.* 1906 S. 67.
[2] *Hermes* 1895 S. 285, vgl. H. D. Müller, *Myth. d. gr. Stämme.*

deutung, welche die Darstellung, so aufgefaßt, erhält, macht auch ihr häufigeres Vorkommen verständlich.[1] Das Bild der anderen Seite glaubte v. Kekule[2] mit jener nicht innerlich zusammenhängend. Das ist um so unwahrscheinlicher, als wir nicht von dem Entführungsbilde, sondern von dem anderen auszugehen haben, über dem die Weiheinschrift steht, wodurch sie, was v. Kekule nicht verkannte, als vordere bezeichnet wird. So schwer diese Szene als der Entführung folgend zu verstehen, so leicht scheint sich ihr allgemein menschlicher Sinn zu erschließen, wenn man sie als voraufgehende ansieht. Was kann der junge Mann, der vor die beiden älteren tritt, wohl andres begehren als eine der Nymphen, die hinter den Alten stehen, und von denen die mittlere nicht so wie ihre beiden Schwestern dem Ankömmling gerade, mit unverhüllter Neugier entgegenblickt, sondern mit reizvoll verschämter Bewegung zur Seite sich wendet und den Kopf neigt. Der Vater der Nymphen ist augenscheinlich der ihnen zunächst Stehende, der ja auch durch zwei kurze Stierhörner als Flußgott gezeichnet ist. So wird denn der andere, Voranstehende, der die Kopfbinde hat, allerdings kein Zepter hielt, etwa als König gedacht werden müssen, der, in solcher Eigenschaft, wohl auch dem Flußgott verwandt, den Freier zunächst empfinge. Doch nicht freundlich, willfährig, mit Handreichung scheint er ihn zu empfangen, vielmehr Abweisung mit der Bewegung seiner Linken auszudrücken. Da erfolgt denn die gewaltsame Entführung im anderen Bilde. In verblümter Weise erzählt uns Pausanias III 16,2 dieselbe Geschichte von den Dioskuren, die den Spartiaten Phormion besuchen und zur Unterkunft das Zimmer begehren, in dem die Tochter, παρθένος, wohnte. Dies wird ihnen von dem Vater abgeschlagen. Anderen Tags ist das Mädchen mit den Dioskuren verschwunden. Also nicht

[1] 1, aus Rhodos, in Berlin, bei Kekule (s. folg. Anm.) T. 1; 2, in Athen, Stais *Marbres et bronzes du Mus. nat.* I 1783; ebenda Taf. II f. 3, in Chios bei v. Kekule S. 15.

[2] Berliner Winckelmannsprogramm LXV, 1905 S. 14.

Hermes, wie Stais wollte, der die Entführung ankündigt, wäre der junge Mann der Vorderseite des athenischen Reliefs zu nennen, sondern Echelos. Die Ankündigung wäre in der Tat ein zu wenig bedeutsamer Vorgang, zu wenig auch in Harmonie mit der Entführung selbst, und die Widmung des Bildwerks an Hermes würde damit nicht besser motiviert. Es muß uns genügen, von den Empfängern des Anathems Hermes auf dem linken Ende der einen, die Nymphen am rechten der anderen Seite dargestellt zu sehen.[1]

Auch Sinope, die Asopostochter, wird von Zeus oder Apoll geliebt, von Apoll nach dem Pontos entführt. Doch bleiben wir lieber bei Neleus. War dessen Zugehörigkeit zu Milet, Athen, Pylos Tatsache oder wenigstens alter Glaubenssatz, so darf auch an eines der seltenen Heiligtümer des Unterweltgottes erinnert werden, das Strabo VIII 344 am Berge Minthe, τοῦ Πύλου (nach Strabo des Nestorischen) πλησίον erwähnt. Er nennt Ἅιδου τέμενος . . . καὶ Δήμητρος ἄλσος. Und wenn wir uns stets zu fragen haben, ob die nationalen Götternamen, denen wir in irgendeiner lokalen Sage begegnen, die ursprünglichen sind, ob sie nicht vielmehr lokale Namen verdrängt haben, so scheint diese Frage bei dem Pylischen Heiligtum von Strabo selbst beantwortet zu werden, indem er neben Demeter und Kore eben die Eponyme des Berges Minthe[2] eine παλλακὴ τοῦ Ἅιδου nennt. Die ἱερὰ τῆς Ἐλευσινίας Δήμητρος, von denen wir Pluton kaum getrennt denken können, nennt Strabo XIV 633 unter dem, was das königliche, von Kodros (Neleus) entsprossene Geschlecht der Ioner als sein

[1] Wilamowitz a. a. O. (Anm. 11) meint, die Darstellung der Entführung durch Echelos habe keinen anderen Zweck als den Ort zu bezeichnen. Schon an sich durchaus unwahrscheinlich, wird auch diese Meinung durch das öftere Vorkommen sicher widerlegt. Sie zeigt, daß dieser Vorgang in Wirklichkeit der bedeutungsvollere ist. Weil aber zeitlich nachfolgend und nur eine der Nymphen enthaltend, ist er auf die zweite Seite der athenischen Tafel gebracht.

[2] Ob mit Μίνθη der Name Μίση, Herodot I 56 und *orph. Hymn.* XLII (hier Persephone und Iakchos in einer Person) verwandt sein könnte?

Erbteil und angestammtes Recht behauptete. Ein *Δήμητρος Ἐλευσινίης ἱρόν*, von Kodros' Sohn Neileos und der Mykale gegründet, erwähnt auch Herodot IX 97. Nicht in Sinope endlich, aber in einer anderen milesischen Kolonie am Pontos, in Tomi, weist Hoefer (Roscher, Pluton 2571, 20 aus Oest. AEM VIII 8 n. 21) einen spät bezeugten Kult von Pluton, Demeter, Kore nach.

Dies alles möchte an sich nicht genügen, einen Kult des mit Demeter oder Kore verbundenen Pluton in Sinope sicherzustellen. Wenn nun aber die Serapislegende ein altes Heiligtum des Pluton und der Persephone, noch dazu mit der individuellen, wenn auch nicht seltenen Bestimmung *non procul*, bei Sinope bezeugt, so ist kein Zweifel mehr berechtigt. Gegenüber den Fäden, die das Heiligtum von Sinope mit Milet, Athen, Pylos verknüpfen, vielmehr die Worte von *T vetere inter accolas fama* für einen in Asien heimischen, nicht von den ionischen Kolonisten mitgebrachten Kult geltend zu machen, wäre dagegen wenig berechtigt. Beruht ja doch auch die von Krall S. 53 betonte Ähnlichkeit, die der Bel von Tarsos auf den dortigen Münzen mit dem Serapis von Alexandria zeigt, nicht auf dem inneren Wesen beider Götter, sondern auf der äußeren Gestalt, die beiden die griechische Kunst in Abhängigkeit von denselben Vorbildern verliehen hat.

Und nun das Sinopion bei Memphis. Daß dieser Name, der kein altägyptischer zu sein scheint, vielmehr nur in dem Zusammenhang mit der Gründung des Serapeions genannt wird, auch für diesen Zusammenhang erfunden sei, kann man mit Fug und Recht annehmen. Aber die Erfindung wird doch einen Zweck gehabt haben, und diesen zu erkennen wies Brugsch den Weg, indem er, von vielen gebilligt, Sen-Hapi, d. i. Apis-Ruh als das ägyptische Wort erriet, das zu *Σινώπιον* (*ὄρος*) hellenisiert worden sei. War also das Sinopion des Gleichlauts mit Sinope wegen ersonnen, so dürfen wir die Erfindung des Namens Sen-Hapi nun vielleicht dem oben S. 53 bereits vermerkten Anteil des Manetho zuschreiben. Er mußte

dabei einen Zweck im Auge haben, und diesen zu erraten dürften wir jetzt hinlänglich vorbereitet sein. Der unterweltliche Apis-Osiris von Memphis sollte sich mit dem unterweltlichen Pluto von Sinope verschmelzen: war es da nicht wie ein göttlicher Wink, wie ein Wunder, daß der Ort, von dem die Traumgesichte und das delphische Orakel den griechischen Gott zu holen geboten, denselben Namen trug, den derselbe Gott in Ägypten zu führen schien? Es ist ja bekannt, welche Rolle in Wunder- und Orakelgeschichten die Homonymie spielt: Pandosia im Leben des Molossers Alexander, Hoplites in dem Lysanders, Sikelia in der Geschichte Athens mögen als Beispiele genannt werden.

Jetzt sind wir auch gerüstet, die seltsame Nachricht zu würdigen, die uns Clemens der Alexandriner Protr. IV, 48 aus einer Schrift des Athenodoros von Tarsos vermittelt. Gleich anderen Apologeten, die zum Teil noch zu nennen sein werden, bekämpft Clemens den Glauben an Serapis, einen so spät erst eingeführten Gott, und gibt uns, wie *T*, Kunde von den verschiedenen Meinungen über seine Herkunft. Voran steht auch hier Sinope, doch Ptolemaios II. wird statt des Soter genannt. Als zweite Meinung folgt *Ποντικὸν εἶναι βρέτας τὸν Σάραπιν*, eine Unterscheidung, die auch durch den Zusatz über die festliche Einholung des Bildes nicht besser wird, sondern auf arger Flüchtigkeit beruht. Drittens die 'allein von Isidoros' (von Charax, wie man vermutet) vertretene Behauptung, daß das Bild von Seleukeia herstamme, eine Meinung, die auch in *T* verzeichnet war. Glücklicherweise setzt Clemens zu *Σελευκέων* hinzu *τῶν πρὸς Ἀντιοχείᾳ*, so daß hier wenigstens kein Anlaß gegeben ist, an Babylon zu denken. Wie diese sonst in der Luft schwebende Behauptung des Isidoros vielleicht zu erklären sei, wird weiterhin zu sagen sein. Als Viertes folgt die Hauptsache, zunächst in die allgemeinen Worte zusammengefaßt *ἀλλ' ὅ γε Ἀθηνόδωρος ὁ τοῦ Σάνδωνος ἀρχαΐζειν τὸν Σάραπιν βουληθεὶς οὐκ οἶδ' ὅπως περιέπεσεν ἐλέγξας αὐτὸν ἄγαλμα εἶναι γενητόν*. Hier hat der neueste Herausgeber ein

richtig überliefertes Wort verbessern wollen, dagegen ein fehlerhaftes unverbessert gelassen. Er schreibt *οὐκ οἶδ' ὅτῳ*. Er glaubte also *περιπίπτειν* in der relativen Bedeutung, die es meistens hat, verstehen und den die Relation enthaltenden Begriff, *τίνι περιέπεσε*, ergänzen zu müssen. Aber nicht genug, daß das unbestimmte *ὅτῳ* nicht geeignet ist, das Verbum näher zu bestimmen: das Partizip *βουληθείς* sagt uns ja, daß Clemens nicht einen 'Gott weiß wen', sondern eben den Sohn des Sandon für die Angabe verantwortlich macht. Nein, *περιέπεσε* ist hier nicht in relativem, sondern in absolutem Sinne gebraucht, der bekannter ist durch das verwandte Substantiv *περιπέτεια*. Dafür wird Polybios III, 4, 5 als Beispiel zitiert, eine Stelle, wo jenes Hauptwort zu größerer Deutlichkeit neben dem Verbum gebraucht ist. 'Athenodor', sagt Clemens, 'suche, in dem Wunsche, den Sarapis recht alt zu machen, die Sache gewissermaßen umzudrehen und den Nachweis zu führen, daß er ein *ἄγαλμα*' — was kann da nun die *περιπέτεια* sein? Die Vorhergenannten ließen das Serapisbild von außen kommen, von Sinope, von Pontos, von Seleukeia: Athenodor führt dagegen im folgenden aus, daß das Bild in Ägypten selbst gemacht wurde. Also schrieb Clemens *ἄγαλμα εἶναι ἐγγενητόν*.

Nach Athenodor[1] habe Sesostris, der alte sagenhafte Erobererkönig von Ägypten, von seiner Unterwerfung der meisten hellenischen Völkerschaften *τῶν παρ' Ἕλλησι . . . ἐθνῶν* nach Ägypten heimkehrend, die geeigneten Künstler mit sich gebracht — gemeint sind offenbar hellenische — und befohlen, ein kostbares Bild seines Ahnherrn Osiris anzufertigen. Mit den Worten *κατασκευάζει δὲ αὐτὸν Βρύαξις* usw. geht Clemens

[1] Auf die im Text behandelten Worte folgt: *Σέσωστρίν φησι τὸν Αἰγύπτιον βασιλέα, τὰ πλεῖστα τῶν παρ' Ἕλλησι παραστησάμενον ἐθνῶν, ἐπανελθόντα εἰς Αἴγυπτον ἐπαγαγέσθαι τεχνίτας ἱκανούς· τὸν οὖν Ὄσιριν, τὸν προπάτορα τὸν αὐτοῦ δαιδαλθῆναι ἐκέλευσεν αὐτὸς πολυτελῶς,* || *κατασκευάζει δὲ αὐτὸν Βρύαξις ὁ δημιουργός, οὐχ ὁ Ἀθηναῖος, ἄλλος δέ τις ὁμώνυμος ἐκείνῳ τῷ Βρυάξιδι· ὃς ὕλῃ κατακέχρηται εἰς δημιουργίαν μικτῇ καὶ ποικίλῃ* usw.

aus indirekter Rede in direkte über: das Bild, worunter in dem gegebenen Zusammenhang nur das von Sesostris befohlene des Osiris verstanden werden kann, fertigt Bryaxis an, der[1] sich einer bunten Mischung aller Metalle und sämtlicher in Ägypten vorhandenen (Edel-)Steine bedient, das fertige Ganze mit Kyanos dunkel färbt und mit dem *φάρμακον*, das von der Totenbesorgung des Osiris und des Apis übrig war, bestreicht und so den Sarapis bildete, der auch im Namen Osirapis die Bestattungs- und Grabesgemeinschaft des Osiris und Apis zum Ausdruck bringt. Hatte Clemens vorher aus einer Ansicht: Sarapis stamme aus dem (pontischen) Sinope her, zwei gemacht, so sind in der Ausführung über die Verbildlichung des Serapis durch Sesostris, mittels einer wunderbaren Konfusion zwei Dinge, zwei Vorgänge zu einem einzigen verschmolzen. Was von dieser Konfusion dem Clemens selbst, was dem Athenodor angehört, wird sich, da wir diesen hier nur durch jenen vernehmen, schwer entscheiden lassen. Doch wurde bereits darauf aufmerksam gemacht, daß an bestimmter Stelle die Form der Rede wechselt. An ebenderselben ist auch das Hinübergleiten von dem einen der zwei amalgamierten Vorgänge zum anderen besonders greifbar.

Nehmen wir nämlich zu dem, was ausgesprochen ist, das hinzu, was selbstverständlich, so sind zur Einheit verschmolzen zwei Könige, Sesostris und Ptolemaios, oder besser vielleicht, da Ptolemaios das von Alexander Begonnene fortsetzt, Alexandros-Ptolemaios als einer; zwei Künstler, der wirkliche Bryaxis und der, auf welchen jener Name übertragen ist; zwei Götter, Osiris und Serapis; zwei Bilder, das alte auf Geheiß des Sesostris angefertigte und das neue aus Sinope geholte.[2] Die Konfusion ist so weit gediehen, daß von den zwei Königen nur der eine Sesostris genannt wird, Ptolemaios, unglaublich genug, jenem sozusagen einverleibt ist. Auch Künstler werden, als im ge-

[1] Wer dies zuletzt schrieb, bezog *ὅς* auf den *ὁμώνυμος*.

[2] Hier befinde ich mich teilweise in Übereinstimmung mit S. Reinach (oben S. 47 Anm. 1).

gebenen Falle tätig, nicht zwei, sondern nur einer genannt. Eine unbezahlbare Naivität ist es, die den von Sesostris mitgebrachten, offenbar auch als Griechen vorgestellten Künstler Bryaxis nennt und ihn in einem Atem für den bekannten und doch nicht den bekannten ausgibt: *Βρύαξις ὁ δημιουργός*, d. h. doch 'der bekannte', und *οὐχ ὁ Ἀθηναῖος*, d. h. nicht der bekannte[1]. Dies lächerliche Quiproquo ist, obwohl man es leugnen wollte, unmöglich anders zu erklären, als daß der bekannte Bryaxis, der (aller Wahrscheinlichkeit nach jüngere) Genosse des Skopas am Mausoleum von Halikarnaß, wirklich das eine der beiden konfundierten Bilder geschaffen hatte, aber natürlich nicht das alte des Sesostris, sondern das neue des Ptolemaios.

Von der Erwähnung des Künstlers an, in welcher allein die konfundierte Zweiheit noch zutage tritt, steht überhaupt das zweite der konfundierten Dinge vor uns, wie vorher das erste. Denn das Bild, das nun beschrieben wird, ist nicht, wie man gemeint hat, ein uraltes, gar ein 'rohes', wie man das 'nicht von Menschenhand gemachte' verstand, das Clemens selbst zu Anfang als Epitheton des berühmten Serapis nennt ⟨ὅν⟩ *ἀχειροποίητον εἰπεῖν τετολμήκασιν*. Daß dies Beiwort vielmehr gerade den aus Sinope geholten, 'den Serapis' bezeichnet, geht sowohl aus Athenodors Beschreibung bei Clemens als aus Stellen anderer Apologeten hervor. Die sieben Metalle[2] und die vier Edelsteine (vier Farben) lassen die pantheistischen Gedanken erkennen, die je länger je mehr im Serapis ihre Verkörperung sahen. Verständlicher wird dies aus den mit gleichem Eifer geschriebenen Worten des Origenes c. Cels. V 38, der zunächst nur die *μαγγανείας τοῦ βουληθέντος Πτολεμαίου οἱονεὶ ἐπιφανῆ θεὸν δεῖξαι* schilt, d. h. die Wundergeschichten der Legende, die ja gewissermaßen

[1] Vgl. Amelung (oben S. 47 Anm. 2) S. 9.

[2] Vgl. Seymour de Ricci zu Amelung S. 16, 2; auch Roscher, in seinem Lexikon, Planeten Sp. 2532. Man wird dann auch auf die Siebenzahl der *γράμματα* in den Namen *Σέραπις* und *Πλούτων* aufmerksam.

auf die Identität von Gott und Bild hinausliefen. Weiter ereifert sich dann Origenes *περὶ τῆς κατασκευῆς αὐτοῦ, ὡς ἄρα πάντων τῶν ὑπὸ φύσεως διοικουμένων μετέχει οὐσίας ζῴων καὶ φυτῶν, ἵνα δόξῃ μετὰ τῶν ἀτελέστων τελετῶν καὶ τῶν καλουσῶν δαίμονας μαγγανειῶν*[1] *οὐχ ὑπὸ ἀγαλματοποιῶν μόνων κατασκευάζεσθαι θεὸς ἀλλὰ καὶ ὑπὸ μάγων καὶ φαρμακῶν καὶ ταῖς ἐπῳδαῖς αὐτῶν κηλουμένων δαιμόνων.* So gewiß hier vom Serapis des Ptolemaios die Rede ist, so gewiß ist, trotz aller Übertreibungen, daß es auch kein anderes als das von Athenodor als Sesostrisch beschriebene ist, kein anderes auch als der *ἀχειροποίητος* des Clemens. Ebendasselbe Bild erkennt man leicht auch bei Eustathios wieder, in dem *ἄγαλμα τοῖς ὁρῶσιν ἄδηλον ... οἵας φύσεως ἦν*, und deutlicher noch in der armenischen Version des Alexanderromans, wo die betreffende Stelle in Raabes Übersetzung lautet *οὗ* (d. i. des *ξόανον*) *τὴν φύσιν θνητὴν*[2] *οὐχ εὗρεν ἀπαγγεῖλαι* und besser in *τῷ ἀφθάρτῳ ξοάνῳ.*

Daß wie zwei Könige, zwei Künstler, zwei Bilder, alt und neu, auch zwei Götter in dem, was Clemens aus Athenodor wiedergibt, konfundiert sind, scheint nicht minder zutage zu liegen. Denn vor der im griechischen Text S. 66 Anm. mit ‖ bezeichneten Stelle ist von dem alten Osiris, dem Vorfahren des Sesostris die Rede, nachher, wo nur scheinbar von dem alten Künstler und Bild, in Wirklichkeit aber von Bryaxis und dem Sinopischen Bilde gesprochen wird, ist der Gott der aus Osiris und Apis gemischte Serapis. So klar hiernach die Konfusion bei Clemens-Athenodor, so einfach scheint nun auch ihre Erklärung. Man ersann, wie sich schon vorher aus *T* usw. ergab, einen doppelten Ursprung des Serapis, in doppeltem Bilde gegeben: das eine war der Pluton von Sinope, das andere der Osiris vom Sinopion bei Memphis, der entweder

[1] Hierbei haben wir wohl der 'Kniffe' zu gedenken, die Rufinus *hist. eccl.* II 23 beschreibt und Nissen *Orientation* S. 36 f. erläutert.

[2] Raabe schwankt hinsichtlich der Lesung und Erklärung, weil er, wie es scheint, sich des Zusammenhangs nicht erinnert.

selbst oder im Abbild in jenes *sacellum Serapidi* (offenbar mißbräuchlich für *Osiridi* gesagt) *atque Isidi antiquitus sacratum* überführt war oder sein sollte.[1]

Im Pseudo-Kallisthenes solcher Konfusion zu begegnen, könnte nicht weiter wundernehmen. Doch ist immerhin bemerkenswert, daß, was wir hier finden, so anders und phantastisch gestaltet es auch sein mag, doch aus ähnlichem Grunde erwachsen, um nicht zu sagen aus derselben Quelle geschöpft sein muß, und daß dabei das Serapeion mit seinem berühmten Bilde noch gegenwärtig ist. Es genügt, die Hauptzüge hervorzuheben: Alexander ist es hier, der, vom Ammonischen Orakel geheißen, seine Stadt über der Proteus-Insel (Pharos), wo der *Πλουτώνιος Αἰὼν προκάθηται*, gründen will und demgemäß das Heiligtum des Serapis sucht. Durch ein Wunder findet er es und sieht das Bild, das wir nach der kurzen Beschreibung, der nachher noch ein Wort zu widmen sein wird, leicht und sicher als den Ptolemaiischen Serapis erkennen, charakterisiert außerdem mit den Worten, die schon zum Vergleich mit denen des Eustath, Origenes, Clemens-Athenodoros angeführt wurden. In jener Erzählung ist es aber ein uraltes Bild; denn wie Alexander fragt, welche Götter es darstelle (ganz wie Ptolemaios über sein Traumbild), da wissen die Leute es nicht, teilen aber *ἐκ προπατέρων* (vgl. *Ὄσιριν τὸν προπάτορα* oben S. 66 Anm.) *διηγήσεως* mit, daß es Zeus und Hera seien. Dann sieht Alexander zwei Obelisken, die 'bis auf den heutigen Tag' ständen *ἔξω τοῦ περιβόλου τοῦ νῦν γενομένου ἐν τῷ Σεραπείῳ*, mit Weihinschrift an Serapis von Sesostris. Unnötigerweise betet Alexander dann,

[1] Man hat den *colosseum Serapem e smaragdo novem cubitorum* bei Plinius *n. h.* XXXVII 75 für den Koloß des Bryaxis halten wollen. Das scheint ausgeschlossen dadurch, daß Apion, der Gewährsmann des Plinius, von ihm sagt *esse etiamnunc in labyrintho Aegypto.* Die Ägyptologen werden aber vielleicht sagen können, ob der Osiris, von dem ein später Text (Brugsch *Rel. u. Myth. d. a. Äg.* S. 615) sagt: 'seine Länge betrug 8 Ellen, 6 Palm und 3 Finger', eine Statue, und zwar jene des Apion-Plinius und etwa die von Memphis sein könne.

Serapis möge sich ihm offenbaren, und nun schaut der König, wie Ptolemaios, den Gott im Traum und läßt danach von Parmenion ein ξόανον χαλκοῦν machen, wobei, wie dem Pheidias, die Homerverse vorbildlich sind. Hier also sind zwei Könige und zwei Bilder bestimmt unterschieden, aber das alte, das nicht so direkt, aber doch durch die Obelisken deutlich genug dem Sesostris zugeschrieben wird, ist eine Spiegelung des neuen. Dasselbe wurde ja auch dort für das alte ausgegeben.

Alles, was unsere Zeugen über die Gründung des Serapis berichten, ließ sich also zu einem harmonischen Ganzen verbinden; selbst die Meinungsdifferenzen fanden von selbst ihren Platz darin. Das erste Traumgesicht des Königs: der jugendschöne Gott (Dionysos), der Hinweis nach dem Pontus, noch nicht genügend beachtet und verstanden. Nach dem zweiten Traum, worin drohend der bärtige Pluton erscheint, eifrige Nachforschung. Doch weder eleusinische noch ägyptische Theologen wissen Rat; ein Unbekannter weiß den Ort des Bildes, Sinope, anzugeben; und vielleicht hier schon ergab sich den Theologen, von denen der eleusinische den Pluton und die Proserpina, der ägyptische den Osiris und die Isis kannte, als ein bestätigendes Omen das Zusammentreffen der Namen Sinope und Sinopion, das Erkennen des altägyptischen Kultus, der mit dem einzuführenden griechischen verbunden werden sollte. Auch Delphi stimmt zu, mit genauerer für Gott und Göttin besonderer Weisung. Nach mehrjähriger Frist, vorgeblich durch den Kampf des göttlichen Willens mit menschlichem Widerstande ausgefüllt, in Wahrheit wohl für den Bau des Tempels hier, die Anfertigung des einen Bildes dort gebraucht, erfolgt endlich die Einführung der Bilder in Alexandria. Die Regelung des Kults für den neu erschienenen Gott und seine Gemahlin konnte nicht umhin, zu theologischen Erörterungen ihres Wesens zu führen, auch zu genauerer Bestimmung ihres Verhältnisses zu den schon ortsansässigen Göttern.

Ganz aus dem Spiele blieb die bei *T*, wie von Clemens erwähnte, hier dem Isidoros zugeschriebene Herleitung des Götterbildes von Seleukeia. Kann diese Angabe nicht wohl ganz ohne tatsächlichen Anhalt gedacht werden, und kann anderseits doch Seleukeia unmöglich an die Stelle von Sinope gesetzt werden, so sehe ich keinen anderen Ausweg als den von Amelung S. 9 angedeuteten, daß nicht das Bild, aber der Schöpfer desselben, Bryaxis, der für Seleukeia und Antiocheia tätig war, einst von dort hergeholt wurde, um den Pluto auszuführen.

Die schon erwähnte Beschreibung des Serapisbildes im Alexanderroman, deren Richtigkeit in so phantastischer Einkleidung, nach dem, was oben auseinandergesetzt wurde, nicht weiter befremden oder gar Zweifel erwecken darf, lautet in der griechischen Version also: *ξόανον . . . προκαθεζόμενον καὶ τῇ δεξιᾷ χειρὶ κομίζον θηρίον πολύμορφον, τῇ δὲ εὐωνύμῳ σκῆπτρον κατέχον, καὶ παρειστήκει τῷ ξοάνῳ Κόρης ἄγαλμα μέγιστον.* Die Worte stehen mit der bildlichen Überlieferung durchaus in Einklang — bis auf das Wort *κομίζον*, das zweifelsohne in *κοιμίζον* zu verbessern ist, wie Plato rep. IX 591 B sagt *τὸ θηριῶδες κοιμίζεται καὶ ἡμεροῦται.* Der Gott will die ihm zu Gebet und Opfer Nahenden durch das dreiköpfige Ungeheuer zu seiner Rechten nicht schrecken, obgleich die *terribilior species* bei *T* wohl hauptsächlich den Kerberos begreift. In den treuesten Nachbildungen (auch in denjenigen Darstellungen des stehenden Serapis noch, die Michaelis S. 293 als Typ voranstellt und mit Recht aus dem thronenden Bilde ableitet) hält der Gott wie besänftigend die Rechte mit nach unten gekehrter Handfläche über den mittelsten Kopf des Kerberos und die Schlange darüber. Wie in der Gesamthaltung, so scheint auch in diesem besonderen Zuge der epidaurische Asklepios des Thrasymedes das Vorbild zu sein.[1] Auch dieser legte, wie beschwichtigend, die Rechte über den

[1] Bouché-Leclercq vergleicht ebenfalls das Werk des Thrasymedes, aber nicht wegen der Handhaltung.

Kopf der emporgereckten Schlange. Wir erinnern uns, daß nach *T* (wahrscheinlich schon von den Theologen des Ptolemaios, oben S. 58) der Gott auch für Asklepios erklärt wurde, und daß der bei Alexanders Tod (von Ptolemaios) genannte Serapis bei Babylon dem Asklepios überaus ähnlich ist. Bestätigt wird die Besserung *κοιμίζον* durch Macrobius I 20, 14, wo die den Kerberos umwindende Schlange sich *ad dei dextram, qua compescitur monstrum*, emporreckt.

Macrobius sagt auch Genaueres über die drei Köpfe des Kerberos. Den Kopf des Löwen haben wir bei dem Gott, der zuerst im ionischen Heiligtum stand, nicht aus ägyptischer Vorstellung, etwa dem Löwen als Symbol des Osiris[1] zu erklären. Bekannt ist der Löwenkopf als Wappenbild Milets, das ganze Tier als Grabeswächter, vornehmlich in Kleinasien. An die Löwen des Mausoleums braucht nicht erinnert zu werden. Die beiden anderen Köpfe werden von Macrobius als Wolf und Hund unterschieden, und wenn von den Nachbildungen einige[2] einen Unterschied, in der Behaarung mehr als in den Formen zeigen, so scheint es geboten, diesen Nachbildungen mehr als den anderen zu vertrauen. Trotzdem möchte ich, solange für den Wolf keine treffende Erklärung sich bietet, lieber an zwei Hundeköpfe glauben und den wesentlichen Unterschied vielmehr darin sehen, daß von diesen der eine (vgl. Macrob.) empor — der andere, wie öfters deutlich, abwärts gerichtet ist. Vielleicht darf man dabei an die zwei Eingänge oder an Ein- und Ausgang der Unterwelt und an die zwei Hunde Kerberos und Orthros denken. Aufgang, Höhe, Niedergang, für *Dis pater* nicht bedeutungslos, würden dann für Osiris noch bezeichnender.

Noch ist auch die Göttin neben Serapis gegen Zweifel zu verteidigen. Amelung S. 6 glaubt sie durch die *douteuse autorité du Pseudo-Callisthènes* ungenügend bezeugt; vielmehr verbiete es sich durch die von Rufinus *hist. eccl.* II, 23 verbürgte Tatsache

[1] Vgl. Brugsch *Rel. u. Myth. d. a. Äg.* S. 623.

[2] Vgl. Michaelis (oben S. 47 Anm. 3) S. 292 f.

que l'image de Serapis touchait des deux mains les murs de la cella, die Göttin neben dem Gott aufgestellt zu denken. Beides ist unrichtig; die Legende sagt uns doch etwas mehr als, wie Amelung denkt, *qu'on voyait dans le Sarapéum d'Alexandrie, une statue de Korè.* In *Pi* ist allerdings nur von Serapis oder Pluton die Rede, aber in *Ps* spricht der Gegensatz τὸ μὲν τοῦ Πλούτωνος . . . τὸ δὲ τῆς Κόρης deutlich genug und sagt, was eigentlich selbstverständlich, daß in Alexandria durch das ἀπομάξασθαι dasselbe hergestellt werden soll, was in Sinope war, d. h., wie es in *T* hieß, *muliebrem figuram adsistere.* Auch Macrobius sagt *Isis iuncta religione celebratur,* natürlich vom alexandrinischen Serapeum.

Was Amelung trieb, war nur das Zeugnis Rufins: *simulacrum Serapis ita erat vastum ut dextra unum parietem, alterum laeva perstringeret.* Aber diese Worte bedeuten nicht das, was Amelung versteht: *perstringere* ist nicht ein akzidentelles 'berühren', sondern beabsichtigtes gewolltes 'streichen'. Davon kann bei Serapis, zumal bei der Bindung beider Hände, nicht die Rede sein. Nach bekanntem Sprachgebrauch hat der potentiale Imperfektkonjunktiv *perstringeret* vielmehr den Sinn: 'er hätte die Wände bestreichen können' — wenn er die Arme ausgebreitet hätte. Das ist eine Variation des bekannten Ausspruches über den Zeus des Pheidias, der da schien ἐὰν ὀρθὸς γένηται διαναστὰς ἀποστεγάσειν τὸν νεών. Wir mußten den Serapis zunächst mit einem Werk des Thrasymedes, d. h. indirekt mit dem Zeus des Pheidias vergleichen, aber im Alexanderroman fanden wir, daß der Künstler des Serapis durch dieselben Homerischen Verse inspiriert sein sollte, in denen meist dem großen Athener die Idee des Zeus aufgegangen war.

Seltsame Vorstellungen und Bräuche in der biblischen und rabbinischen Literatur

Ein Beitrag zur vergleichenden Sagenkunde

Von K. Kohler in Cincinnati

Wer eine Sprache kennt, sagt einmal Max Mueller, kennt keine. Von religiösen Vorstellungen und Bräuchen läßt sich dasselbe sagen. Erst seitdem man anfängt, die biblische und nachbiblische Weltanschauung mit anderen zu vergleichen, lichtet sich so manches Dunkel. Wir geben im folgenden einige Proben unverstandener Stellen aus der Bibel und der rabbinischen Literatur.

I Das Erdmännlein

Seltsamerweise gehen alle modernen Exegeten gedankenlos an dem Satze in Hiob 5, 23: „Mit den Steinen des Feldes hast du einen Bund und das Gewild des Feldes ist mit dir im Frieden" vorüber, ohne sich zu fragen, was für ein Bündnis wohl mit dem leblosen Gestein zu schließen nötig sei. Buddes Bemerkung „Die Steine bleiben von selbst seinem Acker fern" ist geradezu läppisch. Aber auch die mittelalterlichen jüdischen Erklärer lassen uns im Stiche bis auf einen, und das ist der immer mit guter Tradition ausgerüstete Raschi. Er verweist auf eine Stelle im Sifra zu Leviticus XI 27 und im Mischnah-Traktat Kilaim (= „Mischverbote" nach Deuter. 22, 9—11) VIII 5, woselbst die Lesart zwischen Abne ha Sadeh = „Steine des Feldes" und Adne (Adone) ha Sadeh „Feldmensch" schwankt, aber mit Hinblick auf den Hiobvers erklärt wird, daß dieses also genannte Tier zur Klasse des Gewilds zu zählen sei. Zur Mischnah aber hat sich die Tradition im jerusalemischen Talmud erhalten, woselbst gesagt wird, daß das der Name eines

Waldmenschen sei, der bis zum Nabel in der Erde steckt und durch diesen seine Nahrung aus der Erde zieht, von dieser losgerissen aber alsbald stirbt. Die Versuche, in diesem Fabelwesen einen Orang-Utang oder sonst einen menschenähnlichen Affen zu finden, wie Lewysohn „Zoologie des Talmuds", S. 64 u. 356 und andere behaupten, scheitern an der Tatsache, daß das Fabelwesen ja mit dem Nabel an die Erde gebunden sein soll. Es ist keine Frage, daß in der Mischnah und im Sifra dasselbe Tier gemeint ist wie im Hiobvers. In bezug auf das erstere sagt Maimonides in seinem Kommentar, daß es ein Wundertier sei, das Menschenähnlichkeit, aber auch eine menschliche Stimme besitze und im Arabischen Nasnas = Menschlein oder = Zwergmensch heiße. Nach Bochart Hierozoicon 2, 6, 13, angeführt bei Lewysohn a. a. O., ist dieses Fabeltier ein halbmenschliches Wesen, Brust, Leib, Kopf und Schulter zur Hälfte menschenähnlich, und mit einem Ohr und einem Auge versehen.

Nach einem von Salomon Buber in seiner Einleitung zum Midrasch Tanhuma S. 63a abgedruckten Oxforder Midrasch-Fragment, das merkwürdigerweise statt Abne Adne oder Adme ha Sadeh in Hiob 5, 23 las, bedeutet das Fabelwesen eine menschengestaltige Pflanze, deren menschenähnlicher Kopf erst mit deren Herausreißen ans dem Erdboden zutage kommt. Seltsamer noch lautet, was Simeon aus Sens in seinem Mischnah-Kommentar namens R. Meir ben Kalonymos aus Speier im XII. Jahrhundert von diesem Fabeltier erzählt: es sei identisch mit dem Wundertier Jaduă, dessen Knochen dem biblischen Jidŏni zu seinem zauberhaften „Wissen" verhilft, weil es, von ihm in den Mund genommen, weissagt. Das nämliche ist nach talmudischer Tradition (Sanhedrin 65b; Tosifta Sanhedrin X 6) die Zauberkunst des Jidŏni (Leviticus 19, 31 usw.). Dieses Jadua genannte Tier also sei wie ein Kürbis geformt und durch einen aus einer Wurzel hervorgewachsenen langen Strick an der Erde mit seinem Nabel angewachsen; niemand aber dürfe sich auf die ganze Länge

dieses Strickes dem Tiere nähern, sonst würde er von ihm zerfleischt. Durch Zerreißen des Strickes bloß könne man es töten. Und das geschieht, sagt Obadia di Bartinoro (XV. Jahrhundert) in seinem Mischnah-Kommentar, dadurch, daß man Pfeile gegen den Strick losschießt; ist der Strick zerrissen, so schreit das Tier laut auf und stirbt. Nun aber erfahren wir von einem Superkommentator zu Raschi aus dem XVI. Jahrhundert, Simon Aschenburg ha-Levi im Debek Tob, angeführt von Fink a. a. O., daß dieses menschenähnliche Wesen halb Tier und halb Pflanze im Deutschen Alraun genannt wird.

Wir werden hier in das Gebiet uralten deutschen Aberglaubens geführt. Alraun oder Alruna (von Runa = Geheimnis) bedeutet einen weissagenden Geist, gleichwie Jidoni, auch die weise Frau, und ist ebenfalls wie der Weissagungszauber des Jidoni an der Alraunwurzel (der Mandragora, hebräisch: Dudaim = Liebeskraut) haften geblieben. Nach Jacob Grimm (Deutsche Mythologie 1005f., vgl. 334f.) ist die Wurzel menschlich gestaltet und beim Ausgraben schreit sie so entsetzlich, daß der Ausgrabende davon sterben muß. Der Alraun gilt als Frucht des Samens eines am Galgen Aufgehängten, woher auch der Name: Galgenmännlein, und man muß zu dem, was Grimm hier herbeibringt, Josephus Bellum Judaicum VII, 63 vergleichen, wo von einer in Bǎărah („Heiße Wasserquelle", siehe Abr. Epstein, Beiträge zur jüdischen Altertumskunde [Hebr.] Wien 1887, S. 107f.) wachsenden Wunderpflanze Baarah „feurigen Glanzes" (von boĕr = brennend) die Rede ist, deren Wurzel „die Kraft habe, Dämonen, die Geister verstorbener Menschen, auszutreiben". Die Ausreißung dieser Wurzel aber bringt augenblicklichen Tod und wird deshalb von einem Hund nach Aufguß von Urin oder Menstruationsblut des Nachts vollzogen. Zu letzterem vergleiche Plinius Hist. nat. 28, 23 und zum Ganzen den Artikel Alraun in Winers Bibl. Realwörterbuch und den Artikel Aberglauben S. 51—67 in Pauly-Wissowas R. E.

Von der Weissagungskraft des Alrauns spricht aber auch das altbabylonische Volkssagen enthaltende, von Maimonides in seinem „Führer der Verirrten" benützte Werk „Die Agrikultur der Nabatäer" von Ibn Wachschiya, das Chwolsohn in seinem großen Werke „Die Ssabier und der Ssabismus" II 451 ff. behandelt. Siehe daselbst S. 459. Zur persischen Alraun- oder Mandragora-Sage ist Herbelots Orientalische Bibliothek, Artikel Abrusanam und Asterenk zu vergleichen. Auch hier wird die menschenähnliche Gestalt der Wurzel und die gefährliche Prozedur des Ausreißens, für die man daher einen Hund gebrauche, hervorgehoben.

Wie weit der ganze Aberglaube zurückzuverfolgen sei, lehrt Plutarch „Über Isis und Osiris" § 46, woselbst von der Zubereitung des persischen Haomakrautes gesprochen wird, das man [des Nachts] unter Anrufung des Hades und der Finsternis im Mörser stampft und mit dem Blut eines geschlachteten Wolfes (wofür später der Hund eintrat!) mischt. Das Haomakraut aber diente zum Töten der Dämonen (Jaçna IX, 46 und X, 6), und es lag große Gefahr darin, daß man (beim Gewinnen des Haomakrauts?) den Wolf, den Dieb und Räuber, zuerst erblickte und nicht von ihm sich zuerst erblicken ließ! (Jaçna IX, 69—70.) Der als Gott angebetete Haoma ist offenbar gleich Alraun ein Pflanzen- oder Baum-Mensch von göttlicher Zauberkraft. In welcher Beziehung das im Gilgames-Epos erwähnte Lebenskraut und der „Erdlöwe", der es wegschnappt, zu dieser Sage stehen, ist schwer zu sagen.

Statt nun noch länger bei der Weiterausbildung dieser Sage vom Wunderkraut zu verweilen, die Tobias Cohen aus Metz in seinem Buche Maâseh Tobiah 1721 nach einem ihm zu Gesicht gekommenen geographischen Werke in einem tartarischen Schafkürbis unter dem Namen Baromez (Agnus scythicus bei Linné) darbietet, worüber Fink des näheren sich ausläßt, komme ich zu der geradezu frappanten Beleuchtung des biblisch-talmudischen Adone Sadeh, die Curtiß' äußerst wertvolles Werk „Ursemitische Religion im Volksleben

des heutigen Orients", deutsche Ausgabe 1903 auf S. 213 bietet, ohne jedoch zu ahnen, daß er oder Doughty, den er zitiert, die rätselhafte biblische Stelle erklärt:

„Der fette Hedschr-Lehm" — heißt es da — „ist im Lande wohl bekannt. Viele haben dort Ackerbau zu treiben versucht, und eine Zeitlang schien es ihnen, so verkündeten mir die Araber, auch recht wohl zu gehen, aber gerade immer zur Erntezeit mußte jemand von ihnen sterben." — Man vergleiche hier Mannhardts „Baumkultus" und „Mythologische Forschungen". — „Daß er (der Boden) Tod bringt, wird seitens der Araber den Erddämonen (Ahl el arḍ, d. h. Erdleute) zugeschrieben. Daher pflegen die landbauenden Familienväter hier das neugepflügte Land mit dem Blut eines Friedensopfers zu besprengen."

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Ahl el ard nichts anderes sind als die Adone ha Sadeh des Buches Hiob, mit denen der Fromme „im Bunde" steht, auch wenn er kein Opferblut zu deren Sühne darbringt, wie die Felahin es heute tun. Und wir haben geradezu an die bockgestaltigen Feldgeister, die seirim des Leviticus XVII, 5—7, zu denken, die noch heute in der Arabischen Wüste als Dschinn fortleben. Ursprünglich galt wohl der Wüstendämon Azaz-el „der bockgestaltige Gott" als der unheilbringende Heerführer dieser Feldgeister, wie Ibn Ezra zu Leviticus XVI, 8 richtig gesehen. Indem man den Sühnbock in die Felsenschlucht, worin der Dämon hauste (siehe Enoch X, 4—5 und vgl. Charles Notes nach Geiger Zeitschrift 1864, 196—204), hinabstieß, wandte man das Unheil oder die Krankheiten, die aus der Wüste kamen, vom Volke ab; vgl. Leviticus XIV, 7, wo der Aussatz durch den Vogel in die Wüste hinausgeschickt wird ganz wie im assyrisch-babylonischen Ritual.

II Seltsamer Brauch bei der Wiedergenesung

Der Talmud Berakot 58 b und demgemäß auch das Synagogenritual enthält die sonderbare Vorschrift: Wenn man einen

Freund nach zwölf Monate langer Abwesenheit wiedersieht, so spricht man das Dankgebet: „Gelobt seist du, o Herr, König der Welt, der du die Toten wieder belebst.“ Nirgendwo aber wird ein Grund für diese Vorschrift oder diesen Brauch gegeben. Dem Brauche liegt offenbar eine Vorstellung zugrunde, in die man sich späterhin nicht mehr hineinzudenken vermochte. Folgende Zusammenstellung bei Liebrecht „Zur Volkskunde“ S. 397 war es, die mir zuerst darauf Licht zu werfen schien: „Jemand, der von einer großen Reise heimwärts kehrt und für tot gesagt wird (wie es mir zufällig selber erging, als ich von Schiraz nach Teheran zurückkehrte, nachdem man meinen Tod ausgesprengt hatte) — schreibt Brugsch „Aus dem Orient“ II, 110 —, darf beileibe nicht durch die Haustür den Weg in das Innere der Wohnung nehmen, sondern muß über das Dach klettern.“ Dasselbe mußte der für tot gehaltene Heimkehrende nach Plutarch Quaestiones Romanae 5 tun, und zwar vergleicht Plinius damit den griechischen Brauch, daß der für tot Gehaltene so lange für unrein gehalten werde, bis er eine symbolische Wiedergeburt durchgemacht hatte. Dies nun geschieht, wie Liebrecht in seinem Werk Gervasius von Tilburys Otia Imperialia 1856 S. 170 an vielen Bräuchen bei der Wiedergenesung von einer Krankheit nachweist, durch eine dem Mutterschoß ähnliche runde Dachöffnung. In Indien läßt sich der die symbolische Wiedergeburt Suchende in eine die große Erdmutter darstellende goldene Kuh einschließen und durch die Geburtsteile derselben wieder herausziehen.

Aber erst aus Curtiß' Ursemitischer Religion S. 200 ward mir der jüdische Brauch recht klar. „Wenn ein Pilger von Jerusalem oder von Mekka oder etwa ein Soldat oder Gefangener nach langer Abwesenheit heimkehrt — heißt es — da opfert man ein Schaf oder eine Ziege für den Heimkehrenden. Ehe er in die Haustür eintritt, stellt er sich mit gespreizten Beinen hin, so daß das Opfertier dazwischen liegen kann. Dann legt man es auf die linke Seite, der Moslem richtet ihm den Kopf nach Süden, beziehungsweise nach Mekka;

der Christ dagegen nach Osten, beziehungsweise nach Jerusalem, und man durchschneidet ihm die Kehle entweder unmittelbar vor oder auf der Schwelle. Wenn der Heimkehrende ein Christ ist, wird hierauf seine Stirn übers Kreuz mit etwas Blut bestrichen. Dann schreitet er über Opfer und Blut hinweg in das Haus hinein und bringt darauf die Kleidungsstücke, die er tragen soll, in die Kirche, wo sie der Priester segnet."

Alledem liegt offenbar der Gedanke einer Neugeburt oder, was dasselbe ist, einer Lebenserneuerung zugrunde. Statt des Löseopfers, Phedu, hebräisch Pidion genannt, das man für Schwerkranke bringt, und mit dessen Blut man dem Genesenen die Stirn bestreicht — siehe Curtiß S. 221 —, spricht eben der Jude seinen Dank für die „Wiederbelebung des Toten" aus.

Und dies letztere führt mich zur Besprechung einer wiederum nicht recht verstandenen biblischen Stelle mit Bezug auf

III Blutbestreichung und die Phylakterien

Das einundzwanzigste Kapitel des Curtißschen Werkes ist ganz und gar der vom Verfasser überall beobachteten Bestreichung der Stirn, zuweilen auch der Handflächen dessen, für den ein Opfer dargebracht wird, der Türe oder der Türpfosten und der Besprengung der Tiere oder der Herden mit dem Opferblut gewidmet. Das Blut dient dem bestrichenen Gegenstand, dem Kind, dem Kranken, dem Hause oder der Herde zum Schutzmittel, zum „Segen" und zum „Glück" oder zur Heilung. „Das geschlachtete Lamm ist die Erlösung des Hauses — phedu el bet —, und das in Tav- oder Kreuzgestalt = T an der Tür angebrachte Blutzeichen schützt das Haus oder Zelt und dessen Bewohner vor Tod und Unglück. Jedes neue Haus muß durch ein Tieropfer losgekauft werden, damit die Menschenleben behütet werden (S. 228). Das Opferblut, das man beim Einzug in ein neues Haus vor Gott — oder dem Heiligen — hervorbrechen läßt, ist ein Lösegeld für die ganze Familie und hält Unglück und Dschinnen ab (229)". Dieselben

Beobachtungen hat auch Clay Trumbull in seinen beiden Werken „Blood Covenant“ und „Threshold Covenant“ genugsam verzeichnet und in letzterem besonders den Ritus des Passahopfers als Weih- und Schutzritus für das Haus zu jeglichem Frühjahr eingehend beleuchtet. Was Trumbull hier vom Türschwellenopfer- oder Blutbund behauptet, das wird durch Curtiß hundertfach von neuem bestätigt. Keine Frage also, daß das vom Passahlamm genommene und an die beiden Türpfosten und die Türschwelle hingestrichene Blut, das die Häuser gegen die Plage, „den Verderber“, schützen sollte, in der ursemitischen Religionsanschauung seinen Ursprung hat, was auch allgemein von den Bibelexegeten zu Exodus 12, 7. 13 u. 23 seit lange erkannt worden ist.

Von keinem der Forscher aber ist bis jetzt das im Exodus 13, 9 u. 16 an das Passahopfer geknüpfte „Zeichen“ für Stirn und Hand verstanden worden. Sowohl Wetzstein „Reisen im Orient“ I, 237 wie Trumbull „Blood Covenant“ S. 232, Stanley „Eastern Church“ I, 561 und viele andere teilen die interessante Beobachtung mit, daß die Samaritaner bei ihrem jährlichen Passahopfer auf dem Berge Gerizim das hervorbrechende Blut der geschlachteten Lämmer in einer Schüssel auffangen und mit demselben sowohl die Zelte — letzteres geschah vor Wetzsteins Augen nicht, wohl aber in Gegenwart Trumbulls! — als auch „die Stirn bis zur Nasenspitze“ jedem Knaben bestreichen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß von dieser Blutbestreichung ursprünglich Exodus 13, 9 gesagt war: „Und das [Blut] sei dir zum Zeichen an deiner Hand und zum Merkmal — oder Vers 16 „zum Aetzmal“ = Totaphoth — zwischen deinen Augen.“ Der ganze vielfach vom Deuteronomisten interpolierte Abschnitt handelt von dem am Neumond — Ḥodesch — des Knospen- oder Frühlingsmonats gefeierten Hirtenfrühlingsfest, bei dem die Erstgeburt des Viehes und der Menschen Gott geweiht wurde und die ganze Passahfeier an die Tötung der Erstgeborenen der Ägypter als Veranlassung zum Auszug des Volkes anknüpfte. Vergleiche

Exodus 4, 22—23 mit 13, 1—2; 11—16. Daran hält sich noch der Deuteronomiker (Deuteron. 16, 1) mit seiner Reform, indem er vom Frühlingsneumond und den Schaf- und Rinderopfern, also noch den Erstlingen, als Passahopferfest redet. Ursprünglich also hat man zur Passah- oder Hirtenfrühlingsfeier die Erstgeborenen der Herde an der Türschwelle der Zelte geschlachtet und mit deren Blute die Häuser und die — durch das Blut der Opfer ausgelösten — Knaben (vielleicht auch die Herden) bestrichen. Das Blutzeichen diente dann zum Schutz der Familienhäuser und der Knaben. Erst der Deuteronomiker entzieht dem Privatleben die Wirkung und den Gebrauch des schützenden Opferbluts und Blutzeichens und sucht für die Schutzzeichen am Hause und an den Personen einen Ersatz. Statt des Blutzeichens †, das als Tav des Lebens dem zu Beschützenden auf die Stirne gestrichen wurde — vgl. Ezechiel 9, 4—6 mit 16, 6, wo das Blutmal Leben bedeuten soll! — soll das Wort der Lehre als Schutzzeichen für Hand und Stirn, wie für das Haus dienen (Deuteronomium 6, 8—9; 11, 18. 20).

Über den Ursprung der hier und an den angeführten Exodusstellen befohlenen Denkzettel oder Phylakterien haben Nowack und Benzinger in ihrer Hebräischen Archäologie wenig Befriedigendes. Beginnen wir mit dem an den Haustüren angebrachten Schutzzeichen, so finden wir in Jesaias 57, 8 die Hindeutung auf eine phallische „Hand“ (statt Zikronek scheint ursprünglich Zikrutech gestanden zu haben). Für die Hand und die Stirn waren Tätowierungen oder Einätzungen des Idols als Schutzmittel gebräuchlich, wie aus Leviticus 19, 28 zu entnehmen, auch ist Jesaia 49, 16 zu vergleichen. Nun erfahren wir aus Trumbull, Blood Covenant 7 ff., daß man bei den Syrern und Arabern noch heute Tropfen des Bundesbluts, in ledernen Kapseln aufbewahrt und an den Leib gebunden, als Amulette mit sich herumträgt. Hier sind also die Übergänge zu den Phylakterien = Tefillin (ein Wort, das nichts mit Tefillah = Gebet zu tun hat, sondern „Umwickeltes“ oder „Umwickelung“

[von palal] bedeutet) und den Türpfostenzeichen = Mezuzzoht der späteren „Frommen“ gegeben.

Daß beide aus Amuletten für Leib und Haus zu religiösen Formen sich entwickelt haben, erhellt sogar aus der rabbinischen Literatur, wo sie mit den Amuletten Kĕmeoth zusammen genannt werden. Mischnah Schabbat 6, 2, Kelim 23, 1, Tosefta Demai 2, 17. Schechters Abot d. R. Nathan, S. 165, Targum zum Hohenlied 8, 3 und Jerusalemischer Talmud zu Peah I 1; dazu vgl. die christlich-heidnischen Amulette bei Kaiser, Canon des Jacob von Edessa, 130—132.

Zum Schlusse sei noch auf die von Curtiß vorgefundenen Spuren des alten Baal- und Astarte-Kultes in Syrien hingewiesen. Man schwört dort noch heute beim Phallus des Allah, S. 118. Kinderlose Frauen werden noch heute vom Schutzheiligen, der im Fluß wohnend gedacht ist und zur Zeit der Dämmerung, wenn alle Gewässer deker (= zakar = befruchtend) sind, herbeikommt, schwanger! (S. 113. 122 ff., vgl. Vorwort S. XXII f. u. S. 95.) Der Wassergeist des alten Heidentums ward im Neuen Testament, Johannesevangelium 5, 2, zum Engel, während die heutigen Mariaquellen Palästinas mit ihrer vermeintlichen Heilwunderkraft in der rabbinischen Literatur als Miriamquellen gelten und dem wandernden Wunderquell Miriams, der Schwester Moses, zugeschrieben werden (Leviticus Rabba 22).

Sonderbar ist, daß man sich im Jubiläenbuch 15, 27 die Engel des Antlitzes und des Dienstes noch geschlechtlich vorstellte und die Beschneidung als Engelstypus kennzeichnete, was noch in Abot di Rabbi Nathan nach einer Vatikanhandschrift ed. Schechter S. 153 nachklingt.

Daß die heißen Quellen vom Feuer Gehennas geheizt werden (Schabbat 39a und Enoch 47, 6—8), ist noch heute syrischer Volksglaube: „Ein Dschinn unter der Erde erhält das Feuer, wodurch das Wasser erhitzt wird“ (Curtiß S. 230).

[Korrekturnote: S. den Nachtrag unten S. 153.]

ΣΦΑΓΙΑ

Von **P. Stengel** in Berlin

Eine kürzlich erschienene Marburger Dissertation, *Sacrificia Graecorum in bellis militaria* betitelt, veranlaßt mich zu einigen Bemerkungen, die in den Rahmen einer Rezension nicht passen würden; sie beziehen sich sämtlich auf die Appendix, die der Verfasser, Th. Szymanski, seiner fleißigen und übersichtlichen Stoffsammlung (S. 72ff.) angehängt hat, und zwar handelt es sich hauptsächlich um zwei Stellen aus Plutarchs Vitae: Ages. 6 und Aristid. 18.

Vorausschicken muß ich, daß σφάγια durchaus nicht eine einzige Art von Opfern bedeutet, und wer alle Schilderungen, wo die Tiere als σφάγια oder das Schlachten mit σφαγιάζεσθαι bezeichnet wird, zusammenwirft, muß notwendig in die Irre gehen. σφάγια heißen die Opfer für chthonische Gottheiten[1], Heroen[2], Tote[3], ferner Sühn- und Reinigungsopfer[4] und Eidopfer[5], kurz alle, wo es lediglich auf das Blut des Tieres ankommt, die man ἐντέμνει, d. h. schächtet, damit von dem Blut nichts im Körper zurückbleibt und verloren gehe. Daneben gibt es eine besondere Art σφάγια, die man in Augenblicken großer Gefahr vollzieht. Bei ihnen allein findet Zeichenbeobachtung statt, nur hier ist der μάντις unerläßlich, und nur hier scheinen die Spenden zu fehlen. Da dem Gotte nichts zum Genusse angeboten wird, höchstens böse Dämonen beschwichtigt werden sollen, wüßte man auch nicht, was sie für einen Zweck haben sollten. Weder Arr. Anab. VI 19, 5 noch

[1] Aisch. *Eum.* 1006. Xen. *Anab.* V 5, 4. [2] Plut. *Sol.* 9.
[3] Eur. *El.* 515, *Hel.* 1564. Aristoph. *Av.* 1559.
[4] Athen. XIV 626F. Polyb. IV 21, 9. Plut. *Quaest. rom.* 68.
[5] Eur. *Hiket.* 1196. Antiph. 130, 12. Plut. *Pyrrh.* 6.

I 11, 6 (vgl. Sz. S. 78f.) handelt es sich um solche Opfer; es droht keine unmittelbare Gefahr, und der Opfernde steht vor keiner Entscheidung, die nach dem Ausfall der *σφάγια* getroffen werden soll. Alexander befragt überhaupt keine Zeichen, es sind Darbringungen an einen bestimmten Gott, dessen Gunst er durch die reichen Gaben gewinnen will, selbst die goldenen Gefäße, aus denen gespendet wurde, werden dem Poseidon als *χαριστήρια* in die Fluten geworfen. Herodot VII 167 aber schildert ein spezifisch karthagisches Opfer, das sich außer anderem von den griechischen dadurch unterscheidet, daß Hamilkar *σώματα ὅλα καταγίζει*, während die Griechen die *σφάγια* zerstückelten. Die Stellen können also ebensowenig beweisen wie Max. Tyr. XIV 2 *ἐντεμὼν σφάγια χεάμενος χοὰς ἀνεκαλεῖτο ψυχήν*.

Plut. Ages. 6 hat Agesilaos die Kontingente des Heeres, das er nach Asien führen will, nach Geraistos beordert. Während sie sich versammeln, fährt er selbst mit seinen Freunden nach Aulis und hat dort nachts einen Traum; der Erscheinende sagt ihm, er führe dieselben Völker von der gleichen Stelle gegen denselben Feind wie einst Agamemnon, *εἰκός ἐστι καὶ θῦσαί σε τῇ θεῷ θυσίαν, ἣν ἐκεῖνος ἐνταῦθα θύσας ἐξέπλευσεν*. Er aber verabscheut ein Menschenopfer *καὶ καταστέψας ἔλαφον ἐκέλευσεν κατάρξασθαι τὸν ἑαυτοῦ μάντιν . . . ἀκούσαντες οὖν οἱ βοιωτάρχαι . . . ἔπεμψαν ὑπηρέτας ἀπαγορεύοντες τῷ Ἀγησιλάῳ μὴ θύειν παρὰ τοὺς νόμους καὶ τὰ πάτρια Βοιωτῶν. οἱ δὲ καὶ ταῦτα ἀπήγγειλαν καὶ τὰ μηρία διέρριψαν ἀπὸ τοῦ βωμοῦ*. Agesilaos aber fährt fort *γεγονὼς δύσελπις διὰ τὸν οἰωνόν*, er fürchtet, er werde den Feldzug nicht glücklich zu Ende führen. Die Erzählung von dem gestörten Opfer liegt uns noch zweimal vor, bei Xen. Hell. III 3, 3 und Paus. III 9, 3. Xenophons Bericht lautet: Nachdem Agesilaos die vorschriftsmäßigen Opfer und vor dem Überschreiten der Grenze die *διαβατήρια* vollzogen hatte, schickte er Boten an die Bundesgenossen, wohin eine jede Stadt ihr Kontingent senden solle, *αὐτὸς δὲ ἐβουλήθη ἐλθὼν θῦσαι ἐν Αὐλίδι, ἔνθαπερ*

ὁ Ἀγαμέμνων, ὅτ' εἰς Τροίαν ἔπλει, ἐθύετο. ὡς δὲ ἐκεῖ ἐγένετο, πυθόμενοι οἱ βοιώταρχοι, ὅτι θύοι, πέμψαντες ἱππέας τοῦ τε λοιποῦ εἶπον μὴ θύειν καὶ οἷς ἐνέτυχον ἱεροῖς τεθυμένοις διέρριψαν ἀπὸ τοῦ βωμοῦ. Agesilaos ruft zürnend die Götter zu Zeugen an und fährt nach Geraistos, wo er das Heer zusammenzieht und nach Ephesos übersetzt. Pausanias III 9, 3 erzählt: Ἀγησίλαος δὲ ὡς αὐτῷ . . . τὸ στράτευμα ἤθροιστο καὶ ἅμα αἱ νῆες εὐτρεπεῖς ἦσαν, ἀφίκετο εἰς Αὐλίδα τῇ Ἀρτέμιδι θύσων, wie Agamemnon es getan . . . θύοντος δὲ αὐτοῦ Θηβαῖοι σὺν ὅπλοις ἐπελθόντες τῶν τε ἱερείων καιόμενα ἤδη τὰ μηρία ἀπορρίπτουσιν ἀπὸ τοῦ βωμοῦ καὶ αὐτὸν ἐξελαύνουσιν ἐκ τοῦ ἱεροῦ. Ἀγησίλαον δὲ ἐλύπει μὲν ἡ θυσία μὴ τελεσθεῖσα, διέβαινε δὲ ὅμως ἐς τὴν Ἀσίαν. Xenophon ist ein Zeitgenosse des Agesilaos, lebhaft interessiert für den Feldzug, ein nüchterner Mann, zuverlässig vornehmlich auch in den Dingen, auf die es hier ankommt, in der Beschreibung von Opfern. Agesilaos θύει, bringt also ein gewöhnliches Speiseopfer, von dem er der Göttin auf ihrem Altar die üblichen Stücke verbrennt (vgl. Hell. III 5, 5). Was für ein Tier er geopfert hat, sagt Xenophon nicht, man hat wohl an das gewöhnlichste ἱερεῖον (vgl. Dittenberger Syll.² 629, 14), ein Schaf, zu denken. Auch bei Pausanias finden wir die Ausdrücke θύειν und ἱερεῖα (nicht σφαγιάζεσθαι und σφάγιον, und er wendet die Termini sehr genau an) und die ins Altarfeuer gelegten μηρία; also auch ein gewöhnliches Speiseopfer. Auf die Zahl der Tiere kommt es nicht an, auch nach Xenophons Schilderung könnte man an mehrere denken. Ganz anders bei Plutarch. Agesilaos fährt nach Aulis; warum, wird nicht gesagt, aber man muß doch annehmen, um zu opfern. Dort hat er nachts den Traum, der, wie nicht anders zu verstehen ist und wie er selber versteht (vgl. Plut. Pelop. 21), die Opferung einer Jungfrau fordert. Er ist sogleich entschlossen, ein Ersatzopfer darzubringen, eine Hinde, wie sie Artemis einst für Iphigenie untergeschoben haben sollte, also ein σφάγιον (vgl. Pelop. 21). Das Tier ist auch sofort zur Hand Nun aber die Ausführung:

τὰ μηρία διέρριψαν ἀπὸ τοῦ βωμοῦ. Von Tieren, die für Menschenopfer substituiert sind, werden nicht nur die μηρία, sie werden ganz und gar verbrannt, freilich nicht auf Altären, am wenigsten auf dem auch zu andern Opfern benutzten Altar eines Heiligtums. Aber das Herunterwerfen der der Gottheit geweihten Stücke war einmal Tatsache, und wer romanhaft ausgeschmückte Legenden damit vereinigen wollte, mußte eben in die Brüche geraten. Das Tier wird bekränzt. Soviel wir wissen, geschah das nur bei festlichen Speiseopfern. Aber die Dichter erzählten, daß Jungfrauen, die sich fürs Vaterland opferten, bekränzt zum Tode gingen[1]; gesehen hatte das niemand, höchstens auf Gemälden, und die φαρμακοί, die an den Thargelien zur Sühne hinausgeführt wurden, trugen nur die kathartisch wirkenden Feigenschnüre um den Hals.[2] Und was soll der μάντις? Menschenopfer und die an ihrer Statt dargebrachten Tiere werden grausamen oder zürnenden Gottheiten hingegeben, um sie zu versöhnen, eine Zeichenbeobachtung hat da keinen Sinn, — aber Iphigenie war von Kalchas geopfert worden, und so durfte auch hier der Seher nicht fehlen. Zweifellos richtig ist der Grund, den der Boioter Plutarch für die Verhinderung des Opfers durch die Behörde angibt: Ἀγησίλαος ἐκέλευσε κατάρξασθαι τὸν ἑαυτοῦ μάντιν, οὐχ ὥσπερ εἰώθει τοῦτο ποιεῖν ὁ ὑπὸ τῶν Βοιωτῶν τεταγμένος. Das war in der Tat eine beleidigende Eigenmächtigkeit des Lakedaimoniers und gegen Herkommen und Recht, denn der Fremde durfte ohne Erlaubnis und ohne die Mitwirkung eines dazu bestellten Bürgers in einem Heiligtum eines anderen Landes

[1] Eur. *Iph. Aul.* 1567, *Heraklid.* 528. Anton. Lib. VIII 4.

[2] Sollte Plut. *Pelop.* 22 die von den meisten Codices gegebene Lesart καταστέψαντες richtig sein, und nicht καταστρέψαντες, wie der *Palatinus* hat (vgl. *Herm.* XXV 322), so wäre die Stelle nicht anders zu beurteilen. Aber man fragt sich, wie kommt καταστρέψαντες in die Handschrift (die übrigens öfters die beste Lesart hat)? Nach einem Schreibfehler sieht das nicht aus, aber daß ein Späterer für das ihm in seiner Bedeutung gewiß schon dunkle Wort das geläufige καταστέψαντες schrieb, wäre plausibel.

nicht opfern, das *κατάρχεσθαι* mußte zuerst dieser vornehmen (vgl. Dittenberger Ind. lect. Hal. 1889/90, Stengel Herm. XLIII 456ff.). Ich habe diese einzig mögliche Lesart des Matritensis sogleich in den Text gesetzt, unsere Ausgaben haben sämtlich mit den anderen Codices *ἀπάρξασθαι*. *ἀπάρχεσθαι* bedeutet das Abschneiden und Darbringen der Weihegaben, der *ἀπαρχαί*[1], es kann also erst geschehen, nachdem das Tier geschlachtet ist, und diese Handlung vollzieht niemals ein Seher, sondern der, welcher das Opfer darbringt, der Besitzer des Tieres. Das *κατάρχεσθαι*[2], d. h. das Besprengen des Tieres mit Wasser und das Streuen der *οὐλαί*, nehmen alle Anwesenden vor, der Darbringende nur, wie natürlich, an erster Stelle (Od. *γ* 446), und das ist es, was im fremden Lande der Einheimische tun muß.[3] Darüber hatte sich Agesilaos hinweggesetzt und gehandelt, als sei er Herr von Aulis.[4]

Plut. Arist. 18 schildert das Opfer des Pausanias vor der Schlacht bei Plataiai. Wie wir dort Xenophon gegenüberstellen konnten, so hier Herodot. Bei ihm heißt es IX 61f.: *Λακεδαιμόνιοι καὶ Τεγεῆται . . . ἐσφαγιάζοντο ὡς συμβαλέοντες Μαρδονίῳ . . . καὶ οὐ γάρ σφι ἐγένετο τὰ σφάγια χρηστά, ἔπιπτον δὲ αὐτῶν ἐν τούτῳ τῷ χρόνῳ πολλοί, καὶ πολλῷ πλεῦνες ἐτρωματίζοντο . . . ὥστε πιεζομένων τῶν Σπαρτιητέων καὶ τῶν σφαγίων οὐ γενομένων ἀποβλέψαντα τὸν Παυσανίην πρὸς τὸ Ἥραιον τὸ Πλαταιέων ἐπικαλέσασθαι τὴν θεόν . . . καὶ αὐτίκα μετὰ τὴν εὐχὴν τὴν Παυσανίεω ἐγένετο θυομένοισι τὰ σφάγια χρηστά.* Eine kritische Situation; vor dem günstigen Ausfall der *σφάγια* wagt man nicht anzugreifen, ja man darf sich trotz der Verluste der Feinde nicht einmal erwehren[5]; weit dramatischer aber noch ist die Schilderung bei Plutarch. Er bewundert die Disziplin der ruhig Abwartenden und erwähnt

[1] Od. ξ 428f. Herod IV 61, III 24. Xen. *Cyrup.* VII 1. 1.
[2] Vgl. Plut. *Them.* 13.
[3] Genau also *προκατάρχεσθαι*, wie Thuk. I 25.
[4] Vgl. meine *Griech. Kultusaltt.*[2] 106, 19.
[5] Vgl. Xen. *Hell.* IV 6, 10.

sogar eine Erzählung, nach der Pausanias und die anderen beim Opfer Anwesenden die angreifenden Feinde mit Stöcken und Peitschen zurückgetrieben hätten; er läßt den Seher hastig eine ganze Menge von Tieren schlachten (*ἄλλα τοῦ μάντεως ἐπ' ἄλλοις ἱερεῖα καταβάλλοντος*), er weiß auch, was der Führer der Göttin in angstvollem Gebet zurief. Danach fährt er fort *ταῦτα τοῦ Παυσανίου θεοκλυτοῦντος ἅμα ταῖς εὐχαῖς ἐφάνη τὰ ἱερά, καὶ νίκην ὁ μάντις ἔφραξε.* Auf diese Stelle vornehmlich gründet Szymanski (S. 87) seine Ansicht, daß auch bei den *σφάγια* Eingeweideschau stattfand, denn die römischen Opfer bei der Lustratio des Heeres Plut. Crass. 19 und Caes. 43 (an welcher Stelle übrigens einfach *ἱερεῖα θύειν* steht) kommen nicht als Analoga in Betracht. Er erklärt *ἱερά* seltsamerweise als *exta*, wie bei Eur. El. 826 und Herod. VII 167[1], es heißt natürlich „Zeichen", d. i. günstige Zeichen. Denn *ἱερὰ γίγνεται* oder *ἱερὰ γίγνεται καλά* wird synonym gebraucht, und mit *σφάγια* ist es nicht anders.[2] Was sind das nun aber für *σημεῖα*, die da betrachtet werden? Nach Sz. S. 88f. schließt die Lage, wie sie Plutarch an unserer Stelle schildert, sogar das Verbrennen der Tiere oder der Eingeweide aus, während die einzige Stelle, die uns die Zeichenbeobachtung bei Vollziehung der *σφάγια* beschreibt, Eur. Phoin. 1255ff., nach seiner Meinung (S. 83ff.) nur *φλογωπὰ σήματα* nennt. Plutarch übertreibt eben die Spannung der Situation, wie der Vergleich mit Herodot zeigt, und aus Euripides nur der Flamme entnommene Zeichen herauszuinterpretieren, geht ebenfalls nicht an, denn die Scholiasten mit der Bemerkung abzutun, daß sie auch Falsches bringen (S. 84), ist unmöglich, das Zitat aus Soph. *Μάντεις· τὰς μαλλοδέτας κύστεις* beweist, daß sie recht haben.[3]

[1] Statt der letzten Stelle hätte er besser andere, wie Xen. *Anab.* II 1, 9; *Hell.* III 4, 15; Plut. *Ages.* 9 angeführt.

[2] Herod. IX 61, III 112. Aisch. *Sept.* 379. Xen. *Anab.* IV 3, 19 u. a. m. Auch *φαίνεσθαι* steht öfters dabei, z. B. Arr. *Anab.* III 1, 5. Xen. *Cyrup.* VI 4, 12.

[3] Selbst wenn sich *ἐναντίαν* auf die Beeinträchtigung der Feuerentwickelung durch die Feuchtigkeit beziehen sollte, wie ich *Herm.*

Wir bleiben also leider nach wie vor auf die Euripidesstelle angewiesen, die uns bestätigt, daß bei den σφάγια noch andere Zeichen beobachtet wurden als bei den ἱερά[1], was ja übrigens selbstverständlich ist, da die Beobachtung beider nebeneinander sonst nicht zu erklären wäre. Da aber, wo wir beide zusammen finden, sind die σφάγια nicht einfache Sühnopfer (vgl. Sz. S. 53), sondern man schließt aus ihrem Ausfall ganz besonders auf Gelingen oder Mißlingen des Unternehmens, und macht, wenn es noch angeht, dieses selbst von dem Befund der Zeichen abhängig. Nur wo keine augenblickliche Gefahr droht, genügen auch zu solcher Entscheidung die ἱερά, die man dann aber nicht θύει, sondern θύεται, ein Unterschied im Sprachgebrauch, der Sz. leider entgangen zu sein scheint (s. Herm. XXXI 638f.).

XXXI 479 annahm, so ist damit das durch das Sophokleszitat beglaubigte Zeugnis, man habe das Bersten der die Flüssigkeit enthaltenden Harnblase beobachtet, nicht widerlegt. Sonderbar aber ist die Erklärung des αὐτούς in dem Scholion, das nach Sz. S. 85 mehrere μάντεις voraussetzen würde. Es steht ja deutlich den ἐχθροί und ἐναντίοι gegenüber und bedeutet natürlich den μάντις und die Seinigen.

[1] Sz. S. 89 kommt zu dem umgekehrten Ergebnis.

Zur Geschichte der Chadhirlegende

Von **Israel Friedlaender** in New-York

Die Frage nach Ursprung und Wesen der Chadhirlegende[1], die die Gelehrten so häufig beschäftigt hat, hat verschiedene, zum Teil entgegengesetzte Lösungen gefunden. Während z. B. ein so hervorragender Forscher des Islam wie Sprenger die Gestalt Chadhirs für „eine unbiblische, ja unsemitische Persönlichkeit" erklärt[2], verficht ein so genauer Kenner des Judentums wie Josef Dérenbourg nachdrücklich die Ansicht, daß die Muhammedaner die Chadhirlegende gänzlich von den Juden entlehnt haben.[3] Ethé wiederum ist der Überzeugung, daß „diese mythische Person ganz der muhammedanischen Phantasie angehört"[4], während andere Gelehrte Chadhir mit anderen Sagen- und Kulturkreisen in Verbindung gebracht haben. Diese Lösungsversuche gingen fast sämtlich von der Voraussetzung aus, daß Chadhir sich mit einer bestimmten, aus einem bestimmten Vorstellungskreise entlehnten legendarischen Persönlichkeit deckt. Einen großen Fortschritt diesen Versuchen gegenüber bedeutet der im letzten Jahrgang dieser Zeitschrift, XII S. 234ff. veröffentlichte Aufsatz des durch frühzeitigen Tod der

---

[1] Wenn ich von einer Chadhirlegende oder Chadhirsage spreche, so ist dies cum grano salis zu nehmen, da es sich hierbei vorwiegend um literarische und gelehrte Tradition handelt. Die Sache verhält sich ähnlich, wie beim Alexanderroman, vgl. Nöldeke *Beiträge zum Alexanderroman* S. 10.

[2] *Das Leben und die Lehre des Muhammed* II 466.

[3] *Revue des Études Juives* II 292 Anm. 1: „Les Musulmans ont sans doute emprunté aux Juifs toutes leurs légendes relatives au Khidr." Dérenbourg spricht von der Eliaslegende.

[4] *Sitzungsberichte der philos.-philol. und hist. Klasse der Kgl. bayer. Akademie der Wissenschaften* 1871 S. 349.

Wissenschaft entrissenen Karl Vollers. In dieser Arbeit, in der Vollers zum ersten Male dem gewaltigen unter den Muhammedanern zirkulierenden Legendenstoff über Chadhir gerecht zu werden versucht, ist vor allem der Gesichtspunkt wichtig, daß die Chadhirgestalt sich nicht mit einer bestimmten Person der Sage deckt, sondern das Produkt eines weitgreifenden Synkretismus ist. Die Volksphantasie, die die Volkslegende schafft, ist keine Mathematik, die mit scharf abgegrenzten Einheiten operiert. Die Volksphantasie ist eben phantastisch. Sie verfährt eklektisch und rafft alles, dessen sie habhaft werden kann, zusammen, um es dem Charakterbild ihres Helden einzuverleiben. Die Frage: „Wer ist Chadhir?", die in dieser Form mehrfach gestellt wurde,[1] erhält somit eine veränderte und erweiterte Bedeutung. Sie ist keine einfache Frage mehr, auf die sich leicht im Singular antworten läßt, sondern ein kompliziertes Problem, das man etwa in dieser Weise formulieren kann: Welches sind die mannigfaltigen, oft heterogenen Bestandteile, aus denen sich das Chadhirbild der Sage zusammensetzt? Eine befriedigende und erschöpfende Lösung dieses Problems setzt eine ernste Berücksichtigung sämtlicher Kulturkreise voraus, mit denen der muhammedanische Volksgeist in Berührung gekommen ist — eine ungeheure Aufgabe, die die Kräfte eines Einzelnen übersteigt.

Seit einer Reihe von Jahren habe ich mich mit diesem faszinierenden Problem abgegeben und aus Druckwerken und Handschriften die muhammedanischen Legenden zusammenzutragen und den ihnen zugrundeliegenden Vorstellungen nachzuspüren versucht. Das Problem, das anfangs so einfach schien, nahm immer größere Dimensionen und immer kompliziertere Formen an und griff allmählich auf Gebiete hinüber, von denen ich mir zuerst nichts hatte träumen lassen. Aus Anlaß des Vollersschen Aufsatzes sei es mir gestattet, einige Resultate meiner Untersuchungen hier kurz zusammenzufassen und die

[1] Vgl. Lidzbarski in *Zeitschrift für Assyriologie* VII S. 104 ff. und Dyroff *ibidem* S. 319 ff.

Geschichte der Chadhirlegende, wie sie sich mir aus meinen Forschungen ergeben hat, flüchtig zu skizzieren.

Auf den Ursprung der Chadhirlegende deutet eine von den muhammedanischen Schriftstellern vielfach überlieferte Notiz hin, nach welcher Chadhir, der ein Wesir Dū'l-Qarnein's (des Zweigehörnten, d. h. Alexanders des Großen) war, dadurch ewiges Leben erlangte, daß er den Lebensquell entdeckte und, anstatt seines Meisters, von dessen Wasser trank.[1] Dieser Wink führt uns unmißverständlicherweise auf die berühmte Legende vom Lebensquell, die sich im griechischen Pseudo-Kallisthenes findet.[2] Alexander der Große will seinen Eroberungen die Krone aufsetzen und sich ewiges Leben erwerben. Er begibt sich nach dem Lande der Finsternis, in dem der Lebensquell verborgen liegt. Als einst Alexanders Koch, der in einigen Rezensionen Andreas genannt wird, um Speise für seinen Herrn zuzubereiten, einen gesalzenen Fisch in einer Quelle abspülte, wurde der Fisch lebendig und entschlüpfte seinen Händen. Der Koch, der sofort merkte, daß es der Lebensquell war, trank von dessen Wasser und wurde unsterblich. Als Alexander dies später erfuhr, wurde er von Wut ergriffen und beschloß den verräterischen Koch zu bestrafen. Da er ihn trotz mehrfacher Versuche nicht töten konnte — der Koch war ja inzwischen unsterblich geworden —, ließ er ihn, mit einem Mühlstein beladen, in der See versenken, in der er als Seedämon ein ewiges Dasein fristet.

Es ist klar, daß Chadhir, der als Prophet nicht gut ein Koch Alexanders sein konnte und daher passenderweise in dessen Wesir verwandelt wurde, ursprünglich mit dem Koch Andreas identisch ist, der, anstatt seines Meisters, aus dem Lebensquell trank und sich dadurch ewiges Leben erwarb.

Ein Reflex der Lebensquellsage findet sich, wie Nöldeke zuerst festgestellt hat[3], im Koran, Sure XVIII, 59—63. Die

[1] Ṭabarī *Annales* I 414 und viele andere.

[2] Ed. Carl Müller Buch II Kap. 29—41, im sogenannten Olympiasbrief.

[3] *Beiträge zum Alexanderroman* S. 32 Anm. 4.

Sage erscheint dort in sehr verstümmelter Gestalt, doch lassen sich noch die Grundzüge derselben deutlich erkennen. Infolge eines Mißverständnisses seitens Muhammeds oder seines Gewährsmannes wird Alexander mit Moses verwechselt[1], der in der Koranversion als die Hauptfigur erscheint. Es war daher natürlich, daß der an der genannten Stelle erwähnte Diener des Moses von den Kommentatoren für Josua erklärt wurde. Indessen liegt es auf der Hand, daß dieser Diener, dem im Koran ebenfalls der Fisch auf geheimnisvolle Weise entschlüpft, ursprünglich kein anderer als der Koch Andreas ist. Der Hadith hat noch vielfache Spuren dieses Zusammenhanges bewahrt, der in der auf eine arabische Vorlage zurückgehenden äthiopischen Alexanderversion[2] wie auch gelegentlich sonst in der arabischen Literatur deutlich ausgesprochen wird.

Der Name unseres Sagenhelden dürfte sich ebenfalls aus diesem Zusammenhange erklären. Al-Chadhir (oder al-Chidhr), „der Grüne", ist der Seedämon, in den Alexanders Koch verwandelt wurde.[3] Lange nachdem ich auf diese Erklärung gekommen war, fand ich dieselbe in etwas modifizierter Gestalt in der äthiopischen Alexanderversion ausgesprochen.[4] Doch wie man auch den Namen erklären mag, keinem Zweifel, nach meiner Ansicht, unterliegt es, daß es die Gestalt des Seedämons ist, die der allgemein verbreiteten, bis nach Indien hinreichenden muhammedanischen Vorstellung, nach welcher Chadhir mukallaf fī'l-baḥr, „Vorgesetzter der See" ist, und den unzähligen Legenden, die dieser Vorstellung Ausdruck geben, zugrunde liegt.

[1] Ebenda. [2] Vgl. unten Anm. 4.

[3] Auf den Zusammenhang mit *Γλαῦκος* komme ich in der unten angekündigten Abhandlung zurück.

[4] *The Life and Exploits of Alexander the Great*, ed. Budge, 1896, II S. 268: Als Chadhir, der hier deutlich die Rolle des Koches Andreas spielt, im Lebensquell gebadet hatte (ich zitiere die englische Übersetzung): „behold, all the flesh of his body had become bluish-green and his garments likewise became bluish-green and by reason of this he was called El-Khiḍr, that is to say, Green."

Indem man die Chadhirlegende mit Pseudo-Kallisthenes in Verbindung bringt, braucht man dabei nicht, wie Vollers meint[1], an direkte Entlehnung aus dem Griechischen zu denken, die in dieser frühen Zeit auffällig wäre. Man muß vielmehr an die Syrer, die mit der Lebensquellsage wie mit dem Pseudo-Kallisthenes überhaupt vertraut waren, als Vermittler denken. Muhammed, der für die asāṭīr al-awwalīn, „die Historien der Alten", mehr Interesse als Verständnis hatte, hat seinen syrischen Gewährsmann schlecht verstanden und noch schlechter wiedergegeben. Die nach Muhammed lebenden Traditionarier hatten jedoch in viel höherem Maße die Gelegenheit und Fähigkeit, diesen Legendenstoff kennen zu lernen. Ich kann diese Fragen hier lediglich andeuten. Dieselben finden eine eingehende Besprechung in meiner demnächst erscheinenden Abhandlung „Die Chadhirlegende und der Alexanderroman", in der ich die Entwickelung der Chadhirlegende im Zusammenhang mit der Lebensquellsage und dem Alexanderroman in den verschiedenen orientalischen Versionen im einzelnen verfolge und auch auf die Berührungen mit dem babylonischen Gilgameschepos und der griechischen Glaukossage eingehe.[2]

Auf den Zusammenhang der Chadhirlegende mit der jüdischen, genauer rabbinischen, Eliassage ist längst von verschiedenen Seiten hingewiesen worden.[3] Dieser Zusammenhang ist so frappant, daß es unbegreiflich erscheint, wie Lidzbarski, dem doch die rabbinische Legende zweifellos bekannt war, ihn mit einigen spöttischen Bemerkungen abweisen konnte.[4] Es ist

---

[1] S. 282.

[2] Über den Zusammenhang Chadhirs mit dem Alexanderroman referierte ich kurz auf dem Orientalistenkongreß in Kopenhagen im August 1908. Über die Beziehungen zum Gilgameschepos sagte ich einiges auf der Jahresversammlung der American Oriental Society in New-York, April 1909.

[3] So z. B. von Geiger *Was hat Muhammed aus dem Judentum aufgenommen* S. 191, Josef Dérenbourg oben S. 92 Anm. 3, Hirschfeld *Beiträge zur Erklärung des Qorans* S. 82 und viele andere.

[4] *Zeitschrift für Assyriologie* VII, 106.

dankenswert und zugleich charakteristisch, daß Vollers, obwohl ihm die jüdischen Eliassagen eingestandenermaßen aus zweiter Hand bekannt waren[1], diese Verwandtschaft wieder erkannte und energisch betonte. Nicht nur lassen sich die einzelnen Chadhiranekdoten aus genau entsprechenden Eliaslegenden ableiten, sondern die Grundvorstellung von Chadhir als einem allgegenwärtigen Ratgeber und Helfer in der Not ist ein genauer Abklatsch der rabbinischen Auffassung. Die muhammedanischen Gelehrten sind sich dieser Identität durchaus bewußt, wenn sie vielfach erklären, daß Chadhir Elias sei. Doch da einerseits das Charakterbild Chadhirs eine Reihe von Zügen aufweist, die einem anderen Vorstellungskreis angehören und da andererseits Elias schon vom Koran her den Muhammedanern als selbständiger Prophet bekannt war, so konnte die Identität der beiden Personen nicht aufrechterhalten werden, und ihr beiderseitiges Verhältnis wurde dadurch zum Ausdruck gebracht, daß Chadhir für einen Genossen des Elias oder für dessen Schüler Elisa erklärt wurde. Die in den muhammedanischen Ländern wohnenden Juden hingegen nahmen diese Identifikation als selbstverständlich hin, und zwar so sehr, daß diejenigen, die mit ihrem jüdischen Namen Elia hießen, sich mit ihrem bürgerlichen Namen Chadhir (genauer Chidhr) nannten.[2] Ja, der von der rabbinischen Tradition mit Elias identifizierte Pinehas wurde von den Juden für Chadhir erklärt.[3] Doch die Ursprünglichkeit der Identität von Chadhir und Elias zeigt sich bereits in der allgemein verbreiteten muhammedanischen Tradition, nach welcher Chadhir, dessen Name natürlich nur ein epitheton ornans ist und als solches aufgefaßt wurde, BLJā bnu Malkān hieß. Für die Konsonantengruppe BLJā wird von den späteren

[1] Der von Vollers S. 271 zitierte Artikel über Elias aus der *Jewish Encyclopedia* V, 122ff. ist nicht, wie er Anm. 1 irrtümlich angibt, von Emil G. Hirsch, sondern von Louis Ginzberg.

[2] Ich gehe auf diesen interessanten Punkt in dem unten angekündigten Artikel ausführlich ein.

[3] *Mas'ūdī, Kitāb at-tanbīh,* ed. de Goeje S. 200. Ich könnte noch eine Reihe weiterer Belege beibringen.

Theologen ausdrücklich die Aussprache Baljā vorgeschrieben. Indessen bieten Ṭabarī[1] und Ibn al-Athīr[2], mit unbedeutender Veränderung der diakritischen Punkte, die Variante JLJā, die offenbar nichts anderes als Ilijā (Elia) ist.[3] Diese Form des Namens ist ungemein bezeichnend. Während Muhammed die Eliaslegende, wie schon die koranische Form Iljās bezeugt, nicht von den Juden, sondern wahrscheinlich von den Syrern entlehnt hat[4], schöpften die nach Muhammed lebenden Überlieferer aus jüdischen Quellen.

Es ist hier nicht der Ort, auf die zahlreichen und ungemein interessanten Wechselbeziehungen zwischen der muhammedanischen Chadhirlegende und der rabbinischen Eliassage einzugehen. Ich behalte mir dies für eine andere Gelegenheit vor[5], bei der ich auch die anderen Gestalten der jüdischen Haggada in Betracht ziehen werde. Hier wollen wir lediglich auf die berühmte Erzählung im Koran Sure XVIII, 64—81, die die muhammedanischen Gelehrten einstimmig auf Chadhir beziehen und die ebenfalls der Widerhall einer jüdischen Eliassage ist, hinweisen. Die letztere wird zuerst von einer rabbinischen Autorität des 11. Jahrhunderts zitiert[6], doch dürfte

---

[1] *Annales* I 415, 2.

[2] *Chronicon* ed. Tornberg I 111.

[3] Die persische Version Ṭabarī's, übersetzt von Zotenberg, I 374, hat ausdrücklich „Élie fils de Melka (sic)". Damīrī, ḥajât al-ḥajawān (sub voce ḥūt Mūsa) hat in einer anderen Genealogie Ilija. In der Alexanderversion Codex British Museum Add. 7366 fol. 39a antwortet Chadhir auf die Frage: Was ist dein Name? ausdrücklich: Elia. Einige Handschriften von al-Kisā'ī's Qiṣaṣ al-anbijā im British Museum haben ausdrücklich „Iljās b. Malkān". Ibn Ḥaǧar (starb 852/1448), zu dessen Zeit die Aussprache Baljā längst feststand, bemerkt in seinem Kommentar zu Buchārī's Ṣaḥīḥ (Kairo 1883f. VI 309) ausdrücklich, daß er in einer Abschrift von Wahb b. Munabbih's Mubtada' die Lesart JLJā (mit zwei Punkten unter dem ersten Buchstaben) statt BLJā gefunden habe.

[4] Vgl. Sprenger *Leben und Lehre des Muhammed* II 335.

[5] In der mit Beginn des nächsten Jahres in Amerika erscheinenden *Jewish Quarterly Review*.

[6] Rabbi Nissim ben Jacob in seinem *Ḥibbūr yāfē* (ed. Warschau 1898) S. 9ff.

sie aus einem viel ältern Midrasch stammen. Was der Koran von Moses und dem ohne Namensnennung erwähnten Diener, „dem wir unsere Barmherzigkeit gegeben und unser Wissen gewährt haben“ (Vers 64), berichtet, wird in der jüdischen Version von Elias und Rabbi Josua ben Levi erzählt. Die Ursprünglichkeit der jüdischen Sage gibt sich nicht nur durch den ganzen Ton derselben kund, sondern wird auch dadurch nahegelegt, daß dieselbe sich vorzüglich in den Rahmen der rabbinischen Eliasvorstellung einfügt und daß Rabbi Josua ben Levi, ein palästinensischer Amora des 3. Jahrhunderts, auch sonst als intimer Genosse des Propheten figuriert.[1] Wir begreifen somit, warum die muhammedanischen Theologen, die die Identität Chadhirs mit Elias schon in dessen Namen ausdrücken, den im Koran rätselhaft auftauchenden Diener, der in der jüdischen Sage als Elias erscheint, mit solcher Einstimmigkeit auf Chadhir beziehen. Die im Koran unmittelbar vorher gehende Erzählung (Sure XVIII, 59—63), die, wie wir oben gesehen haben, aus einem völlig abweichenden Sagenkreise stammt, hat demnach, wie schon Fraenkel[2] und Dyroff[3] dargetan haben, mit dieser Legende nichts zu schaffen.[4] Nach dem Obigen jedoch wird man aber auch den Grund einsehen, warum diese heterogenen Erzählungen zusammengeschweißt und beide auf Chadhir bezogen wurden.

Vollständig unbeachtet sind bisher die christlichen Beziehungen der Chadhirlegende geblieben. Und doch kann man

[1] Gegen Israel Lévi *Revue des Études Juives* VIII, 71, der Entlehnung aus dem Koran annimmt. Nissim sagt in der Vorrede zu seinem Buche ausdrücklich, daß er dasselbe deswegen geschrieben habe, damit man nicht außerjüdische Werke zu lesen brauche. Ich werde die ferneren Gründe für meine Ansicht, die von den meisten jüdischen Gelehrten geteilt wird, anderwärts ausführlicher darlegen.

[2] *Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft* XLV, 326.

[3] *Zeitschrift für Assyriologie* VII, 324.

[4] Dadurch allein ist die Unmöglichkeit der Gleichsetzung Chadhirs mit dem babylonischen Chasisatra (Lidzbarski *ibid.* VII, 109) hinlänglich erwiesen.

nicht nachdrücklich genug auf den Zusammenhang der Chadhirsage wie der muhammedanischen Haggada überhaupt mit der christlichen Überlieferung hinweisen. Vor allem muß man dabei an das orientalische, insbesondere südarabische und abessinische Christentum[1] und das in diesen Kreisen so maßgebende apokryphe und pseudepigraphe Schrifttum denken. Ein merkwürdiges und ungemein frappantes Beispiel dieser Beziehungen ist die Identifikation Chadhirs mit Malkisedek.

Die Gestalt Malkisedeks, der urplötzlich auftaucht, um dem siegreich heimkehrenden Abraham seinen Segen zu erteilen, und dann ebenso plötzlich vom Schauplatz verschwindet, hat sehr früh die religiöse Spekulation von Juden und Christen in Bewegung gesetzt. Das gänzliche Fehlen genealogischer Angaben wurde als Zeichen seines übermenschlichen Ursprungs und Wesens angesehen. Philo identifiziert ihn mit dem Logos[2], während er den vorchristlichen Häretikern als ewige Verkörperung des priesterlichen Ideals gilt[3], und so erscheint er auch im Hebräerbrief VII, 3 als *ἀπάτωρ ἀμήτωρ ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων.* Man weiß aus der Polemik der Kirchenväter, welch weite Verbreitung und Bedeutung dieser Malkisedekkultus in heterodoxen christlichen Kreisen gewann. Das ewige Leben Malkisedeks war ein stehender Glaubensartikel, und noch im 11. Jahrhundert macht der berühmte spanisch-arabische Theologe Ibn Ḥazm[4] die Juden

---

[1] Vgl. Goldziher in *Revue de l'histoire des religions* XLIII (1901) S. 24.

[2] Vgl. M. Friedländer *Der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen*, Göttingen 1901, S. 88.

[3] Eine reichhaltige Zusammenstellung der Daten über Malkisedek findet man bei Epiphanius *Haeresis* LV. Siehe Joh. Henrici Heideggeri *Rāshē Abōth, sive de historia sacra patriarcharum* II (Amsterdam 1671) p. 38ff. und Francisi Fabricii *Tractatus philologico-theologicus de sacerdotio Christi juxta ordinem Melchizedeci*, Leiden 1720 p. 40ff. Derselbe, *Codex pseudoepigraphicus Veteris Testamenti*, Hamburg und Leipzig 1713, I 311ff. II 72ff.

[4] Vgl. mein Buch *The Heterodoxies of the Shiites according to Ibn Ḥazm* (Abdruck aus *Journal of American Oriental Society* Bd. 28 und 29) I 46; II 46.

seiner Zeit, die er höchstwahrscheinlich mit den Christen verwechselt, für dieses Dogma verantwortlich.

Während die einen die Abwesenheit genealogischer Angaben zum Untergrund ihrer religiösen Vorstellungen machten, bemühten sich die anderen, sei es, daß sie der übertriebenen Verehrung Malkisedeks entgegentreten wollten, sei es, daß sie eine so illustre Persönlichkeit nicht bei ihrer obskuren Abstammung belassen konnten, ihn mit anderen biblischen Persönlichkeiten in Verbindung zu bringen. Dieser Tendenz entspringt die weitverbreitete, auch den Kirchenvätern wohlbekannte rabbinische Tradition, nach welcher Malkisedek mit Sem identisch war.[1] Diese Tradition wurde von den orientalischen Christen mit der Modifikation akzeptiert, daß Malkisedek ein Nachkomme Sems war. Verschiedene genealogische Ketten wurden zu diesem Zwecke hergestellt. Nach der einen war er direkt ein Sohn Sems.[2] Nach einer anderen war er ein Sohn Arfachschad's, also ein Enkel Sems.[3] Nach einer anderen weitverbreiteten christlichen Überlieferung, die gegen den Massoratext und in Übereinstimmung mit der Septuaginta nach Arfachschad Keinan einfügt[4],

---

[1] Vgl. B. Beer *Leben Abrahams* (Leipzig 1859), S. 142f., der das gesamte rabbinische Material und teilweise auch die Daten der Kirchenväter zusammenstellt. Siehe auch L. Ginzberg *Die Haggada bei den Kirchenvätern* (Berlin 1900), S. 103ff. Nach Epiphanius stammte diese Identifikation von den Samaritanern, während die Juden Malkisedek für den Sohn einer Hure erklärt haben sollen. Beer *ib.* S. 144 und Ginzberg *ib.* S. 105 glauben, daß Epiphanius einfach eine Verwechslung beging. Es ist jedoch viel wahrscheinlicher, daß die Samaritaner, die anscheinend die Urheber der von Epiphanius (und anderen) zitierten Ansicht waren, nach welcher Salem im Gebiete Sichems lag, — während die rabbinische Tradition es gewöhnlich mit Jerusalem identifizierte —, Wert darauf legten, Malkisedek, „den König von Salem", mit dem frommen Sem zu identifizieren. Die andere von Epiphanius zitierte Ansicht der Juden ist wohl eine in polemischer Stimmung getane Äußerung.

[2] Im *äthiopischen Buch von Adam und Eva,* englisch übersetzt von Malan, London 1882, S. 149. 160. Abulfarağ (Barhebraeus) *Ta'rīḫ muḫtaṣar ad-duwal* ed. Ṣalḥānī S. 16. Vgl. unten S. 104 Anm. 2.

[3] *Book of Adam and Eve* S. 160.

[4] *Genesis* XI, 12, 13 (vgl. die Fußnote in Kittels Ausgabe).

war Malkisedek der jüngste Sohn des letzteren[1], somit Sems Urenkel. Nach der dem heiligen Ephraëm zugeschriebenen „Schatzhöhle“[2] war Malkisedek ein Sohn des Mālak oder Mālach[3], der ein Bruder des Schālach[4] und Sohn des Arfachschad war[5], also ebenfalls Sems Urenkel. Diese Tradition stimmt mit der Angabe des (Pseudo)-Athanasius[6] überein, nach welcher der Vater Malkisedeks (sowie auch ein Bruder des letzteren) Melchi[7] hieß. Viel verbreiteter ist jedoch eine andere Genealogie, die Malkisedek in der Reihe der Geschlechter noch tiefer herabdrückt und ihn zum Sohne des Peleg macht.[8] Die genealogische Kette stellt sich somit, den arabischen Namensformen gemäß, folgendermaßen dar: Malkisedek[9], Fālig[10], ʿĀbir, Schāliḥ, Arfaḫschad, Sām. Diese Genealogie war noch im 11. Jahrhundert dem in Spanien lebenden Ibn Ḥazm bekannt.[11]

---

[1] *Book of Adam and Eve* S. 149. 160.

[2] Ed. Bezold S. 112. 116. 117. 120. Eine anderweitig von Ephraëm überlieferte Tradition setzt die Identität Malkisedeks mit Sem selber voraus, vgl. Ginzberg *Die Haggada bei den Kirchenvätern* S. 118.

[3] Im syrischen wie im arabischen Text der „Schatzhöhle“ sowohl mit kāf wie mit ḥeth (arabisch mit scharfem ḫā) geschrieben. Eine Variante (Text S. 116 Anm. e, vgl. Übersetzung S. 76 Anm. 103) hat Lāmek statt Mālek. Siehe unten S. 104.

[4] Anscheinend wegen des ähnlichen Klanges in Verbindung gebracht.

[5] Seine Mutter heißt in der „Schatzhöhle“ Jozedek. In den anderen Quellen erscheint sie als Salaa, Salaad, Salathiel.

[6] Migne *Patrologia Graeca* Bd. XXVIII, S. 526.

[7] Als Variante *ib.* Anm. 15 wird *Μελχήλ* und *Μελχιήλ* (wohl = hebräisch Malkiel) angegeben.

[8] Eutychius *Annales* (arabisch) Leiden 1654—56, S. 42; *Heidegger* II 42, Fabricius *de Sacerdotio Christi*, S. 53.

[9] Als arabische Formen erscheinen Malkiṣīdeḳ (Ibn Ḥazm, oben S. 100 Anm. 4), Malkīzedīq (Schatzhöhle), Malschīsādāḳ (Eutychius, vorhergehende Anmerkung) und Malkīzadāq (Schahrastānī, ed. Cureton I 173). Vgl. über diese Transskription von *χ* im Arabischen ZDMG 58, 778.

[10] Auch Fāliq (Eutychius, vgl. Anm. 8), ebenso im Äthiopischen (vgl. Schatzhöhle, Übersetzung, S. 76, Anm. 103). Diese Form geht ohne Zweifel auf die griechische Variante *φαλεκ* (statt *φαλεγ*) zurück.

[11] *Heterodoxies of the Shiites* II 46. Die daselbst Anm. 5 verzeichnete Variante Māliḥ statt Schāliḥ mag vielleicht auf die Schatzhöhle zurückgehen.

Unter den zahlreichen Genealogien, die die Abstammung Chadhirs zu illustrieren versuchen, ist die am häufigsten und, je unverstandener, desto zäher überlieferte diejenige, die Chadhir für Baljā, den Sohn des Malkān, Fāliġ, ʿĀbir, Schāliḥ, Arfaḥschaḏ, Sām erklärt.[1] Es springt in die Augen, daß die beiden Genealogien identisch sind und daß Malkān und Malkisedek eine und dieselbe Person darstellen. Wir sahen oben, daß Blja ein alter Schreibfehler für Īlija (Elias) ist. Die Identifikation Chadhirs mit Elias einerseits und mit Malkisedek andererseits wird dadurch ausgeglichen, daß Elias als Sohn des Malkisedek aufgefaßt wird.[2] Was die Form Malkān[3] betrifft, die sich auch in der Form Malkā[4] und Mālik oder Mālak[5] findet, so ist dieselbe entweder ein Reflex der bei Athanasius und in der Schatzhöhle überlieferten Form Melchi resp. Mālak (oder Mālach), die als Name seines Vaters erscheint, oder aber eine Abkürzung von Malkisedek, dessen zweiter Bestandteil anscheinend für den Namen seiner Mutter verwendet wurde.[6] Höchst merkwürdig und für den Einfluß dieser christlichen

---

[1] Ibn Quteiba *Kitāb al-maʿārif* 21, Masʿūdī *Murūǧ aḏ-ḏahab ed. Barbier de Meynard* I, 92 (nach III, 144 dagegen war Malkān ein Bruder des Fâliġ und Sohn des ʿĀbir, ebenso in der persischen Version des Ṭabarī, übersetzt von Zotenberg I 374), *Ṭabarī* I 415, *Beiḍāwī* I 568, Nawawī *Tahḏīb* 228 und viele andere. Vgl. auch Vollers a. a. O. S. 254. 258. Damīrī *Ḥajāt al-ḥajawān* (sub voce ḥūt Mūsa) führt diese Genealogie auf Wahb b. Munabbih zurück.

[2] Es ist jedoch bezeichnend, daß eine aus dem Jahre 617/1220 stammende Handschrift von Kisāʾī's Qiṣaṣ al-anbijā (*British Museum* Or. 3054 fol. 154b) im Namen Kaʿb's überliefert: „Was diesen al-Chadhir betrifft, so ist sein Name Malkān b. Fâliġ etc." Eine spätere Hand setzt vor Malkān „Ibn" ein. Eine andere Kisāʾīhandschrift (Add. 23, 299 fol. 132a) hat bloß Ibn Malkān, während wiederum andere Exemplare (s. oben S. 98 Anm. 3) Iljās b. Malkān haben.

[3] Ibn Ḥaǧar *Iṣāba* I 883 überliefert daneben die Form Kalmān. Auch andere wahrscheinlich verstümmelte Formen werden gelegentlich in der theologischen Literatur angeführt.

[4] *Persische Version des Tabarī,* übersetzt von Zotenberg I 374 (oben S. 98 Anm. 3).

[5] *Tāǧ al-ʿArūs* III 187 zweimal.

[6] Siehe oben S. 102 Anm. 5.

Haggada äußerst bezeichnend ist die Tatsache, daß Mas'ūdī[1], der von Lemech (LMK), dem Sohne Sems[2], dasselbe berichtet, was in allen anderen Quellen von Malkisedek (oder Malkān) erzählt wird, dieselbe Verwechslung begeht, die wir oben in einer Variante der syrischen Schatzhöhle gefunden haben.[3]

Durch die Identifikation Chadhirs mit Malkisedek werden uns sofort eine Reihe von Chadhirlegenden klar, die sonst beziehungslos und rätselhaft erscheinen. Vor allem begreifen wir es, daß die berühmte, im ganzen christlichen Orient verbreitete Sage von der Schatzhöhle, in der Adams Leiche von Malkisedek, der hierfür ewiges Leben erhielt, bestattet wurde[4], von den Muhammedanern auf Chadhir übertragen wird[5]. Ein Widerhall dieser Legende ist der Bericht des arabischen Reisenden Ibn Batuta (starb 1377), nach welchem im Gebirge Serendīb auf der Insel Ceylon, wohin, nach einer weitverbreiteten Über-

---

[1] *Murūǧ ad-ḏahab* I 80.

[2] Vgl. oben S. 101 Anm. 2.

[3] Oben S. 102 Anm. 3. Daß diese Variante nicht zufällig ist, kann man daraus ersehen, daß eine Handschrift von Ibn Hischāms Kitāb attīǧān (Lidzbarski *de propheticis, quae dicuntur, legendis arabicis*, S. 8 Anm. 1) ebenfalls Mālak für Lāmak liest.

[4] Die oben mehrfach zitierte, von Bezold herausgegebene *Schatzhöhle* handelt von dieser Sage (daraus im Bienenbuch des syrischen Bischofs Schelomon [13. Jahrhundert], ed. Budge, Oxford 1886, Kap. 21); *Book of Adam und Eve* übersetzt von Malan, S. 149 ff.; bei den arabisch schreibenden christlichen Autoren, wie Eutychius *Annales* S. 49 und Barhebraeus *Ta'rīch* S. 16 und anderen. Ebenso bei Ibn Quteiba *Kitāb al-ma'ārif*, S. 10, bei Mas'ūdī (oben Anm. 1), der diese Legende von Lemech erzählt, und ganz kurz bei Ṯa'labī, *'Arā'is* (im Abschnitt über den Tod Adams). Die Belege lassen sich bedeutend vermehren. Bei den christlichen Autoren tritt die Tendenz klar hervor, indem die Begräbnisstätte Adams mit Golgotha identifiziert wird.

[5] *Abū Ḥātim as-Siǧistānī* (ed. Goldziher, Abhandlungen zur arabischen Philologie II Text S. 1) im Namen des Ibn Isḥāq (starb 150h). Ibn Ḥaǧar *Iṣāba* I 887 f. zitiert die Sage aus Ibn Isḥāq's Kitāb al-Mubtada. Die Sage dürfte an die Muhammedaner auf dem Wege über Südarabien (s. oben S. 100 Anm. 1) gelangt sein. Vollers in dieser Zeitschrift XII, S. 251 zitiert gelegentlich die Legende aus Ibn Ḥaǧar, kennt aber deren Bedeutung und Beziehung nicht.

lieferung[1], Adam nach dem Sündenfall vertrieben wurde, die „Höhle al-Chadhirs" sich in der Nähe der „Höhle Sems" befindet.[2]

Vielleicht hängt es mit dieser Legende, in der Malkisedek als fünfzehnjähriger Jüngling erscheint, zusammen, wenn Chadhir mehrfach als Jüngling (arabisch fata[n]) beschrieben wird.[3]

Nach einer Überlieferung, die durchaus altertümlich aussieht und die Fabricius[4] im Namen des Abulfarağ Barhebraeus[5] zitiert, war Malkisedek ein Nachkomme Sems, der in Chaldaea geboren war, aber infolge des Götzendienstes der Einwohner nach Palästina auswanderte. Diese Überlieferung liegt der sonst unverständlichen Angabe zugrunde, daß Chadhir „der Nachkomme eines Mannes war, der an Ibrāhīm, den Freund des Allbarmherzigen, glaubte und mit ihm aus dem Lande Babel auswanderte."[6]

Die Verbindung mit Abraham hatte ferner die Nachwirkung, daß Dū'l-Qarnein, der ursprünglich ohne Zweifel Alexander

---

[1] Vgl. Grünbaum *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde* S. 65.

[2] Ibn Batuta *Voyages* ed. Defrémery und Sanguinetti IV 179. 181.

[3] So z. B. in der arabischen Alexanderversion Codex British Museum Add. 7366. In einer von Weil, Biblische Legenden der Muselmänner (Frankfurt a. M. 1845) S. 177 zitierten Sage wird Chadhir als ein Mann geschildert, „der blühend und kräftig wie ein siebzehnjähriger Jüngling aussah". Anderswo erscheint Chadhir, wohl unter dem Einfluß der Eliasvorstellung, als Greis. Vgl. Ibn Ḥağar I 891 Z. 12: „Manche betrachten ihn als Greis, andere als reifen Mann, wieder andere als Jüngling."

[4] *De sacerdotio Christi* (vgl. oben S. 100 Anm. 3) S. 53.

[5] Fabricius zitiert *Dynast.* I p. 15. Anscheinend meint er die Pococke'sche Ausgabe der *Historia Dynastiarum*, Oxford 1663. Doch wird dort zwar von Malkisedek gesprochen, allein die obige Angabe findet sich weder dort noch, soweit ich urteilen kann, irgendwo anders in dem Buche.

[6] *Ṭabarī* I 414 und sonst sehr häufig zitiert. Freilich ist es nicht ausgeschlossen, daß die Genealogie Chadhirs in irgend welcher Weise auf Lot zurückgeführt wird. So heißt es von Schu'eib (Jethro) *Ṭabarī* I 365: „Er war der Nachkomme eines Mannes, der an Ibrāhīm glaubte, ihm in seiner Religion folgte und mit ihm zusammen nach Scha'm (Syrien oder Palästina) auswanderte". [*Korrekturnachtrag.* Die letztere Vermutung ist richtig. Ibn Quteiba, Kitāb al-ma'ārif S. 21 erklärt ähnlich von

den Großen bezeichnete[1] und der durch die Vermittelung des Pseudo-Kallisthenes zu Chadhir in Beziehung gesetzt worden war[2], in zwei Personen zerlegt wird, und der „ältere Dū'l-Qarnein" mit Abimelech identifiziert wird, der „mit Abraham „in Bi'r as-Sab' (Beerseba) ein Bündnis schloß."[3]

Schließlich darf man vielleicht die von den Kirchenvätern überlieferte Vorstellung, nach welcher Malkisedek ein Engel war[4], als die Quelle der Anschauung betrachten, die Chadhir für einen Engel erklärt.[5]

Und so wird derjenige, der mit der christlich-orientalischen Sage besser vertraut ist, ohne Zweifel imstande sein, eine Fülle neuer Beziehungen zwischen Chadhir und Malkisedek aufzuzeigen.[6]

Es würde uns zu weit führen, wollten wir auf die zahlreichen anderen Genealogien und Überlieferungen, die neue

Schu'eib, Bileam und Hiob, die sämtlich zu Lot in Beziehung gesetzt werden, daß „sie die Nachkommen von Leuten waren, die an Ibrāhīm glaubten am Tage, da er ins Feuer geworfen wurde, und mit ihm zusammen nach Scha'm auswanderten" (im Namen Wahb's). Von Lot selber erzählt Ṯa'labī (Kairo 1314h) S. 58, ebenfalls nach Wahb, „daß er zusammen mit seinem Onkel Ibrāhīm aus dem Lande Babel fortzog, indem er an ihn glaubte, ihm in seiner Religion folgte und mit ihm zusammen nach Scha'm auswanderte". Chadhir wird als ein Neffe Abraham's bezeichnet (d'Herbelot *Bibliotheca Orientalis* s. v. Khedher, aus dem Ta'rīḫ al-muntaḫab), ja, mit Lot selber identifiziert (Ṭabarī, persische Version übersetzt von Zotenberg I 373).]

[1] Vgl. Nöldeke *Beiträge zum Alexanderroman* S. 32.

[2] Siehe oben S. 94ff.

[3] *Ṭabari ibidem* und sonst häufig.

[4] Vgl. Heidegger *de historia sacra patriarcharum* II 42, Fabricius *de sacerdotio Christi* p. 59.

[5] Dijārbekrī (st. 1584) *Ta'rīḫ al-ḫamīs* I 107 Z. 6: „Die seltsamste Ansicht ist die, daß er zu den Engeln gehört". Vgl. *Ibn Ḥaǧar* 903, wo Chadhir als einer der vier Erzengel erscheint. Freilich wird auch Elias gelegentlich für einen Engel erklärt.

[6] Es wäre interessant die Quelle der von Suheilī (st. 581h) überlieferten Erzählung (zitiert von Damīrī, ib. und Ibn Ḥaǧar I 891f.) aufzudecken, nach welcher Chadhir's Vater ein König und seine Mutter eine Perserin namens Alhā (oder Ilhā) war. Er sei in einer Höhle (Ibn Ḥaǧar:

Identifikationen nahelegen, des näheren eingehen. Auf einiges werden wir im Zusammenhang mit der Eliaslegende zurückkommen müssen. Hier wollen wir lediglich die Resultate ganz kurz andeuten.

Die Chadhirlegende hängt ohne Zweifel mit dem messianischen Vorstellungskreis zusammen. Daher heißt Chadhir Chadhrūn[1], d. h. Hezron, der Sohn des Perez (Ruth 4, 18), der ein Sohn Judas war (Genesis 38, 29)[2], von dem, einer uralten Vorstellung gemäß, der Messias abstammt.[3] Andererseits wird Chadhir mit dem in der rabbinischen Tradition so wichtigen zweiten Messias, dem „Messias, Sohn Josefs" identifiziert.[4]

---

in einer Wüste) geboren und von einem Schafe aufgezogen worden. Sein Vater machte ihn später, ohne ihn zu kennen, zu seinem Sekretär, um für ihn die dem Abraham offenbarten Schriften abzuschreiben. Chadhir wäre später entflohen und durch einen Trunk aus dem Lebensquell unsterblich geworden. Hier scheinen allerlei Reminiszenzen vorzuliegen.

[1] Abū Ḥātim as-Siǧistānī (s. oben S. 104 Anm. 5) Text S. 1, zitiert von *Ibn Ḥaǧar* I 883, Z. 11, 888 Z. 4, und auch sonst oft erwähnt. Der Name wurde natürlich durch die Lautähnlichkeit nahegelegt.

[2] Die Genealogie in Ruth wird im Anschluß an die Sage von Malkisedek und der Schatzhöhle in *Schatzhöhle* ed. Bezold S. 40 und Malan *Book of Adam and Eve* S. 185 angeführt. „Jetzt siehe, das Priestertum und das Königtum wurden den Kindern Israels von Juda abgeleitet" (Schatzhöhle S. 41). In Ibn Hischāms Kitāb at-tīǧān (ed. Lidzbarski, Zeitschrift für Assyriologie VIII 284) nennt sich Chadhir den Sohn des Chadhrūn, des Sohnes 'Umūms (wohl 'Amrams, wie Lidzbarski korrigiert), des Sohnes Jahūdas.

[3] Als das Symbol Judas gilt allgemein (nach *Genesis* 49, 9) der Löwe. Daher wird z. B. der Messias bei den Falaschas, einer jüdischen Sekte in Abessinien, die stark unter dem Einfluß der pseudepigraphen Literatur steht, „Sohn des Löwen" genannt (Halévy *Te'ezāza sanbat*, Paris 1902, S. XXI Anm. 2). Hat die Kunja Chadhirs, die allgemein als Abū'l-'Abbās angegeben wird (vgl. Vollers a. a. O. 254 Anm 3), irgend etwas damit zu tun? 'Abbās im Arabischen ist Name des Löwen. Abū mag ursprünglich Ibn sein: die beiden Worte sehen sich in der arabischen Schrift äußerst ähnlich.

[4] Über diesen Messias vgl. Schürer *Geschichte des jüdischen Volkes* II[4] 625 Anm. 38. Über diese Vorstellung bei den Juden in Arabien s. Beer *Ztschr. der deutschen morgenländ. Gesellschaft* IX, 785 ff.

Daher wird Chadhir, wie dieser[1], der Sohn des ʿĀmīl[2] oder ʿAmā'īl[3] genannt und wird, gleich diesem, vom Antichrist getötet und dann wieder ins Leben gerufen.[4]

Chadhir wird als Sohn des Qābīl (Kain) bezeichnet[5], weil er mit Henoch, dem Sohne Kains (Genesis 4, 17) identifiziert wird[6], der lebendig ins Paradies gelangte und in der jüdischen und in noch viel höherem Maße in der christlichen Haggada eine hervorragende Rolle spielt.

---

[1] Der in der jüdischen Literatur allgemein Menaḥem („der Tröster") ben ʿAmmī'ēl genannt wird.

[2] *Ibn Ḥaǧar* I 883 Z. 4 v. u. im Namen Muḳātils (starb 150h), S. 886 Z. 1 (in einer Tradition Kaʿb's), und bei vielen anderen Schriftstellern.

[3] *Ibn Ḥaǧar* I 883 Z. 5 v. u. im Namen Ibn Quteibas. Masūʿdī Murūǧ I 92 vereinigt die beiden messianischen Vorstellungen, indem er Chadhir als Chadhrūn, Sohn des ʿAmā'īl bezeichnet. Die Genealogie geht sowohl bei Masʿūdī als auch bei Ibn Quteiba auf Esau zurück. An-nfr (Masʿūdī) und an-nūr (Ibn Ḥaǧar) ist natürlich, mit Umstellung der diakritischen Punkte, Eliphaz zu lesen. Diese Ableitung spiegelt sehr alte Vorstellungen wider. S. unten S. 109 — Suheilī (oben S. 106 Anmerk. 6) identifiziert Chadhir mit ʿĀmīl selber.

[4] *Ibn Ḥaǧar* (892 Z. 3, vgl. 887 Z. 6 v. u.) und andere. Auch Elias wird nach einer Tradition, die Acta Sanctorum (Bollandisten) Band V (1868) 22 D zitiert wird, vom Antichrist getötet, richtiger gekreuzigt. Nach der jüdischen Legende wiederum ist es Elias, der den Messias, Sohn Josefs, ins Leben zurückruft. Wahrscheinlich gehört die Identifikation Chadhirs mit Jeremia (Ṭabari I 415 und sonst), der als Vorläufer des Messias galt (Matthäus 16, 14), ebenfalls hierher. — Angesichts dieses unleugbaren Zusammenhanges zwischen der Chadhirsage und dem Messiasglauben war ich seinerzeit geneigt, den Namen Chidhr (der von den arabischen Lexikographen der Form Chadhir gleichgesetzt und manchmal sogar vorgezogen wird), „Grünes", „Gewächs", „Pflanze", mit dem hebräischen Worte Ṣemaḥ zu identifizieren, das in der Bibel (*Jes.* 4, 2; *Jer.* 23, 5; 33, 15; *Zech.* 3, 8) und noch mehr in der nachbiblischen Tradition und Liturgie als Beiname des Messias erscheint. Indessen liegt die Beziehung zu Pseudo-Kallisthenes (oben S. 94) näher.

[5] *Ibn Ḥaǧar* I 883 Z. 8 im Namen des Abū Ḥātim as-Siǧistānī (s. oben S. 104 Anm. 5), S. 888 Z. 4 (hier Kābīl mit Kāf geschrieben).

[6] Dagegen wird Idrīs, der mit Henoch identifiziert wird, in Übereinstimmung mit Genesis 5, 18 als Sohn des Jered bezeichnet, Weil, Biblische Legenden der Muselmänner S. 62. — Buchārī, *Ṣaḥiḥ* ed. Krehl I 335 erwähnt eine Ansicht, nach der Elias und Idrīs identisch sind.

Andererseits wird er der leibhafte Sohn Adams genannt[1], weil er für Seth, den Stammvater der frommen Generationen, der in der jüdischen und christlichen Haggada ebenfalls eine bedeutende Rolle spielt, gehalten wird. Die Vorstellung, die Seth und dessen Kinder, im Gegensatz zu Kain und dessen Nachkommen, zu den alleinigen Empfängern des Adamschen Testamentes macht, ist sehr alt[2] und auch den Muhammedanern wohlbekannt.[3]

Aus Gründen, deren Auseinandersetzung uns hier zu weit führen würde, wird Chadhir mit den Nachkommen Esaus in Verbindung gesetzt.[4]

In dem die südarabische Tradition reflektierenden Kitāb at-tīǧān des Ibn Hischām (starb 834)[5] wird Chadhir fortwährend Mūsa al-Chadhir (Moses-Chadhir oder Moses des Chadhir?) genannt. Indessen ist diese Identifikation nicht sicher, da eine Handschrift dieses Werkes[6] „Mūsa" fast überall ausläßt. Diese Kombination dürfte mit der in der theologischen Literatur häufig erörterten Frage[7] zusammenhängen, ob „der Moses des Chadhir" Moses ben Amram oder ein anderer Moses war.

---

[1] *Ibn Ḥaǧar* I 883 Z. 5 (und andere Schriftsteller) im Namen des Dāraquṭnī (starb 995): „huwa bnu Ādam li-ṣulbihi". Den genauern Isnād ibidem. Dijārbekrī, ta'rīḫ al-ḫamīs I 106 zitiert dieselbe Ansicht (annahu min waladi Ādam) im Namen Kelbī's (st. 763).

[2] Vgl. Ginzberg *the Legends of the Jews* (Philadelphia 1909) I 121. Seth wird in der Haggada ebenfalls als Stammvater des Messias betrachtet. Über die christliche Vorstellung von den Nachkommen Seths, die im Paradiese wohnen, vgl. die äthiopische Alexanderversion (Budge 1896) II 129 und die ausführliche Darlegung von Wesselowsky in seinem Werke über den slavischen Alexanderroman (*Iz istoriji romana i powiesti*, Petersburg) I (1886) p. 280ff.

[3] Ṯa'labī *'Ara'is* im Abschnitt über den Tod Adams.

[4] S. oben S. 108 Anm. 3. Auch Alexander der Große wird, von einem andern Gesichtspunkte aus, mehrfach als Nachkomme Esaus bezeichnet.

[5] Ed. Lidzbarski, *Zeitschrift für Assyriologie* VIII, 263ff.

[6] *Codex British Museum* Or. 2901.

[7] Vgl. *Vollers* in dieser Zeitschrift XII S. 241.

Längst bekannt ist die Identifikation von Chadhir mit dem heiligen Georg. Dieselbe dürfte von den Kreuzzügen her stammen und auf die Kreuzfahrer zurückzuführen sein.[1]

Endlich ist auch, wie bereits Lidzbarski[2] vermutet hat, der „ewige Jude" Ahasver mit unserm Propheten identisch. Der Grundzug Chadhirs in der populären Vorstellung der Muhammedaner, in genauer Übereinstimmung mit der jüdischen Eliaslegende, ist Beweglichkeit und die dadurch ermöglichte Allgegenwart: „der augenblicklich erscheint, wenn man ihn ruft".[3] „Weiter gereist als Chadhir" ist eine arabische Redensart.[4] Ein Mann, der sich fortwährend auf Wanderungen befindet, wird von einem Dichter als „chalīfat al-Chidhr", „Nachfolger des Chidhr" bezeichnet.[5] Das tertium comparationis mit dem ewig wandernden Juden ist ungemein treffend. Diese Identifikation dürfte ebenfalls aus der Periode der Kreuzzüge stammen, in der Orient und Okzident zusammentrafen. Die Kreuzfahrer haben den Namen des Propheten anscheinend in der türkischen Form Chisr oder Chisir übernommen und dieselbe dann mit dem ihnen aus der Bibel bekannten Namen Ahasver kombiniert.

---

[1] Vgl. über diese Gleichstellung ausführlich Clermont-Ganneau *Horus et Saint Georges d'après un bas-relief inédit du Louvre*, Notes d'archéologie orientale et de mythologie sémitique. Extrait de la Revue Archéologique, Paris 1877, p. 9ff. Clermont-Ganneau nimmt jedoch für diese Identifikation ein höheres Alter in Anspruch. — Diese Arbeit des berühmten Semitisten, die in der Literatur über den uns interessierenden Gegenstand leider gänzlich unbeachtet geblieben ist, und die mir erst während der Drucklegung dieses Artikels zu Gesicht kam, handelt hauptsächlich von Chadhir. Sie bietet eine Reihe geistreicher, meistens griechischer Identifikationen, darunter auch die mit Glaukos. Pseudo-Kallisthenes wird nicht in Betracht gezogen.

[2] *Zeitschrift für Assyriologie* VII, 116. Lidzbarski ist sich jedoch über den Zusammenhang nicht klar. Er scheint Ahasver direkt mit Chasisatra zusammenbringen zu wollen.

[3] Ibn Ḥazm *Heterodoxies of the Shiites* I, 46.

[4] Vgl. Vollers in dieser Zeitschrift XII S. 237.

[5] *Ibn Faqih* ed. de Goeje S. 51. Mas'ūdī *Kitāb at-tanbīh* ed. de Goeje S. 7.

II Berichte

Die Berichte erstreben durchaus nicht bibliographische Vollständigkeit und wollen die Bibliographien und Literaturberichte nicht ersetzen, die für verschiedene der in Betracht kommenden Gebiete bestehen. Hauptsächliche Erscheinungen und wesentliche Fortschritte der einzelnen Gebiete sollen kurz nach ihrer Wichtigkeit für religionsgeschichtliche Forschung herausgehoben und beurteilt werden (s. Band VII, S. 4f.). Bei der Fülle des zu bewältigenden Stoffes kann sich der Kreis der Berichte jedesmal erst in etwa vier Jahrgängen schließen. Mit Band XII (1909) beginnt die neue Serie, und es wird nun jedesmal über die Erscheinungen der Zeit seit Abschluß des vorigen Berichts bis zum Abschluß des betr. neuen Berichts referiert.

1 Die religionswissenschaftliche Literatur über China seit 1900

Von **O. Franke** in Berlin

Da ein literarischer Bericht über China an dieser Stelle noch nicht veröffentlicht worden ist, so lag es nahe, mit dem Jahre 1900 zu beginnen. Vollständigkeit wird nicht beansprucht.

Von dem größten und gründlichsten Werke über die Religionen Chinas, das J. J. M. de Groot in Leiden unter dem Titel „The Religious System of China“ i. J. 1892 zu veröffentlichen begonnen hat, sind im XX. Jahrhundert bis jetzt zwei neue Bände erschienen: der vierte 1901 und der fünfte 1907. Sie bilden zusammen das zweite „Buch“ des ganzen Werkes, das sechs „Bücher“ umfassen soll. Während das erste „Buch“ — Bd. I bis III — die Toten-Gebräuche (Disposal of the Dead) behandelte, ist das zweite — Bd. IV und V — der Seele und dem Ahnendienst (The Soul and Ancestral Worship) gewidmet. In engem Anschluß an die einheimische Literatur legt es die Vorstellungen dar, die sich die Chinesen

von dem Wesen der Seele gebildet haben, sowie die verschiedenen Arten, wie dieses Wesen ihrer Ansicht nach sich kundgibt und wie es das Leben des einzelnen sowohl, als auch das der Gesellschaft beeinflußt. Des weiteren werden dann die Gebräuche und Kultushandlungen erörtert, die in diesen Vorstellungen und Ansichten ihren Ursprung haben. So erhält der Inhalt der beiden Bände einen vorwiegend animistischen Charakter: Geister- und Dämonen-Lehre, Zauberei und Fetischismus bilden die Gegenstände der drei Abteilungen, aus denen die beiden Bände sich zusammensetzen. — Eine für das große Publikum bestimmte und naturgemäß sehr knappe Darstellung der chinesischen Religionen mit der üblichen Einteilung in Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus hat De Groot inzwischen in der „Kultur der Gegenwart", Teil I, Abteilung III, 1 (Berlin und Leipzig 1906) S. 162—192: „Die Religionen der Chinesen" gegeben. Auch eine andere wissenschaftlich gehaltene Darstellung des gleichen Gegenstandes hat in diesem Jahrhundert ihre Fortsetzung erhalten: der zweite Teil von Dvořák's Werk „Chinas Religionen" ist i. J. 1903 als XV. Band der „Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte" erschienen, unter dem Titel „Lao-tsï und seine Lehre", nachdem bereits 1895 der erste Teil, „Konfuzius und seine Lehre" als XII. Band der gleichen Sammlung veröffentlicht war. Der Verfasser stellt sich auf die Seite derer, die Lao tsĕ's Lehre für rein-chinesisch und frei von allen fremden Einflüssen ansehen. Dagegen hält er das Tao-tê king, das kanonische Werk des Taoismus, das dem Lao tsĕ zugeschrieben wird, nicht für „einen zusammenhängenden Text"; wenn er damit einen nicht vollständigen Text meint, so wird er bei den Sinologen auf keinen Widerspruch stoßen. Die Methode, die Dvořák bei seiner Behandlung des Konfuzianismus angewandt hat, d. h. unter Vermeidung jeder eigenen Kritik oder Auslegung das System des Konfuzius „vom chinesischen Standpunkt" aus darzustellen (dieser Standpunkt ist übrigens durchaus kein einheitlicher, wie der Verfasser zu

glauben scheint), war in dem zweiten Teile nach Lage der Sache nicht aufrecht zu erhalten: bei Lao tsĕ ist ohne eigene Interpretation nicht auszukommen, und zwar hat bisher noch jeder der zahllosen Erklärer eine andere als seine Vorgänger gehabt. Daß Dvořák nicht auch, wie er gern gewünscht hätte, eine vollständige Übersetzung des Tao-tê king beigefügt hat, dürfte bei aller Hochschätzung seines Scharfsinnes nicht zu beklagen sein: wir haben übergenug der Übersetzungen des Tao-tê king! Wenn übrigens Dvořák meint, die Gabelentz'sche Umschreibung chinesischer Worte empfehle sich durch Einfachheit und Klarheit, so wird ihm heute schwerlich noch ein Sinologe zustimmen. Mehr in das Gebiet der Religionsgeschichte als der Philosophie scheint — trotz seines Titels — Léon Wieger's Werk „Textes philosophiques" (Ho-kien fu 1906), der jüngste Teil seiner Sammlung „Rudiments", zu gehören, von dem vor kurzem (1908) der zweite Teil erschienen ist. Das Werk ist in Berlin leider nicht zu erlangen. Eine Inhaltsangabe des ersten Teils gibt Chavannes in der T'oung Pao Ser. II Bd. VII S. 533f. Danach behandelt der Verfasser — in ausgewählten chinesischen Texten — die religiösen Vorstellungen des alten China von den ältesten Zeiten bis zum Ende der Ch'un-ts'iu-Periode (481 v. Chr.), Lao tsĕ und die bedeutendsten taoistischen Philosophen, Konfuzius und seine Schüler, heterodoxe Denker und den Vater der Orthodoxie, Chu Hi (1130—1200). — Dasselbe große Gebiet, die Religion Chinas, ist von E. H. Parker bearbeitet worden in seinem Werke „China and Religion" (London 1905). Von den zwölf Kapiteln sind aber nur vier den eigentlichen chinesischen Religionen gewidmet, das erste davon der sogenannten primitiven Religion Chinas (Parker versteht darunter die Lehre vom Yin und Yang, den die Welt durchdringenden dualistischen Kräften, und was damit zusammenhängt), die drei anderen den Systemen des Taoismus, Konfuzianismus und Buddhismus. Die übrigen acht Kapitel behandeln Feuerverehrung (aus Persien durch die Türkvölker nach China übertragen), manichäischen

Kult, Nestorianertum, Islām, Judentum, Christentum in römisch-katholischer, protestantischer und griechischer Form, sowie die Shinto-Lehre. Ungleich Dvořák hat Parker es sich nicht nehmen lassen, seinem Werke eine Übersetzung des Tao-tê king anzufügen. Die Methode des Verfassers, in seinen Schriften keine Quellenangabe zu machen und fremde Namen nach Möglichkeit zu vermeiden, drückt auch diesem Buche seinen besonderen Charakter auf. Parker stellt sich damit außerhalb der Wissenschaft, wird aber deshalb doch nicht „populär" im guten Sinne, da ihm das darstellende Talent hierfür abgeht. Überdies wird jeder, der den reichen Inhalt von „China and Religion" als Quellenmaterial benutzen will, die Angaben darin sorgfältig nachprüfen müssen. (Vergl. die ausführliche Besprechung von Pelliot im Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient Bd. VI, S. 404ff.) Ein großes Verdienst kommt indessen Parker's Werk unbestreitbar zu: es hat die Duldsamkeit (vielleicht auch Gleichgültigkeit) der Chinesen gegenüber allen Religionen aufs neue in helles Licht gerückt und bildet so unausgesprochenermaßen eine Entgegnung auf das zweibändige Werk von De Groot, Sectarianism and Religious Persecution in China (Amsterdam 1903 und 1904), in dem der holländische Sinologe in geradezu leidenschaftlicher Weise den chinesischen Staat, im Gegensatz zu allen bisherigen Annahmen, als den unduldsamsten und verfolgungsüchtigsten der ganzen Welt brandmarkt. Das Werk ist eine bedeutende Erweiterung der beiden Abhandlungen: „Heerscht er in China Godsdienstvrijheid?" in der Zeitschrift „Onze Eeuw" (I. Jahrgang 1901, S. 268—296 und 550—588) und „Is there Religious Liberty in China?" in den „Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen" (Jahrgang V, 1902, Ostasiat. Studien S. 103—151). Bei der ausgesprochenen Tendenz von „Sectarianism usw." kann es nicht wundernehmen, daß das Werk starken Widerspruch in sinologischen Kreisen hervorgerufen hat; selbst christlichen Missionaren, zu deren Verteidigung es geschrieben ist, geht es

vielfach zu weit. De Groot übersieht bei seinen Darlegungen und Schlußfolgerungen zwei wichtige Dinge: einmal die unsittlichen und daher staats- und gesellschafts-gefährlichen Momente (von politischen Umtrieben ganz abgesehen), die sich zeitweilig in dem buddhistischen wie in dem taoistischen Klerus in China entwickelt hatten; und dann die daraus für den konfuzianischen Staat hervorgehende Notwendigkeit, sich dieser Momente zu erwehren. Wenn sich der Konfuzianismus, der nicht bloß ein religiöses, sondern vor allem ein politisches und soziales System und in China gleichbedeutend mit der staatlichen Ordnung ist, nicht selbst aufgeben wollte, so mußte er seine Feinde innerhalb wie außerhalb der Klöster unschädlich machen, selbst wenn man ihn deshalb der Unduldsamkeit beschuldigte. Was der chinesische Staat hierbei aber etwa an Übertreibung gesündigt hat, reicht schwerlich an das heran, was Christentum und Mohammedanismus geleistet haben. Eigentlichen religiösen Fanatismus, d. h. blind wütenden Haß gegen eine fremde Religion als abstrakte Lehre ohne Rücksicht auf ihre politischen oder sozialen Einflüsse hat man in China nicht gekannt. Von diesem Standpunkte aus ist auch De Groot's Aufsatz „Wu Tsung's Persecution of Buddhism" in Bd. VII (1904) dieses Archivs S. 157—168 zu beurteilen. Die vom Kaiser Wu Tsung von der T'ang-Dynastie (840—846) i. J. 844 über den Buddhismus verhängte Verfolgung ist eine der schwersten, die die indische Lehre in China erduldet hat. Inwieweit sie aber etwa von den Mönchen selbst verschuldet war, und ob sie überhaupt in dem Maße dem Konfuzianismus zur Last zu legen ist, wie De Groot dies tut, würde erst noch durch eine zusammenhängende geschichtliche Untersuchung festzustellen sein. Der Verfasser selbst weist darauf hin, daß sie die Folge eines Sieges über die Uiguren in Turkistān war und mit der Ausrottung des Manichäismus begann, der in den uigurischen Gebieten herrschte. Ausgedehnt auf den Buddhismus wurde sie dann infolge taoistischer Einflüsse und aus wirtschaftlichen wie ethischen Rücksichten.

Nach einer ähnlichen Methode wie das Werk von Dvořák ist die ausgezeichnete Abhandlung von W. Grube, Die Religion der alten Chinesen, in dem „Religionsgeschichtlichen Lesebuch“ von A. Bertholet (Tübingen 1908) verfaßt. Grube kleidet seine Darstellung in einzelne charakterisierende Sätze und belegt diese dann mit ausführlichen Nachweisen aus der einheimischen klassischen Literatur, vornehmlich dem Shu-king, Shi-king, Li-ki, Lun-yü und Mêng tsĕ. Der Verfasser behandelt, wie der Titel andeutet, nur die alte Staats- oder Reichs-Religion, d. h. die amtliche Form des religiösen Kultus, die, allerdings zum großen Teil nur noch als hohle Form, auch heute noch in China besteht und Religion und Staatsordnung zugleich ist. Wenn man diesen Kultus für gewöhnlich als Konfuzianismus bezeichnet, so ist die Benennung, genau genommen, falsch: er bestand in seinen Grundgedanken schon Jahrtausende vor Konfuzius und ist von ihm lediglich — nicht etwa kodifiziert, denn auch das war er schon vorher — sondern in ein ausgeprägteres System gebracht und nach gewissen Tendenzen zugeschnitten worden. Das eigentliche konfuzianische System — das übrigens auch erst nach Konfuzius ausgestaltet worden ist —, sowie die andern Religions- oder Kultus-Systeme finden natürlich in der Grubeschen Schrift teils nur eine kurze (im IV. Teil und im Anhang), teils gar keine Berücksichtigung. Die Abhandlung selbst zerfällt in vier Teile: die Naturverehrung, die Ahnenverehrung, der Kultus und die konfuzianische Moral. Im Anhang werden Auszüge aus dem Tao-tê king in systematischer Anordnung gegeben. — Mehr dem Parkerschen Werke vergleichbar, aber sehr viel kürzer ist Herbert A. Giles' kleines Buch „Religions of Ancient China“ (London 1905), das der volkstümlichen Sammlung: „Religions: Ancient and Modern“ angehört. Der Verfasser teilt seinen Stoff in fünf Teile: der alte Glaube (d. h. der vorkonfuzianische Kultus), Konfuzianismus, Taoismus, Materialismus und Buddhismus nebst anderen fremden Religionen (Mazdeismus, Islām, Nestorianertum, Manichäismus und

Christentum). Die Einteilung hat etwas Unlogisches, denn ein guter Teil Materialismus ist sowohl im konfuzianischen System enthalten wie in den Lehren der zahlreichen heterodoxen Philosophen, die von den Konfuzianern als Irrlehrer verachtet werden. Giles beginnt denn auch seinen Materialismus mit dem Konfuzianer Yang Hiung (um Christi Geburt) und dem Häretiker Wang Ch'ung (1. Jahrhundert n. Chr.), um ihn mit dem Vater der neueren Orthodoxie, Chu Hi, zu beschließen. — Genannt werden muß hier noch ein Werk, das zwar denselben Stoff behandelt, wie die bisher erwähnten Schriften, aber durchaus von ihnen getrennt zu halten ist: Ferdinand Heigl, Die Religion und Kultur Chinas (Berlin 1900). Es gehört zu der „populären" Literatur über China, die in Deutschland während und infolge der „Boxer"-Unruhen den Büchermarkt überschwemmt hat, und von der man im allgemeinen nur wünschen kann, daß sie möglichst bald im Dunkel der Vergessenheit verschwinden möge. Das Buch von Heigl ist eine Kompilation, die aus anderen europäischen Büchern mit viel Fleiß, aber wenig Urteil zusammengeschrieben ist, voll von Oberflächlichkeiten, Mißverständnissen und Unrichtigkeiten. Es behandelt mehr Gegenstände, als sein Titel erwarten läßt: außer der „Religion und Kultur" werden auch die Geschichte, die Verfassung und Verwaltung, Sprache und Literatur (wohl der wunderlichste Abschnitt von allen), Anekdoten und Sprichwörter herangezogen. Man sieht, an Mut fehlt es dem Verfasser nicht, und er mag sich darauf berufen, daß viele seiner Gewährsmänner, von denen er abgeschrieben, auch nicht mehr von dem Gegenstande wußten als er selbst.

Wie Grube und Giles für China, so hat Maurice Courant einen kurzen Abriß der verschiedenen Kultussysteme für Korea gegeben in seinem im Musée Guimet gehaltenen und in der Zeitschrift T'oung Pao (Leiden) Ser. II Bd. I, S. 295—326 abgedruckten Vortrage „Sommaire et histoire des cultes coréens". Auch er teilt seinen Stoff, entsprechend den koreanischen mit den chinesischen eng verwandten Verhältnissen, in

vier Teile: Staatsreligion, d. h. Kultus der kaiserlichen Ahnen (angeblich schon einheimisch vor dem Eindringen des chinesischen Einflusses) und der Naturkräfte (Himmel, Erde, Wind, Wolken, Berge, Flüsse u. a.), privater Ahnenkultus, alte religiöse Gebräuche (dahin gehört z. B. der nicht amtliche Kultus des Himmels, der in Korea ursprünglich nicht dem Fürsten allein vorbehalten war), und Buddhismus (seit dem 4. Jahrhundert in Korea eingeführt). — Von sonstigen Abhandlungen über Kultformen ehemaliger chinesischer Tributstaaten seien noch genannt: Louis Finot, La Religion des Chams im Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient (Hanoi) Bd. I (1901) S. 12—33. Die Chams waren ein Volk malaiischen Ursprungs, das, wohl vom 2. Jahrhundert n. Chr. an, das heutige Königreich Annam bewohnte und dem indischen Kulturkreise angehörte. Ferner Gilhodes, Mythologie et Religion des Katchins im „Anthropos, Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde" (Wien) Bd. III (1908) S. 672—699 und Bd. IV (1909) S. 113—138 (noch unbeendet). Katchin ist ein bei den Engländern üblicher Sammelname für die zahlreichen im Norden und Nordosten von Birma wohnenden Stämme, die sich frei von chinesischem Einfluß gehalten haben. Der Verfasser behandelt zwar nur die Religion der Cauris, eines Teilstammes der Katchin, meint aber, daß diese typisch sei für sämtliche Stämme ihrer Verwandtschaft.

Unter den zahlreichen Einzelstudien auf dem Gebiete der chinesischen Religionswissenschaft sind zunächst zwei Abhandlungen zu nennen, die sich mit dem Urgrunde der alten, d. h. vorkonfuzianischen Religion beschäftigen. Maurice Courant untersucht in einem Vortrage „Sur le prétendu monothéisme des anciens Chinois" in der Revue de l'histoire des religions (Paris) Bd. XLI (1900) S. 1—21 den Charakter der ältesten chinesischen Vorstellungen von dem göttlichen Wesen. In der oft erörterten Streitfrage, ob der alte chinesische Begriff „Himmel" oder „höchster Herrscher" ein monotheistischer sei oder nicht, entscheidet er sich für den verneinenden

Standpunkt. Auf Grund verschiedener Textstellen aus dem Shi-king, dem Shu-king, dem Tso-chuan, den „vier Büchern“ und dem Shi-ki sucht er zu beweisen, daß der „Himmel“ den Chinesen nur das überirdische „Gewölbe“ gewesen sei, an dem die Gestirne sich bewegen, und in dem die Jahreszeiten entstehen. Erst in zweiter Linie habe man dann mit „Himmel“ die bezeichnet, die das „Gewölbe“ bewohnen, nämlich die Kaiser der alten Dynastie und die Ahnen des regierenden Herrschers. Aus dieser Auffassung heraus sucht dann Courant aus den Texten — in recht angreifbarer Weise — die Wahrscheinlichkeit herzuleiten, daß der chinesische Ausdruck für den „hohen Herrscher“ *(shang ti* oder *ti)* als Pluralis aufzufassen sei und daß er eben die früheren Herrscher und Kaiser bezeichne, zumal das Wort *ti* der Titel der ältesten mythischen Kaiser gewesen sei. In keinem Falle, meint er, sei *shang ti* als ein einheitliches Wesen, als der Gott in christlichem Sinne aufzufassen, vielmehr bilde er den Ausdruck polytheistischer Vorstellungen mit der animistischen Grundlage des Ahnendienstes. — Ganz anders wird die Frage von Édouard Chavannes behandelt in seinem Vortrage „Le dieu du sol dans l'ancienne religion chinoise“, den er auf dem internationalen Kongreß für Religionsgeschichte i. J. 1900 gehalten und in der Revue de l'histoire des religions Bd. XLIII, S. 125—146 veröffentlicht hat. Der Inhalt dieser scharfsinnigen Untersuchung ist so außerordentlich wichtig und legt die tiefsten Wurzeln der ursprünglichen chinesischen Religion so klar an den Tag, daß es notwendig ist, ihn hier, wenn auch in aller Kürze, wiederzugeben. Im hohen Altertume hatte jeder chinesische Stamm, vielleicht sogar jede Sippe einen Gott des Erdbodens *(shê)*, der die schuldigen Menschen mit Strafen heimsuchte, und dem noch im 6. Jahrhundert v. Chr. Menschenopfer dargebracht wurden. Zugleich aber war er auch der Wohltäter, der die Menschen schützte und ihnen Nahrung gab. In dieser Eigenschaft erscheint er schon sehr früh mit einer anderen Gottheit, dem Genius der Ernte *(tsi)*, zu einem untrennbaren

Ganzen vereinigt. Dieser „Gott des Erdbodens und der Ernte“ *(shê-tsi)* wird fast zu einer übernatürlichen Personifikation des von einem Fürsten beherrschten Landes, und zwar hat jeder Fürst seinen besonderen Landgott. Wie aber das Staatswesen einerseits des irdischen Territoriums, anderseits der geistigen Welt der Manen der Vorfahren bedarf, die über seinem Schicksal wachen, so verbindet sich mit der Personifikation des Landes die Personifikation der Vorfahren in Gestalt des Ahnentempels *(tsung-miao)*, und der „Gott des Erdbodens und der Ernte“ zusammen mit dem Ahnentempel *(shê-tsi tsung-miao)* bilden den Begriff der „Heimat“ und des Heimatstaates. Wir haben also hier einen dualistischen Begriff, bestehend aus einem naturalistischen Moment, dem Gott des Erdbodens, und einem animistischen, den Ahnen, der die eigentliche Grundlage der chinesischen Religion bildet. Nun zeigt Chavannes an einer sehr merkwürdigen Stelle aus dem Shi-ki, in dem Kapitel über die großen Staatsopfer *fêng* und *shan*, daß der Herzog von Chou, der eigentliche Gründer des Chou-Staates, bei seinem Opfer den „Gott des Erdbodens“ (d. h. den der Chou) mit dem „Himmel“ und seinen Ahnen Wên wang mit dem „hohen Herrscher“ *(shang ti)* verband. Danach sind also der „erhabene Himmel“ *(hao t'ien)* und der „hohe Herrscher“ *(shang ti)* zwei getrennte Dinge und nicht, wie fast alle Sinologen bisher angenommen haben, ein einheitliches Wesen („der hohe Herrscher im erhabenen Himmel“); beide bilden das Gegenstück zu Dyaus und Varuṇa der Inder, Zeus und Uranos der Griechen. Die weitere Entwicklung ist nun aber in China verschieden von der im Westen gewesen: während hier das animistische Moment des Dualismus, d. h. der Gott, das Übergewicht erhalten hat, ist in China das naturalistische, der „Himmel“, das stärkere geworden, bis schließlich der „hohe Herrscher“ ganz darin aufgegangen ist. Von den beiden Dualismen, „Gott des Erdbodens“ und „Ahnen“ einerseits, „Himmel“ und „hoher Herrscher“ anderseits ist der letztere zu einer Einheit verschmolzen, dem „Himmel“. Dieser aber hat so viel Persönlichkeit von seinem

zweiten, absorbierten Momente erhalten, daß er, wie ehedem der „hohe Herrscher", zum „Ahnen" des Fürsten wird, und zwar des Fürsten, der die Bezeichnung „Sohn des Himmels" führt, d. h. des Kaisers, der allein seinem „Ahnen", dem „Himmel", zu opfern berechtigt ist. Eine parallele Umwandlung ist mit dem „Gott des Erdbodens und der Ernte" vor sich gegangen: um die Mitte des 7. Jahrhunderts v. Chr. finden wir diesen Teil des anderen Dualismus, den der Herzog von Chou mit dem „Himmel" verbunden hatte, in einen weiblichen Begriff verwandelt, und zwar mit einer erweiterten Bedeutung; aus dem Erdboden des Fürsten ist die gesamte Erde geworden, und der „Gott" ist die personifizierte „Erde" gegenüber dem männlichen „Himmel". Die Opfer für beide, *fêng* und *shan* genannt, werden das höchste Vorrecht der kaiserlichen Macht. So hat sich die Weiterbildung der ältesten religiösen Vorstellungen der Chinesen in engem Anschluß an die politische Entwicklung vollzogen. Der chinesische Ackerbauer, für den schon im hohen Altertume der Erdboden die eigentliche Lebensquelle war, warb um die Gunst der darin wirkenden geheimen Kraft für seine Ernte und erflehte den Schutz seiner Vorfahren für seine Arbeit. Die wachsende Macht des Fürsten sah dann in dem Territorium des ganzen Staates und schließlich der Welt (des „Reiches" nach chinesischer Auffassung) ihren Erdboden, so wurde der Lokalgott von ehemals zur Göttin der Erde. Der Sitz seiner Vorfahren aber war für den Herrscher der Himmel; er nahm die Persönlichkeit des obersten Ahnen an, und ihm brachte der „Himmelssohn" das Ahnenopfer in besonderer Form. Daneben aber — und das ist wohl zu beachten — blieben als Zeugen einer langen Vergangenheit der „Gott des Erdbodens und der Ernte" und der Ahnentempel auch als solche noch bestehen. Diesem Gotte opferte nachher noch jeder Fürst in dem alten Feudalstaate, den Ahnen aber jedes Familienhaupt. Dieses religiöse System besteht noch heute in China und bildet die eigentliche Staatsreligion, von der Konfuzius nur ein Exponent war. Der Gedankengang, der

hier nur ganz gedrängt wiedergegeben werden konnte, wird von Chavannes in jedem einzelnen Teile durch die älteste uns erhaltene Literatur sicher gestützt.

Ähnliche Fragen aus der alten Religion erörtert Fernand Farjenel in dem Aufsatze „Quelques particularités du culte des ancêtres en Chine" im Journal Asiatique (Paris) Ser. X Bd. II (1903), S. 85—96. Er gibt einige liturgische Einzelbestimmungen über den Ritus der Ahnenopfer nach dem von Chu Hi (12. Jahrhundert) auf Grund des Li-ki und I-li zusammengestellten Werke Kia-li, „die häuslichen Riten". Diese Bräuche gelten auch heute noch beim Ahnendienst in jeder Familie. Mit Recht bekämpft Farjenel die opportunistische Ansicht mancher Sinologen, daß der Ahnenkultus nur eine Erinnerungsfeier für die Verstorbenen sei; er ist ein ausgesprochener Gottesdienst und die eigentliche Religion der Chinesen. — Von demselben Verfasser ist der Aufsatz „Le culte impérial en Chine" im Journal Asiatique Ser. X Bd. VIII (1906), S. 491—516. Farjenel geht von der richtigen Ansicht aus, daß die Religion eines Volkes diejenige sei, die der Gesellschaft ihre Form gegeben habe. Daher sei die chinesische Religion die Gesamtheit der Glaubenssätze und Bräuche, die sich im *culte impérial*, d. h. in dem kaiserlichen oder staatlichen Kultus des Himmels, der Erde usw., sowie in dem *culte domestique*, d. h. in dem Ahnenkultus jeder Familie offenbare, denn sie habe das gesamte Familien- und Gesellschafts-Recht in China bedingt und durchdrungen. Der Verfasser gibt dann eine Übersetzung des 37. Kapitels der Abteilung *li-pu* des Ta T'sing hui-tien (Staatshandbuch), in dem das große Opfer für den Himmel am Tage der Wintersonnenwende beschrieben wird. Seine Behauptung, daß die alte chinesische Religion weitere Beweise dafür gebe, daß die chinesische Zivilisation chaldäischen Ursprungs sei, wird mehr Widerspruch finden als seine sonstigen Angaben. — Eine von wesentlich anderen Gesichtspunkten ausgehende Erörterung der chinesischen Ausdrücke für „Himmel", „Himmelsherr" u. ä. ent-

hält die Schrift des Jesuitenpaters Henri Havret, T'ien-Tchou, Seigneur du Ciel, die als Nr. 19 der „Variétés Sinologiques" (Shanghai 1901) erschienen ist. Die Untersuchung des Verfassers knüpft an eine bei der Stadt Chêngtu in Sschuan gefundene buddhistische Stele aus der Zeit der T'ang-Dynastie an (618—905), deren Inschrift den Ausdruck *t'ien-chu* „Himmelsherr" enthält. Da dies die Bezeichnung ist, die von der katholischen Kirche für ihren christlichen Gottesbegriff gewählt ist, so verfolgt Havret sie in den verschiedenen Bedeutungen und Gebrauchsarten während zweier Jahrtausende bei Buddhisten (hier dürfte allerdings öfters eine Verwechslung mit dem ähnlich geschriebenen *t'ien-wang* „Himmelskönig" vorliegen), Muhammedanern, Nestorianern, Juden, Katholiken und Protestanten in China. Die Frage, wie der Name des christlichen Gottes im Chinesischen zu übersetzen sei und in welchem Verhältnis dieser zu dem chinesischen „Himmel" stehe, hat als „term-question" zeitweilig zu lebhaften Auseinandersetzungen unter den Missionaren geführt. Der Verfasser gibt auch hierüber einen kurzen Überblick, sowie über die Geschichte des Ausdrucks *t'ien-chu* in der katholischen Propaganda, bis zu seiner endgültigen Festsetzung als Bezeichnung für „Gott" durch den Papst Benedikt XIV. i. J. 1742.

Von den Werken, die sich mit Konfuzius und der orthodoxen Lehre beschäftigen, ist in erster Linie der i. J. 1905 erschienene V. Band von „Les Mémoires Historiques de Se-ma Ts'ien" von Édouard Chavannes zu nennen, der die Biographie des Konfuzius (XLVII. Kapitel des Shi-ki) enthält. Ssĕ-ma Ts'ien hat diese Biographie unter die den ehemals regierenden Fürstenfamilien gewidmeten Kapitel eingereiht, eine Tatsache, die bezeichnend ist für die Stellung, die der große Historiker dem „ungekrönten Fürsten" im Reiche des Geistes zuschreibt. In einem besonderen Nachtrage (S. 436 bis 445) weist Chavannes anf die Wichtigkeit der Biographie hin, und zwar nicht bloß in geschichtlicher Beziehung, sondern auch in dogmatischer und philologischer. Es handelt sich hierbei

vor allem um den Text und die Auslegung des Lun-yü, aus dem Ssĕ-ma Ts'ien große Teile zitiert und in mittelbarer Weise erklärt, indem er sie mit bestimmten Vorkommnissen im Leben des Konfuzius in Verbindung bringt. Einige offensichtliche Irrtümer, die er hierbei begangen, mahnen uns zwar, seine Erklärungen nicht immer kritiklos hinzunehmen, aber ebensowenig wird man der neueren chinesischen Exegese, die doch ganz im Banne von Chu Hi's Dogmatik steht, in jedem Falle einen Vorrang einräumen dürfen. Chavannes scheint hierin zuweilen ein wenig zu weit zu gehen. (Vergl. die Besprechung in der Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Ges. Bd. LX, S. 233ff. und T'oung Pao Ser. II Bd. VII, S. 315ff.) Bei künftigen Übersetzungen des Lun-yü wird jedenfalls die Biographie von Ssĕ-ma Ts'ien sehr sorgfältig benutzt werden müssen. — Eine solche Übersetzung wird jetzt vorbereitet von R. Wilhelm, der eine Probe davon in den Preußischen Jahrbüchern Bd. 134 (1908) I. Heft, S. 27—73 im Anschluß an einen „Konfuzius" betitelten Aufsatz veröffentlicht hat. Der Verfasser gibt neben der wörtlichen Übersetzung für jeden Satz noch eine freie deutsche Paraphrase und hat sich in seiner Auffassung von der Orthodoxie Chu Hi's vollkommen frei gemacht. Gerade im Hinblick auf die neueste Bewegung innerhalb des reformatorischen Konfuzianertums in China ist sein Bestreben, die ältere und älteste Exegese wieder stärker heranzuziehen, durchaus berechtigt. Dagegen dürften seine Ansichten über Konfuzius selbst, dem er ein gut Teil Einsicht und Weisheit a posteriori zuschreibt, nicht überall Zustimmung finden. Die Kultusstätten der Orthodoxie behandelt der deutsche Jesuitenpater A. Tschepe in zwei Werken, die als Nr. I und II der von der katholischen Mission in Süd-Shantung herausgegebenen Sammlung „Studien und Schilderungen aus China" i. J. 1906 erschienen sind. Das erste, „Der T'ai-Shan und seine Kultusstätten", beschreibt den T'ai shan und seine Heiligtümer in der Provinz Shantung, jene uralte Opferstätte, an die sich die frühesten religiösen und politischen Legenden der

mythischen chinesischen Vorgeschichte knüpfen. Hier läßt die Überlieferung schon die sagenhaften Kaiser Shen-Nung, Huang-Ti u. a. im 3. Jahrtausend v. Chr. ihre großen Opfer darbringen, hier fanden später die Staatsopfer *fêng* und *shan* für Himmel und Erde statt, von denen oben die Rede war, und hier sollte jeder neue Kaiser, vor allem aber jeder Begründer einer neuen Dynastie die Anerkennung seiner Stellung durch den Himmel erlangen. (Vergl. Chavannes, Mémoires Historiques, Bd. III, S. 413ff.) Tschepe beschreibt die ganze Wallfahrtstraße von der Stadt T'ai-ngan fu bis auf den Gipfel des Berges mit allen ihren zahlreichen Toren, Hallen und Tempeln und erläutert die Rolle, die sie einst in der Geschichte gespielt haben. Jetzt ist der T'ai shan ein Abbild des wirren Durcheinander der chinesischen Religionsbegriffe: taoistische wie buddhistische Kultusstätten bedecken seine Hänge und seinen Gipfel zusammen mit den konfuzianischen Überbleibseln der ältesten nationalen Religion. Alles aber ist gleichmäßig verfallen und verwahrlost, der T'ai shan hat seine Bedeutung nur noch in der Theorie. Das zweite Werk führt den Titel: „Heiligtümer des Konfuzianismus in K'ü-fu und Tschou-hien"; es zerfällt in drei Teile: die Heiligtümer des Konfuzius, die Heiligtümer des Yen fu-tsĕ (eines Lieblingschülers des Konfuzius) und die Heiligtümer des Mencius. Der erste Teil behandelt das Vaterland des Konfuzius (der alte Staat Lu im heutigen Shantung), die Geschichte des Konfuziustempels in K'ü-fu (Shantung), den jetzigen Tempel des Konfuzius in seiner Vaterstadt K'ü-fu und das Grab des Konfuzius. Die beiden anderen Teile geben entsprechend einige geschichtliche Bemerkungen über Yen Hui und Mêng tsĕ und eine Beschreibung ihrer Tempel in K'ü-fu und Tsou hien (von Tschepe Tschou geschrieben). Beide Werke sind mit zahlreichen Photographien illustriert. Daß der wackere Pater tüchtig auf die Heiden und Ketzer schimpft, ist seine Amtspflicht; seine Kapuzinaden sind aber zum Teil sehr belustigend. (Vergl. die Besprechung im Journal of the North-China Branch R. A. S. Bd. XXXIX, S. 189ff.) — Nähere An-

gaben über das Opferritual in einem konfuzianischen Tempel (dem von Hangchou) macht G. E. Moule in einem Aufsatze: „Notes on the Ting-chi, or half-yearly Sacrifice to Confucius" im Journal of the China Branch R. A. S. (Shanghai) Bd. XXXIII (1900/01), S. 37—73. *Ting-tsi* heißt „Opfer am Ting(-Tage)", d. h. an dem Tage im 2. und 8. Monat, der die cyklische Bezeichnung *ting* hat. Der Verfasser gibt eine Schilderung der Feierlichkeit auf Grund seiner persönlichen Anwesenheit bei einem solchen Opfer und schließt daran eine Inhaltsangabe und Übersetzungsauszüge von dem Ting-tsi p'u, dem amtlichen Ritualbuche für die konfuzianischen Opfer, das nach dem Ta Ts'ing hui-tien und dem T'ung-li zusammengestellt ist. Die Hymnen, die bei der Kultushandlung gesungen werden, entstammen den kanonischen und klassischen Schriften: dem Shi-king, dem Lun-yü, dem Chung-yung, Mêng-tsĕ und dem Li-ki. Über die Musik dazu macht der Verfasser einige kurze Angaben in einer besonderen Zusatznotiz. Weitere Mitteilungen über die konfuzianische Musik und ihre Instrumente finden sich dann aber in der ausführlichen Arbeit von A. C. Moule, A List of the Musical and other Sound-Producing Instruments of the Chinese in derselben Zeitschrift Bd. XXXIX (1908), S. 1—160 (mit Illustrationen). Danach sind die 44 Instrumente, auf denen die — übrigens weit leiser und harmonischer als im taoistischen Ritual oder im Theater klingende — konfuzianische Ritualmusik hervorgebracht wird, zum größten Teil dieselben, wenigstens dem Namen nach, die bei den religiösen Kultushandlungen im Altertum gebraucht wurden. Die ritualistische Verehrung des Konfuzius selbst ist verhältnismäßig jungen Datums. — Von der politischen und sozialen Seite wird das konfuzianische System beleuchtet von E. Chavannes in seiner Abhandlung: „Les Saintes Instructions de l'Empereur Hong-Wou" (1368—1398) im Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient Bd. III (1903) S. 549—563. Diese „heiligen Ermahnungen" *(shêng-yü)* aus der Ming-Dynastie sind der Vorläufer des be-

rühmten „heiligen Edikts" des Kaisers K'ang-Hi vom Jahre 1671 und decken sich im Inhalte völlig mit ihm. Im Anschluß an die konfuzianische Ethik belehren sie die Bevölkerung über ihre sozialen Pflichten in Familie und Gemeinde. Chavannes hat seiner Übersetzung einen in Stein gemeißelten Text zugrunde gelegt, der dem Jahre 1587 entstammt und sich in der Stadt Si-ngan fu (Shensi) befindet. Er enthält, ähnlich wie das „heilige Edikt", außer den Hauptsätzen eine Paraphrase, und zwar in Prosa und Poesie, und daneben eine versinnbildlichende Zeichnung für jeden Hauptsatz.

Der Hauptgegner eines Fundamentalsatzes der konfuzianischen Ethik, der Philosoph Sün K'ing oder Sün tsĕ (3. Jahrh. v. Chr.), der gegenüber der Lehre von Konfuzius und Mêng tsĕ, daß die menschliche Natur ursprünglich gut sei, den Satz aufstellte, daß sie ursprünglich schlecht sei, und diesem Grundgedanken eine besondere Abhandlung in seinen Schriften widmete, ist für christliche Missionare immer eine besonders interessante Erscheinung gewesen. Schon Legge hat eine Übersetzung der kleinen Schrift im II. Bande der Chinese Classics gegeben. Seitdem ist eine neue Übersetzung von dem Missionar R. A. Haden, The Philosopher Shuncius (sic!), im „North China Herald" (Shanghai) vom 1. September, 29. September und 20. Oktober 1905 veröffentlicht worden. Auch J. Edkins, Siün King, the Philosopher, and his Relations with Contemporary Schools of Thought im Journ. China Br. R. A. S. Bd. XXXIII (1899—1900), Heft I, S. 46—55, und der Japaner U. Hattori, Schun-tzu's Stellung in der Geschichte der chinesischen Philosophie, in der Festschrift der deutsch-japanischen Gesellschaft zum XIII. internationalen Orientalisten-Kongresse (1902), S. 5—27 haben sich ausführlich mit ihm beschäftigt.

Die Arbeiten auf dem Gebiete des Taoismus gruppieren sich wie in früheren Jahrzehnten, so auch in diesem noch immer der Hauptsache nach um Lao tsĕ und das Tao-tê king, ja die Begeisterung für dieses Werk der ältesten chinesischen

Metaphysik scheint sogar im XX. Jahrhundert noch an Stärke zuzunehmen und in eine förmliche Epidemie auszuarten. Berufene wie Unberufene — letztere vielleicht mehr als erstere — haben sich seit über fünfzig Jahren in kaum unterbrochener Folge damit beschäftigt, die Geheimnisse des *Tao*, jeder auf seine Weise, zu entschleiern. Historische Untersuchungen, Textkritik und philosophische Vergleichung hat Lao tsĕ's Werk in reicher Fülle erfahren; dabei ist die Zahl seiner Übersetzungen Legion geworden, und noch ist kein Ende dieser Flut zu sehen. Heute sind sogar die der chinesischen Sprache gänzlich Unkundigen von diesem Übersetzungsfieber erfaßt, und die Art, wie sie ihre Weisheit auf den Markt bringen, läßt an Selbstbewußtsein nichts vermissen. Es würde natürlich über den Rahmen dieses Berichtes weit hinausgehen, wollten wir die Fragen der Echtheit oder Unechtheit, der chinesischen Ursprünglichkeit oder der indischen Beeinflussung des Tao-tê king erörtern, wie sie seit den Tagen Abel-Rémusat's, Pauthier's und Stanislas Julien's von Sinologen und Nichtsinologen umstritten worden sind und noch heute umstritten werden; wir können hier nur die neuen Übersetzungen und Bearbeitungen aufzählen, die uns das neue Jahrhundert — bis jetzt! — beschert hat. Von Dvořák's und Parker's Werken war schon oben die Rede. Eine englische Übersetzung mit einer ausführlichen Einleitung und einem chinesischen Wortindex hat P. J. Maclagan in der China Review (Hongkong), Bd. XXIII, S. 1—14, 75—85, 125—142, 191—207, 261—264 und Bd. XXIV, S. 12—20, 86—92 (1898—1900, „The Tao-Teh King"), gegeben. Diese Übersetzung rief Thos. W. Kingsmill auf den Plan, der seine Ansichten in zwei Aufsätzen: „Notes on the Taoteh King" im Journal China Branch R. A. S. Bd. XXXI (1899), S. 206—209, und „Dr. Maclagan and the Taoteh King" in der China Review, Bd. XXIII, S. 265—270 niederlegte. Diesen Einleitungen folgte eine neue Übersetzung Kingsmill's: „The Taoteh King, a Translation with Notes" in der China Review, Bd. XXIV, S. 147—155, 185—196. Einen

sehr interessanten Fund hat E. v. Zach in Peking gemacht: er konnte im XXV. Bande der China Review (1900—1901), S. 157—162, 228—234 eine mandschurische Übersetzung des Tao-tê king unter dem Titel: „Manchurian Translation of Lao-Tzu's Tao-tê-ching. Romanized Text" veröffentlichen. Zach macht leider keinerlei Angaben über Herkunft und Art dieses Werkes. (Vergl. B. Laufer, Skizze der manjurischen Literatur in der Revue Orientale von 1908, S. A. S. 50.) Von den späteren Übersetzern hat meines Wissens bedauerlicherweise keiner von diesem Texte Gebrauch gemacht. — G. Ch. Toussaint erwarb i. J. 1904 in dem Taoistenkloster Po-yün kuan bei Peking Abdrücke der in Stein gemeißelten Texte des Tao-tê king und des Yin-fu king (ein anderes bekanntes taoistisches Werk, beide sind übersetzt von Legge in den „Sacred Books of the East", Bd. XXXIX und XL). Eine Reproduktion davon mit einer Beschreibung, „Le Tao tö king gravé sur pierre", ist in der T'oung Pao, Ser. II Bd. VI (1905), S. 229—236 veröffentlicht worden. Die Inschriften sind i. J. 1858 nach einem aus dem Jahre 1316 stammenden Originaltexte des berühmten Kalligraphen Chao Mêng Fu (1254—1322) angefertigt worden und von großer Schönheit. Der Text zeigt zahlreiche Varianten gegenüber dem uns sonst überlieferten, doch sind einige davon offenbar auf Fehler und Ungenauigkeiten zurückzuführen. — Eine neue deutsche Übersetzung des Tao-tê king (nicht die erste!) hat Dr. Franz Hartmann gegeben: „Theosophie in China. Betrachtungen über das Tao-Teh-King. (Der Weg, Die Wahrheit und das Licht.) Aus dem Chinesischen des Lao-tze übersetzt." Ferner Alexander Ular, „Die Bahn und der rechte Weg; der chinesischen Urschrift des Lao-tse in deutscher Sprache nachgedacht" (Leipzig 1903). Diesem Produkte war schon eine französische Ausgabe unter dem Titel: „Le Livre de la voie et de la ligne droite de Lao-tsé" (Paris 1902) vorangegangen. Ular ist ein mit hervorragender Phantasie ausgerüsteter Journalist; er er-

scheint deshalb besonders geeignet, Gedanken aus einer Sprache „nachzudenken", die er nicht kennt! Noch zwei englische Übersetzungen sind zu erwähnen: J. W. Heysinger, „The Light of China. The Tâo Teh King of Lâo Tsze" (Philadelphia 1903) und Lionel Giles, „The Sayings of Lao Tzŭ. Translated from the Chinese, with an Introduction" (London 1904). Herbert A. Giles, der temperamentvolle Bekämpfer des Lao tsĕ, der durch seine bekannte Abhandlung, „The Remains of Lao tzŭ", im XIV. Bande der China Review (1886) die Frage nach der Echtheit des Tao-tê king zuerst aufwarf und verneinte, hat seine Argumente noch einmal zusammengefaßt und vervollständigt in einem Aufsatze: „Lao tzŭ and the Tao Tê ching" in seinen „Adversaria Sinica" Nr. 3 (Shanghai 1906), S. 58—78. — Daß die Anziehungskraft des Lao tsĕ in Zukunft eine Abschwächung erfahren wird, ist, wie es scheint, nicht anzunehmen, da ein Gerücht besagt, daß schon wieder mehrere Übersetzungen in Vorbereitung sind. Die Sinologen werden hoffentlich ihre Kräfte den zahllosen anderen dringlicheren Aufgaben zuwenden und das Tao-tê king den philosophierenden und ästhetisierenden Dilettanten überlassen. — Ein anderes taoistisches Werk, das in Europa wiederholt Übersetzungen und Bearbeitungen erfahren hat (von St. Julien, Legge, Douglas), ist das T'ai-shang kan-ying p'ien, ein in China sehr volkstümliches Buch über taoistische Ethik, das die Belohnungen und Strafen für die Guten und Bösen, sowie den Charakter beider Menschengattungen beschreibt. Eine neue Übersetzung nebst Erklärung haben Teitaro Suzuki und Paul Carus geliefert unter dem Titel: „T'ai-Shang Kan-Ying P'ien. Treatise of the Exalted One on Response and Retribution" (Chicago 1906). Von demselben Verfasser stammt das „Yin Chih Wen, The Tract of the Quiet Way" (Chicago 1906). Das Yin-chi wên ist ebenfalls ein kurzes und volkstümliches Handbuch der taoistischen Morallehre, das aber mit den Grundbegriffen der konfuzianischen Ethik durchsetzt ist. Er wird dem Wên-ch'ang ti-kün, dem „Gott des (lite-

rarischen) Wissens" zugeschrieben; tatsächlich ist sein Verfasser ebenso wie der des vorigen Werkes unbekannt. (Vergl. Douglas, Confucianism and Taoism, S. 256ff. und 272ff.) Auch das Yin-chi wên ist übrigens bereits früher von Klaproth und von Léon de Rosny veröffentlicht und übersetzt worden. (Vergl. T'oung Pao, Ser. II Bd. VII, S. 536f.) Eine unausgesprochene Weiterbildung von Lao tsĕ's Lehre vom *tao* im konfuzianischen System hat F. Farjenel nachzuweisen gesucht in seinem Aufsatz „La métaphysique chinoise" im Journal Asiatique, Ser. IX Bd. XX (1902), S. 113—131. Er sieht in dem, was Chou Tun Yi (1017—1073), der Vater des späteren metaphysischen Systems, *t'ai-ki* („die höchste Spitze") nennt, dasselbe, was bei Lao tsĕ das *tao* ist. Diese Vorstellung von dem *t'ai-ki*, dem Urprinzip, ist dann ein Jahrhundert später von Chu Hi, dem Begründer der Orthodoxie, aufgenommen und weiter entwickelt, so daß sie die ganze orthodoxe konfuzianische Schule beherrscht. Die letztere charakterisiert Farjenel als „weder spiritualistisch, noch materialistisch, wie viele meinen", vielmehr sei ein „psychologischer Pantheismus" die Grundlage ihrer gesamten Metaphysik. Chou Tun Yi wird von Farjenel Chou Lien K'i genannt. Diese Bezeichnung ist nicht genau. Lien-k'i ist der Heimatsort des Philosophen in Hunan, Chou wird deshalb auch oft *Lien-k'i sien-shêng* „der Meister von Lien-k'i", genannt. — Zu einem ähnlichen Ergebnis hinsichtlich Chu Hi's Philosophie wie Farjenel kommt Herbert A. Giles in seinem Vortrage: „Psychic Phenomena in China" in „Adversaria Sinica" Nr. 6 (1908), S. 145—162. Er erörtert den alten chinesischen Dualismus von *hun* und *p'o*, die beide zusammen die menschliche Seele bilden, und schließt aus der Art, wie Chu Hi mit dieser alten Vorstellung umgeht, daß dieser trotz seines Materialismus an die Unsterblichkeit der Seele glaubte. — Abgesehen von den erwähnten Übersetzungen ist leider das Gebiet der späteren taoistischen Dogmatik von der Sinologie völlig vernachlässigt worden. In den Untersuchungen über Volkskunde und Volksreligion (s. u.) sind zwar die taoistischen

Elemente erkannt und betont worden, aber der Taoismus als System ist bis jetzt unerforschtes Gebiet geblieben.

Besser steht es mit dem Buddhismus, obwohl auch hier die eigentliche Dogmatik des Mahāyāna-Systems noch ihrer Bearbeitung wartet. Im folgenden sind nur die wissenschaftlichen Einzeluntersuchungen berücksichtigt worden; von populären Darstellungen allgemeiner Art ist abgesehen. E. H. Parker gibt unter dem Titel „Chinese Buddhism“ in The Imperial and Asiatic Quarterly Review Ser. III Bd. XIV (1902) S. 372—390 einen kurzen Überblick über die Geschichte der Einführung und Verbreitung des Buddhismus in China bis zum Jahre 400, d. h. bis zu Kumārajīva's Ankunft in Ch'ang-an (Si-ngan fu) am Hofe der späteren Ts'in-Dynastie. Parker glaubt nach wie vor, daß der Buddhismus erst infolge des Traumes des Kaisers Ming ti i. J. 61 n. Chr. in China Eingang gefunden habe, und daß „absolut kein Grund vorhanden sei für den Glauben, der Buddhismus sei in irgendwelcher Form den Chinesen vor diesem Jahre zu Ohren gekommen“. Wie dann aber ein solcher Traum und seine Auslegung möglich gewesen sein sollen, dafür bleibt Parker die Erklärung schuldig. Auch ist damit die Angabe der Han-Annalen nicht zu vereinigen, nach der es i. J. 65 n. Chr. in der heutigen Provinz Hunan bereits buddhistische Mönche gab (vergl. T'oung Pao Ser. II Bd. VI S. 550 Anm. 1). Die Stelle ist allerdings Parker anscheinend noch nicht bekannt gewesen, aber er macht sich auch die Behandlung der anderen chinesischen Nachrichten, die seiner Behauptung entgegenstehen (so besonders die des bekannten Textes aus dem Weï-lio über das Bekanntwerden indischer Sūtras in China i. J. 2 v. Chr.), allzu leicht. (Vergl. hierzu die Abhandlung über „Die Ausbreitung des Buddhismus von Indien nach Turkistān und China“ in diesem Archiv Bd. XII S. 207ff.) — Die Übersetzungsliteratur über die so außerordentlich wichtigen und lehrreichen Berichte von den Reisen buddhistischer Pilger zwischen Indien und China, die sich an die Namen St. Julien, Abel-Rémusat, C. F. Neumann,

Beal, Legge, Giles, Takakusu und Chavannes knüpft, ist während der letzten Jahre, namentlich durch die Arbeiten Chavannes', wieder bedeutend bereichert worden. Der bekannteste und bedeutendste unter den chinesischen Pilgern, Hüan Tsang, hat eine neue Bearbeitung von dem englischen Sinologen Thomas Watters erfahren, der aber leider starb, bevor sein Werk gedruckt wurde. Die Herausgabe des Manuskriptes wurde deshalb von befreundeter Seite unternommen und dem Indologen Rhys Davids übertragen, der sich des Beistandes des jetzt ebenfalls verstorbenen früheren Arztes der englischen Gesandtschaft in Peking, Dr. S. W. Bushell's, versicherte. Das Werk ist unter dem Titel „On Yuan Chwang's Travels in India 629—645 A. D." (London 1904—05) in zwei Bänden erschienen. Th. Watters war sicher ein ausgezeichneter Kenner der chinesischen buddhistischen Literatur, aber er starb nach längerem Leiden i. J. 1901, und die Herausgeber haben das Manuskript veröffentlicht, ohne, wie sie angeben, daran zu rühren. Wenn man nun bedenkt, welche Fülle von neuen Nachrichten seitdem über Mittelasien und Nordindien und deren Geschichte an das Licht gebracht ist, so daß viele bisher dunkle und zweifelhafte Stellen in Hüan Tsang's Bericht klargestellt und zahlreiche Mißverständnisse berichtigt werden konnten, so muß man bedauern, daß die Herausgabe nicht einem Gelehrten anvertraut wurde, der weniger ängstlich in bezug auf Zusätze zum Text gewesen wäre als die beiden Genannten. Das dringende Bedürfnis einer Neuausgabe von Hüan Tsang's Si yü ki ist also durch das engliche Werk nicht befriedigt worden. Wenn übrigens Rhys Davids in einem besonderen Artikel der Einleitung sich über die Aussprache des Namens des berühmten Pilgers äußert und zu dem Ergebnis kommt, daß die heutige Version des Peking-Dialekts, „Yuan Chwāng" (!) als die gültige anzusehen sei, so hätte er das Urteil über diese verwickelte Frage, bei der sehr viele und sehr verschiedenartige Momente hineinspielen, getrost den Sinologen überlassen sollen. Seine Ausführungen zeigen, daß er — was nicht über-

raschen kann — vollständig im dunkeln tappt. Hüan Tsang wird nach wie vor die wissenschaftlich gerechtfertigtste Form des Namens bleiben. (Vergl. die ausführliche Besprechung von Pelliot, Bull. Éc. fr. d'Extr. Or. Bd. V S. 423ff.) Auch die Reise eines anderen bekannten Pilgers, des Sung Yün, die in den Jahren von 518 bis 522 ausgeführt wurde, ist neu bearbeitet worden. Die Arbeit von Chavannes, „Voyage de Song Yun dans l'Udyāna et le Gandhāra" im Bull. Ec. fr. d'Extr. Or. Bd. III (1903) S. 379—441 bedeutet eine wesentliche Verbesserung gegenüber den früheren Übersetzungen von Abel-Rémusat (unvollständig), Neumann und Beal. Sung Yün's und seines Reisegefährten Hui Sheng Berichte sind leider verloren gegangen, aber eine ausführliche Inhaltsangabe findet sich in dem Lo-yang kia-lan ki („Geschichte der Klöster von Lo-yang"), das unter anderen auch in der bekannten Sammlung Han Weï t'sung shu enthalten ist. Dieser Text ist es, den Chavannes übersetzt hat. Der Bericht über Sung Yün's Reise ist deshalb von besonderer Bedeutung für die Geschichte der Ausbreitung des Buddhismus nach China, weil er zeigt, daß in Udyāna und Gandhāra, d. h. in Nordindien, sich eine neue Art des Buddhismus, das mahāyānistische System, entwickelt hatte, das von dem in Mittelindien, besonders in Magadha herrschenden scharf zu trennen ist. Nordindien aber war für China zugänglicher als der Süden. In einem Anhange gibt Chavannes eine sehr wertvolle Zusammenstellung der chinesischen Werke aus der Zeit vor der T'ang-Dynastie (618), die auf Indien Bezug haben. — Des weiteren hat Chavannes noch die Tätigkeit von zwei indischen Buddhisten beleuchtet, die für die Verbreitung ihrer Religion in China von Wichtigkeit gewesen sind. In dem Artikel „Guṇavarman (367—431)" in der T'oung Pao Ser. II Bd. V (1904) S. 193—206 behandelt er die Wirksamkeit dieses aus Kaschmir stammenden Mönches, der i. J. 423 auf Java die buddhistische Lehre einführte und dann auf die Einladung des Kaisers Wên ti von der Sung-Dynastie i. J. 425 nach China und i. J. 431 an den

Hof nach Nanking kam. Er hat während dieser Zeit eine Anzahl indischer buddhistischer Texte in das Chinesische übersetzt und war (i. J. 425) der erste buddhistische Mönch in Südchina. Die Lebensbeschreibung des Guṇavarman, die Chavannes übersetzt hat, findet sich im Kao sêng chuan („Lebensbeschreibungen hervorragender Śramaṇas"). Der Artikel „Jinagupta" (528—605) in der T'oung Pao Ser. II Bd. VI (1905) S. 332—356 beschäftigt sich mit einem durch seine umfangreiche Übersetzungstätigkeit besonders ausgezeichneten indischen Mönche. Jinagupta kam von Kaschmir über den Lop-nor, durch das Kuku-nor-Gebiet i. J. 559 oder 560 nach Ch'ang-an, wo er Chinesisch lernte und die Übersetzung buddhistischer Sūtras begann. Er hat im ganzen 37 Werke in 170 Kapiteln übersetzt, darunter, zusammen mit Dharmagupta, das berühmte Saddharmapuṇḍarīka-sūtra. Die Beschreibung seines inhaltvollen Lebens und seiner Abenteuer in Sséchuan und bei den Türkvölkern ist enthalten in dem Sü kao sêng chuan (eine Fortsetzung des eben genannten Werkes.). — Einer der letzten chinesischen Pilger, die nach Indien vor dem großen Muhammedaner-Einbruch zogen, war Ki Ye, der i. J. 964 oder 966 mit über sechzig anderen chinesischen Mönchen und zweihundert Uiguren durch Turkistān nach Kaschmir und weiter nach Magadha reiste, um dann über Nepal um 976 nach China zurückzukehren. Von dieser Reise ist uns nur das Itinerar in der Enzyklopädie Yuan kien leï han erhalten; das kurze Dokument ist neu übersetzt worden (es gibt bereits eine Übersetzung von Schlegel) von Édouard Huber mit dem Titel „L'itinéraire du pélerin Ki Ye dans l'Inde" im Bull. Éc. fr. d'Extr. Or. Bd. II (1902) S. 256—259. Einige Zusätze dazu hat Chavannes gegeben in seinen „Notes Sinologiques" in derselben Zeitschrift Bd. IV (1904) S. 75—81. In der T'oung Pao Ser. II Bd. X (1909) S. 199—212 endlich veröffentlicht Chavannes die Übersetzung einer Lebensbeschreibung des Mönches Sêng Hui aus Sogdiana (Samarkand), der um die Mitte des 3. Jahrhunderts über Kiao-chi (Tongking)

nach China kam und im Gebiete des unteren Yangtsĕ den Buddhismus verbreitete. Er hat die beiden Sammlungen buddhistischer Märchen Shatpāramitā-sannipāta-sūtra und Saṃyuktāvadāna-sūtra (Bunyiu Nanjio's Katalog Nr. 143 und 1359) übersetzt und dadurch zuerst indische Volkskunde in China bekannt gemacht. Mehrere sehr interessante Studien über den buddhistischen Patriarchen Vasubandhu und den Verkündiger seiner Lehre in China, Paramārtha, hat der japanische Gelehrte J. Takakusu veröffentlicht. Vasubandhu ist für das Studium der buddhistischen Dogmatik von besonderer Wichtigkeit. Bis in sein hohes Alter hinein ein Anhänger und Vorkämpfer der Sarvāstivāda-Schule, also des Hīnayāna, wurde er später von seinem Bruder Asaṅga zum Mahāyāna bekehrt; und da wir Werke von ihm aus beiden Perioden seiner Entwicklung besitzen, so ist er ein lehrreicher Wegweiser für das Studium beider Systeme. Als Hīnayānist verfaßte Vasubandhu die Paramārtha-saptati zur Bekämpfung der Sāṃkhya-Philosophie (in der Sāṃkhya-saptati), aus der Buddha's Lehre hervorging, während aus seiner Mahāyāna-Zeit eine große Anzahl von Kommentaren, z. B. zum Saddharmapuṇḍarīka-sūtra (vgl. Bunyiu Nanjio's Katalog Nr. 1232 und 1233), und von eigenen Śāstras, z. B. der Vijñānamātra-siddhi (ibid. Nr. 1238—1240), erhalten sind. Der eifrigste Verbreiter von Vasubandhu's Lehren und Werken in China war der indische Mönch Paramārtha, der auch eine Lebensbeschreibung seines Meisters übersetzt und vermutlich auch verfaßt hat (ibid. Nr. 1463). Diese Lebensbeschreibung hat Takakusu ins Englische übersetzt unter dem Titel „The Life of Vasu-bandhu by Paramārtha (A. D. 499—569)" in der T'oung Pao Ser. II Bd. V (1904) S. 269—296. Daran schließt sich ein Aufsatz: „A Study of Paramārtha's Life of Vasu-bandhu, and the Date of Vasu-bandhu" im Journal R. A. S. 1905 S. 33—53. Paramārtha kam auf Einladung des Kaisers Wu ti von der Liang-Dynastie i. J. 548 nach Nanking und starb in Kanton i. J. 569, nachdem er eine große Anzahl indischer Werke in das Chine-

sische übersetzt hatte. Takakusu stellt aus den Angaben Paramārtha's in Verbindung mit anderen Umständen zuverlässig fest, daß Vasubandhu vor 546, wahrscheinlich aber etwa von 420—500 (er wurde achtzig Jahre alt) gelebt hat. Danach ließe sich das Datum für Īśvarakṛṣṇa, den Verfasser der Sāṃkhyakārikā, auf etwa 450 ansetzen. Dieses Werk, das älteste über die Sāṃkhya-Philosophie, das uns erhalten ist, hat Paramārtha ebenfalls in das Chinesische übersetzt. Takakusu hat diese Übersetzung zum Gegenstande einer umfangreichen Abhandlung gemacht mit dem Titel „La Sāṃkhyakārikā étudiée à la lumière de sa version chinoise" im Bull. Éc. fr. d'Extr. Or. Bd. IV (1904) S. 1—65 und S. 978—1064. Der erste Teil enthält die Untersuchungen des gelehrten Verfassers über den Text des Werkes und seiner beiden Kommentare, über das Leben des Vasubandhu, der einer chinesischen Überlieferung zufolge einen Kommentar zu der Kārikā und dann eine Gegenschrift, die Paramārtha-saptati, darüber verfaßt haben soll, und schließlich über das Leben des Paramārtha. Der zweite Teil gibt dann eine französische Übersetzung der Sāṃkhyakārikā oder, wie der Titel nach dem chinesischen Text wiederzugeben ist, der Suvarṇa-saptati nebst Kommentar. Zwischen den Anhängern der Sāṃkhya-Philosophie und den Buddhisten bestand zur Zeit Vasubandhu's lebhafte Gegnerschaft, und die buddhistische Überlieferung weiß von einer großen Disputation beider vor dem König Vikramāditya zu erzählen, in der die Buddhisten anfänglich unterlagen, bis Vasubandhu auftrat und ihnen den Sieg verschaffte. (Vergl. St. Julien, Mémoires etc. Bd. I S. 117f.) Über diese Disputation hat außer Paramārtha und Hüan Tsang auch der chinesische Mönch K'ueï Ki, ein Schüler Hüan Tsang's (632—682), einen Bericht hinterlassen in seinem Kommentar zu Vasubandhu's Vijñānamātra-siddhi. Takakusu hat diesen in einem besonderen Aufsatze: „K'uei-Chi's Version of a Controversy between the Buddhist and the Sāṃkhya Philosophers", in der T'oung Pao Ser. II Bd. V (1904) S. 461—466, behandelt. Mit Recht nimmt er an dem Bericht

Anstoß, daß Vasubandhu einen Kommentar zu der Sāṃkhya-kārikā, also einem Werke seiner Gegner, geschrieben haben soll, und vermutet, daß hier eine Verwechslung der beiden Namen Sāṃkhya-saptati (= Sāṃkhyakārikā) und Paramārtha-saptati (Vasubandhu's Gegenschrift) vorliegt. — Eine andere chinesische Übersetzung Paramārtha's, nämlich die von Aśvaghoṣa's Mahāyānaśraddhotpāda-śāstra (Nanjio's Katalog Nr. 1249—50) hat zwei Bearbeiter gefunden. Teitaro Suzuki, „Aśvaghosha's Discourse on the Awakening of Faith in the Mahāyāna" (Chicago 1900) gibt eine sehr lehrreiche Einleitung und dann eine englische Übersetzung des Textes. In der Einleitung erörtert er die Tätigkeit und das vermutliche Datum des Aśvaghoṣa, das von besonderer Bedeutung ist wegen der Verbindung des Patriarchen mit dem König Kaniṣka, kommt aber auch zu keinem genaueren Ergebnis, als daß Aśvaghoṣa zwischen der zweiten Hälfte des 1. Jahrh. v. Chr. und dem Jahre 80 n. Chr. gelebt haben muß. Von dem (verlorenen) Sanskrit-Werke gibt es außer der Übersetzung von Paramārtha noch eine von Sikṣānanda aus Khotan, der i. J. 700 nach China kam. Suzuki vermutet, daß beiden Übersetzungen verschiedene Redaktionen zugrunde gelegen haben. Eine zweite englische Übersetzung desselben Werkes stammt von Timothy Richard und Yang Wên Hui, „The Awakening of Faith in the Mahāyāna Doctrine — The New Buddhism" (Shanghai 1907). Richard ist ein temperamentvoller Missionar und betrachtet daher das Mahāyāna-System von seinem eigenen Standpunkte aus. Er hält es für eine mittelasiatische Form des Christentums, mit dem es zusammen aus Babylon kam, wo „einige von den jüdischen Propheten ihre wunderbaren Visionen von dem kommenden Reiche Gottes niederschrieben!" Über Aśvaghoṣa selbst sagt er nur, „alle stimmen darin überein", daß er ein Zeitgenosse des Königs Kaniṣka war, der im 1. Jahrh. n. Chr. lebte, und daß er der Gründer der Mahāyāna-Schule war. „Alle stimmen darin überein" ist eine von den beliebten englischen Wendungen, deren man sich be-

dient, wenn man etwas sagen will, was man nicht genau kennt oder was man nicht beweisen kann. Über die Zeit von Kaniṣka ist die Übereinstimmung durchaus nicht so allgemein wie Richard annimmt, und als Begründer des Mahāyāna-Systems gilt für gewöhnlich Nāgārjuna. Eine andere Übersetzung von Richard, „Guide to Buddhahood, being a Standard Manual of Chinese Buddhism" (Shanghai 1907), ist mir leider nicht zugänglich. Ich weiß daher nicht, um welches chinesische Werk es sich hierbei handelt. Ebenso habe ich die beiden Arbeiten von Paul Carus, „Amithaba, a Story of Buddhist Theology" und „The Buddha's Nirvana. A Sacred Buddhist Picture by Wu Tao-tsze" nicht erhalten können. — Die Übersetzung eines erst später in den buddhistischen Kanon aufgenommenen chinesischen Werkes kündigt H. Hackmann an in einem Aufsatz „Pai chang ch'ing kuei, The Rules of Buddhist Monastic Life in China" in der T'oung Pao Ser. II Bd. IX (1908) S. 651—662. Das Pai-chang t'sing kueï ist eine Sammlung von Vorschriften für das mönchische Leben im Kloster und zugleich eine Art Festkalender. Die Angaben Nanjio's (Katalog Nr. 1642) über die Entstehung des Werkes weichen wesentlich ab von denen, die Hackmann macht. Nicht recht verständlich erscheint es, warum Hackmann sich des Englischen bedient anstatt seiner deutschen Muttersprache. — Dem buddhistischen Aeskulap widmet Paul Pelliot eine Studie „Le Bhaiṣajyaguru" im Bull. Éc. fr. d'Extr. Or. Bd. III (1903) S. 33—37. Der Bhaiṣajyaguru ist ein Buddha und führt im Chinesischen den wörtlich übersetzten Namen *Yao-shi* d. h. „Herr der Heilkunde". Er ist eine in China wie in Japan und Tibet sehr volkstümliche Gottheit. Ein Sūtra, das von ihm handelt, die Bhaiṣajyaguru-vaiḍūrya-prabhā, ist zwar im Sanskrit nicht mehr erhalten, wohl aber in mehreren chinesischen und tibetischen Übersetzungen. (Vgl. Nanjio Nr. 170—173.) Pelliot hält es nicht für ausgeschlossen, daß sich eine Sanskritversion mit tibetischer Schrift in den Tripiṭika-Sammlungen der Ming-Dynastie befand.

Übrigens hat sich, was Pelliot entgangen zu sein scheint, schon J. J. M. de Groot über den Yao-shi und sein Sūtra ausgesprochen. (S. Le Code du Mahāyāna en Chine S. 157f.) — Gleichfalls von Pelliot stammt eine Studie über zwei buddhistische Sekten, die beide eine politische Tätigkeit ausgeübt haben, und von denen die eine als berühmte Geheimgesellschaft noch heute besteht: „La Secte du Lotus blanc et la Secte du Nuage blanc" im Bull. Éc. fr. d'Extr. Or. Bd. III (1903) S. 304—317 und Bd. IV (1904) S. 436—440. Die Sekte des „weißen Lotus", die öfters die Anstifterin politischer Umtriebe gewesen ist und noch 1900 bei den „Boxer"-Wirren beteiligt gewesen sein soll (vgl. Parker, China, her History, Diplomacy and Commerce S. 291), wurde im Jahre 1133 gegründet, während die Sekte der „Weißen Wolke" (so genannt nach einem buddhistischen Kloster in der Nähe von Hangchou), die in der Geschichte weniger hervorgetreten ist, bereits i. J. 1108 entstand. Beide Sekten haben ihre Hauptwirksamkeit unter der Sung- und Yuan-Dynastie (bis 1341) entfaltet. — Durch die russischen und deutschen Ausgrabungen im Turfan-Gebiet von Ost-Turkistān sind auch manche für die Geschichte des Buddhismus wertvolle Denkmäler ans Licht gebracht worden. Schon die von Klementz geleitete russische Expedition von 1898 brachte Schriftstücke in uigurischer (alt-türkischer) Sprache mit, die von Radloff als Fragmente buddhistischer Werke erkannt wurden (vergl. Nachrichten über die von der Kaiserl. Akad. d. Wiss. zu St. Petersburg i. J. 1898 ausgerüstete Expedition nach Turfan Heft I S. 68ff.). Das hierdurch dargetane Vorhandensein einer uigurischen buddhistischen Literatur wurde bestätigt durch einen interessanten Fund, von dem Berthold Laufer in einem Aufsatze, „Zur buddhistischen Literatur der Uiguren", in der T'oung Pao Ser. II Bd. VIII (1907) S. 391—409 Mitteilung macht. Laufer fand in einem tibetischen Sūtra ein Kolophon, wonach die chinesische Ausgabe dieses Sūtras, das den Titel Peï-tou t'si sing king d. h. „Sūtra von dem Siebengestirn des Großen Bären" führt, i. J.

1330 von Alin-Temur in das Uigurische übersetzt und in tausend Exemplaren gedruckt wurde. Das Sūtra sei von Hüan Tsang aus Indien mitgebracht und in Chìna übersetzt worden. Es findet sich in Nanjio's Katalog des Tripiṭaka nicht aufgeführt, scheint also nicht für kanonisch angesehen zu sein: vielleicht ist es aber in den älteren Sammlungen der Ming enthalten. Ein Verzeichnis der von Hüan Tsang mitgebrachten 657 Werke (vergl. Edkins, Chinese Buddhism S. 118f.) besitzen wir auch nicht, so daß sich also der Sanskrit-Titel vorläufig nicht ermitteln läßt. Die von Radloff übersetzte Stelle eines uigurischen buddhistischen Fragments findet sich in der tibetischen Version des Sūtras nicht. Inzwischen ist die von Laufer ausgesprochene Hoffnung, daß bei der weiteren Forscherarbeit in Turkistān der buddhistische Kanon oder wenigstens Teile davon in uigurischer Sprache ans Licht kommen möchten, ihrer Erfüllung näher gebracht worden. Die letzte Königl. Preußische Turfan-Expedition hat eine Menge größerer uigurischer Bruchstücke mitgebracht, und unter diesen hat F. W. K. Müller die Teile eines anderen Sūtras gefunden, die er in einer Abhandlung, Uigurica, in den Abhandlg. d. Königl. Preuß. Akad. d. Wiss. vom Jahre 1908 S. 10—35 bekannt gibt. Es handelt sich hier um das Suvarṇaprabhāsa-sūtra, und zwar um die von I Tsing in das Chinesische übersetzte Redaktion Suvarṇaprabhāsottamarāja-sūtra (Nanjio's Katalog Nr. 126; ich weiß nicht, woher Müller den Titel Suvarṇa-prabhāsa-uttama-sūtra indra-rāja hat). Ob auch diese uigurische Übersetzung nach dem chinesischen Text angefertigt ist oder nach dem Sanskrit, wird sich erst dann entscheiden lassen, wenn man das Datum der Übersetzung kennt. Die von Laufer auf Grund einer Bemerkung Grünwedels (Mythologie des Buddhismus S. 66) wiederholte Angabe, daß unter den Mönchen, die auf Befehl des Kaisers Kubilai (13. Jahrh.) buddhistische Schriften übersetzten, auch solche gewesen seien, die uigurisch verstanden, wird durch die chinesischen Historiker bestätigt. In den Yuan-Annalen (Yuan shi Kap. 134 fol. 18r°) wird von dem Uiguren Ka-la-na-ta-ssĕ er-

zählt, daß er auf Befehl des Kaisers Shi-tsu (Kubilai 1280—94) zusammen mit dem buddhistischen Reichsprälaten (*kuo-shi*), einem Tibeter, „indische und tibetische Sūtras in uigurische Schrift übertragen" mußte. Von einer anderen Übersetzung wird aus dem 14. Jahrh. berichtet (Yuan shi Kap. 202 fol. 3v°). Ein sprachkundiger Mann aus Bishbalik, namens Ka-lê-wa-mi-ti-li, später Pi-lu-tsa-na-shi-li genannt, der seit seiner Jugend das Uigurische und das Sanskrit verstand, erhielt 1312 oder 1313 den kaiserlichen Befehl, die Sanskrit-Sūtras zu übersetzen. Die Arbeit wurde während der Periode Yen-You (1314—1320) beendet. Pi-lu-tsa-na-shi-li könnte mit dem Prajñaśrī identisch sein, der in dem tibetischen Kolophon als mongolischer Übersetzer erwähnt wird. (Vergl. auch Edkins, Chinese Buddhism S. 149.) — Eine ebenfalls im Turfan-Gebiet ausgegrabene große buddhistische Steininschrift ist von mir übersetzt und erklärt worden in der Abhandlung „Eine chinesische Tempelinschrift aus Idikutšahri bei Turfan" in dem Anhang zu den Abhandlungen der Königl. Preuß. Akad. d. Wiss. vom Jahre 1907. Die Inschrift stammt aus dem Jahre 469 und feiert den Ruhm des Maitreya Buddha und eines türkischen Landesfürsten. Sie gibt ein gutes Bild davon, wie sich die buddhistische Dogmatik jener Zeit in weitgehendem Maße der Terminologie der Taoisten bediente.

Vom Lamaismus hat sein gründlichster Kenner, A. Grünwedel, eine ausgezeichnete knappe, aber sehr klare Skizze in der „Kultur der Gegenwart", Teil I, Abt. III (1906), S. 136—161: „Der Lamaismus", gegeben. Neben einem Abriß der Geschichte Tibets, mit der die Entwicklung des Lamaismus vielfach zusammenfällt, beschreibt Grünwedel mit wenigen Zügen das Wesen dieses Religionsgemisches, „aus spätindischem Buddhismus und einer überwiegenden Zutat von Mythologie, Mystizismus und Magie", wie es von Padmasambhava und Śāntiraksita um die Mitte des 8. Jahrhunderts begründet und zur Bekämpfung der älteren Bon-Religion in Tibet eingeführt wurde. Zum Schluß erörtert er das Verhältnis zwischen Lamaismus und

Europäertum. Eine grundlegende wissenschaftliche Arbeit hat Grünwedel aber geliefert in seinem Werke: „Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei“ (Leipzig 1900). Das Buch beansprucht nur ein „Führer durch die lamaistische Sammlung des Fürsten E. Uchtomskij“ zu sein, es ist aber in Wirklichkeit weit mehr als das: an der Hand zahlreicher Abbildungen, von denen nur ein Teil Stücke aus der genannten Sammlung wiedergibt, führt der Verfasser seinen Leser durch das ganze lamaistische Pantheon mit allen seinen phantastischen Verzerrungen, und die ausführlichen Erklärungen bilden einen wahren Thesaurus für das Studium der tibetischen Mythologie und Ikonographie. (Vergl. die Besprechungen in der T'oung Pao Ser. II Bd. I S. 349ff., Journal China Branch R. A. S., Bd. XXXIII, Heft 3, S. 60ff. und Bull. Éc. fr. d'Extr. Or. Bd. I, S. 144f.) — Über die vorlamaistische Bon-Religion in Tibet und Padmasambhava's Stellung dazu hat sich Berthold Laufer in zwei Arbeiten ausführlicher geäußert. In der einen, „Über ein tibetisches Geschichtswerk der Bonpo“ in der T'oung Pao Ser. II Bd. II (1901), S. 24—44, behandelt er ein tibetisches Werk, in dem der Ursprung der Bon-Religion, ihre Dauer und Ausbreitung und ihr Verfall dargestellt werden. Laufer gibt von dem einen Kapitel des Buches eine Übersetzung, in dem die Kämpfe zwischen den altnationalen Parteien und dem eindringenden Buddhismus in der Zeit von 740—786 geschildert werden. Eine Ergänzung hierzu bildet die andere Arbeit: „Die Bru-ža-Sprache und die historische Stellung des Padmasambhava“, in der T'oung Pao Ser. II, Bd. IX (1908), S. 1—46. Mit Bru-ža identifiziert Laufer das heutige Dardistān mit Giligit am oberen Indus. Die uns bis jetzt noch verschlossene Bru-ža-Sprache wird in der tibetischen Literatur häufig erwähnt. Es hat auch vermutlich eine Bru-ža-Schrift und sicher eine Bru-ža-Literatur gegeben; und zwar sollen fast alle Schriften der Bon-Religion in diesem Alphabet abgefaßt gewesen sein. Es scheint dies auf eine engere Beziehung dieser Religion zu dem Lande Bru-ža hinzudeuten,

zumal das letztere nach chinesischen Quellen noch im 8. Jahrh. unter tibetischer Herrschaft stand. Die Bon-Religion selbst, sagt Laufer, ist keine tibetische, sondern eine fremde, die auf persischer Grundlage ruht, mit allen möglichen fremden Elementen vermischt in Dardistān entwickelt wurde und von da zunächst in das westliche und schließlich in das zentrale Tibet gelangte. Unmittelbar südwestlich an Gilgit nun schloß sich das Land Udyāna, und hier begann die erste Wirksamkeit des Padmasambhava, der dann zur Bekämpfung der Bon-Religion nach Tibet berufen wurde. Auf Grund der Berichte der tibetischen Königsannalen (rGyal-rabs) kommt Laufer zu dem Ergebnis, daß die große Bedeutung, die Padmasambhava im Laufe der Zeit im System des Lamaismus erhalten hat, erst das Erzeugnis einer späteren Periode ist. Er habe den Ruf eines gefürchteten Dämonenbezwingers gehabt und sei als solcher populär geworden, das eigentliche fruchtbare geistige Element aber sei ein anderer buddhistischer Lehrer gewesen, der mit Padmasambhava gleichzeitig in Tibet gewirkt habe, nämlich Śāntiraksita. So sei dieser als der eigentliche Vater des Lamaismus anzusehen, Padmasambhava aber habe nur zu einer bestimmten Richtung darin den Anstoß gegeben, nämlich zu dem formelhaften Zauberwesen und der Teufelaustreibung.

Mit chinesischer Volksreligion und Volkskunde im allgemeinen beschäftigen sich mehrere Arbeiten von verschiedenem Werte. Frau E. T. Williams hat sich der dankenswerten Aufgabe unterzogen, religiöse Volksschriften zu sammeln, von denen sie einige in ihrem Aufsatze: „Some Popular Religious Literature of the Chinese“ im Journal China Branch R. A. S., Bd. XXXIII (1900—1901), Heft I, S. 11—29 mitteilt. Die Verfasserin hat festgestellt, daß diese Literatur in China außerordentlich reichhaltig ist und sich beständig erneuert. Sie zeichnet sich aus durch eine große Duldsamkeit gegenüber allen herrschenden Religionssystemen im Reiche und bildet so einen wohltuenden Gegensatz zu der eifernden Gehässigkeit, mit der christliche Bekenntnisse sich befehden. Konfuzianische, taois-

tische und buddhistische Elemente werden ohne Parteilichkeit aufgenommen: wir finden die Lehren der Pietät vereinigt mit den Mahnungen zu freundlicher Geduld dem vorher bestimmenden Schicksal gegenüber und mit Lobpreisungen für die buddhistische Kuan-yin, die Helferin in allen Nöten. Sehr viele von den kleinen Schriften sind in poetischer Form gehalten, wohl in der Annahme, daß die Verse und Reime sich besser dem Gedächtnis einprägen. Eine große Rolle spielt in dieser Literatur auch der Küchen- oder Herd-Gott. Diesem chinesischen Lar hat A. Nagel, „Der chinesische Küchengott" in diesem Archiv Bd. XI (1908), S. 23—43, einen besonderen Aufsatz gewidmet, der allerdings zum großen Teil mit einer älteren Arbeit De Groots übereinstimmt. (Vergl. De Groot, Les fêtes annuellement célébrées à Émoui. Annales du Musée Guimet Bd. XI—XII, S. 449 ff. und in diesem Archiv XII, S. 145.) Der Ursprung des Küchengottes (im Chinesischen hat er die Bezeichnungen *tsao-shen*, *tsao-wang* oder *tsao-kün*) geht zurück in die mythische Vorzeit. Er ist der Gott des Herdfeuers, der Schutzpatron des Hauses, aber auch der strenge Wächter über die Sitten der Bewohner. Der Buddhismus hat sich dann später seiner bemächtigt und seinen Kultus ausgeschmückt. Nagel wie De Groot vergleicht seine religionsgeschichtliche Bedeutung mit der des vedischen Agni. — Eine umfangreiche Sammlung volkstümlicher Sagen, Legenden und Märchen gibt der englische Missionar John Macgowan unter dem Titel „Chinese Folk-lore" in einzelnen Abschnitten in der zu Shanghai erscheinenden Zeitschrift: „The North-China Herald" heraus. Es ist anzunehmen, daß das Werk später in Buchform erscheinen wird. — Einen sehr wertvollen Beitrag zur Kenntnis des chinesischen Volkstums hat W. Grube geliefert durch sein Werk „Zur Pekinger Volkskunde" (Veröffentlichungen aus dem Königlichen Museum für Völkerkunde, Bd. VII, Heft 1—4. Berlin 1901). Die Arbeit, der persönliche Studien in Peking zugrunde liegen, gibt eine gründliche fachkundige Darstellung der Gebräuche bei Geburten, Hochzeiten, Todes-

fällen und Ahnenopfern, sowie der Jahresfeste und Volksbelustigungen. Es ist eine bedauerliche Kurzsichtigkeit der Museumsverwaltung, dieses Werk zu einem Preise in den Buchhandel zu geben, der eigentlich nur für Bibliotheken erschwinglich ist. Aus diesem Grunde hat es nicht annähernd die Verbreitung gefunden, die es verdient. Angeregt durch Grube's Werk, hat der Missionar Georg M. Stenz sich ähnlichen Studien in seinem Bezirke gewidmet und die Ergebnisse in einer Schrift „Beiträge zur Volkskunde Süd-Shantungs" (Veröffentlichungen des städtischen Museums für Völkerkunde zu Leipzig, Heft I. Leipzig 1907) niedergelegt, die von A. Conrady herausgegeben und mit einer Einleitung versehen ist. Die Arbeit lehnt sich in ihrer Art und Einteilung an das Werk von Grube an und sollte andere Missionare zur Nachahmung anspornen. Beide Werke zeigen deutlich, wie fest buddhistische und noch mehr taoistische Lehren und Bezeichnungen mit dem chinesischen Volkstum verwachsen sind. — Etwas enger gefaßt ist der gleiche Gegenstand in der Abhandlung von Ernest Box, „Shanghai-Folk-lore" im Journ. China Branch R. A. S., Bd. XXXIV (1901—1902), S. 101—135. Hier werden lediglich die religiösen Anschauungen und Gebräuche geschildert, wie sie im Leben des Volkes, und zwar in der Provinz Kiangsu, bei allen kleinen und großen Ereignissen sich geltend machen. — Lokale Totenbräuche behandelt Gilbert Walshe in einem Aufsatz „Some Chinese Funeral Customs" in derselben Zeitschrift, Bd. XXXV (1903—1904), S. 26—64. Hier handelt es sich um die Provinz Chekiang, namentlich die Präfekturen Ningpo und Shaohing. Der Verfasser gibt eine genaue Beschreibung aller Riten und Bräuche von der Sterbestunde bis zum T'sing-ming-Tage, d. h. bis zum Ende des ersten Jahres nach dem Tode. Auch hier zeigt sich deutlich, wie buddhistische und taoistische Vorstellungen durcheinander gehen, wie denn auch Priester beider Religionen vor und bei dem Begräbnis abwechselnd tätig sind. Der oben erwähnte Dualismus der Seele tritt wieder in der

Auffassung von dem Vorgang des Sterbens in die Erscheinung: der *hun* steigt hinauf in den Äther, der *p'o* hinab in die Erde. (Vergl. Grube, Pekinger Totenbräuche im Journal of the Peking Oriental Society Bd. IV, S. 79ff.) — Wie Walshe das Ende des Lebens, so behandelt J. Dols den Anfang in „L'enfance chez les Chinois de la province de Kan-sou" im „Anthropos" Bd. III (1908), S. 761—770. Er schildert die Gebräuche bei und nach der Geburt, die Namengebung des Kindes und den ersten Unterricht; daneben auch die von den Chinesen in Kansu angewandten Mittel zur Verhinderung der Empfängnis, zur Abtreibung und zur Fruchtbarmachung unfruchtbarer Frauen. In demselben Bande der gleichen Zeitschrift S. 14—18 findet sich eine kurze Notiz von A. Volpert über „Gräber und Steinskulpturen der alten Chinesen" (mit Abbildungen), die in Süd-Shantung aufgedeckt sind. Es handelt sich um Steingräber oder vielmehr Steinkisten und um Grabkammern von Zimmergröße, die aus der Zeit der Han-Dynastie (206 v. Chr. bis 220 n. Chr.) stammen sollen. Sehr bunten Inhalts, aber arm an Neuem sind die beiden Bücher von Paul Carus, „Chinese Life and Customs" und „Chinese Thought" (beide Chicago 1907). Das erste ist eine Zusammenstellung von chinesischen Bildern aus einem japanischen Werke mit mehr oder weniger oberflächlichen und zum Teil mißverständlichen Erklärungen. Das zweite enthält vermischte Angaben über chinesische Schrift, Wahrsagekunst, Astronomie u. a. und am Schluß die unvermeidliche Erörterung der „chinesischen Frage". Literatur dieser Art gibt es die Fülle über China, es war unnötig, sie zu vermehren. — Eine interessante kleine Studie über die Miao-tsĕ in der Provinz Kueïchou, Ureinwohner im südwestlichen China, hat Geo. Edgar Betts unter dem Titel „Social Life of the Miao tsï" im Journal China Branch R. A. S Bd. XXXIII (1900—1901), Heft II, S. 1—21 veröffentlicht. Der Verfasser, ein Missionar in Kueïchou, behandelt hauptsächlich die Sitten der Chung-kia, des zahlreichsten und anscheinend zivilisiertesten Stammes der Miao-tsĕ. Er erzählt von ihren

Bräuchen bei Hochzeiten und Todesfällen, ihren Festlichkeiten, ihrer Kleidung und ihrer Sprache. Die letztere scheint sehr stark vom Chinesischen beeinflußt zu sein, so daß man zuweilen nicht weiß, was in einem Satze ursprünglich ist. Eine eigene Schrift haben die Miao-tsĕ nicht; soweit sie schreiben können, bedienen sie sich chinesischer Zeichen. Betts teilt auch mehrere Gesänge in Übersetzung mit. — Aus einem chinesischen Berichte schöpft T'ang Tsai-fou seine Mitteilungen über „Le mariage chez une tribu aborigène du sud-est du Yunnan" in der T'oung Pao Ser. II Bd. VI (1905), S. 572—622. Er gibt die Übersetzung einer chinesischen Abhandlung über die Hochzeitsbräuche bei einem Stamme der Ho-ni im äußersten Süden der Provinz Yünnan, die zu der großen Familie der Thai-Völker gehören. Der Verfasser dieser Abhandlung, der Neffe eines chinesischen Beamten in Yünnan, folgte i. J. 1660 seinem Oheim auf seinen entfernten Posten und heiratete i. J. 1667 selbst die Tochter eines Häuptlings von einem der Ho-ni-Stämme. Seine Erzählung kann daher auf Glaubwürdigkeit besonderen Anspruch erheben; und da er sich nicht auf die bloße Schilderung einer Hochzeit beschränkt, sondern auch zahlreiche geschichtliche und ethnographische Angaben beifügt, so ist das kleine Werk ein sehr wertvoller Beitrag zur Kenntnis jener Gebiete und ihrer nichtchinesischen Bewohner.

Über fremde Religionen im alten chinesischen Reiche sind wenige, aber bedeutungsvolle Arbeiten erschienen. Die preußischen Expeditionen nach Turfan unter Grünwedel und Le Coq haben außer vielen anderen interessanten Dingen auch Fragmente der verloren geglaubten manichäischen Literatur zutage gebracht. Daß die iranische Lehre des Mânî in den Ländern der Uiguren ihre Vertreter hatte, war durch Nachrichten der chinesischen Historiker bekannt (vergl. „Eine chinesische Tempelinschrift aus Idikutšahri bei Turfan" S. 34), aber über ihre Schriftwerke ist erst durch die Entdeckungen F. W. K. Müllers einiges Licht verbreitet worden, der unter den archäologischen Funden von Turkistān die erwähnten Fragmente erkannte.

Seine Aufsehen erregenden Mitteilungen sind in den Berichten der Königl. Preuß. Akad. d. Wiss. in Berlin erschienen unter dem Titel: „Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistān" (Sitzungsberichte der philos.-hist. Kl. 1904, S. 348—352 und Anhang zu den Abhandlungen 1904). Die Sprache dieser Fragmente ist teils türkisch, teils mittelpersisch, die Schrift aber das sogenannte Estrangelo, eine modifizierte syrische Schrift, die auf Mânî selbst zurückgeführt wird. Den von Müller veröffentlichten Handschriften konnte A. von Le Coq ein neues Stück, und zwar in uigurischer Schrift hinzufügen. In seiner Mitteilung „Ein manichäisch-uigurisches Fragment aus Idiqut-Schahri" (Sitzungsberichte 1908, S. 398—414) schreibt er dieses Dokument der Zeit der T'ang-Dynastie (618—905) zu. Müller erwähnt in seinen Veröffentlichungen auch einige unbedeutende Fragmente mit nestorianischer Schrift in syrischer und türkischer Sprache. Das bestätigt die Annahme, daß die Nestorianer schon in früher Zeit Gemeinden in Turkistān und China gehabt haben müssen. Die Geschichte dieser alten, ungemein lebenskräftigen christlichen Sekte ist leider noch nicht so durchforscht worden, wie sie es verdient. Ein Franzose, Charles-Eudes Bonin, hat i. J. 1900 das nordwestliche China zu dem Zwecke bereist, um die Spuren der Nestorianer aufzusuchen, aber Veröffentlichungen über seine Erfolge sind mir nicht bekannt geworden. Von Ning-hia in Kansu aus hat er eine „Note sur les anciennes Chrétientés Nestoriennes de l'Asie Centrale" im Journ. As. Ser. IX Bd. XV (1900), S. 584—592 geschrieben, in der er, in Anlehnung an Devérias „Notes d'epigraphie mongole-chinoise" (Journ. As. Ser. IX Bd. VIII, S. 94ff. und 395ff.), eine sehr klare Übersicht über die Verbreitung des Nestorianertums gibt. Im J. 1265 gab es in Asien 25 und im J. 1349 26 nestorianische Erzbistümer, darunter solche in Turkistān, Tangut (d. h. damals Ost-Tibet, Kansu, Shensi und Sschuan) und China. Offenbar war auch Si-ngan fu, unter der Mongolen-Dynastie die Hauptstadt von

Tangut und Fundort der berühmten nestorianischen Inschrift von 781, Sitz eines Erzbischofs. Es scheint sich hiernach im 13. und 14. Jahrh. eine Kette von christlichen Gemeinden von Baghdad durch Westturkistān, über Samarkand, Ferghana, Kashgar, an den Rändern des Tarimbeckens entlang, durch Kansu, Shensi und Shansi bis Peking gezogen zu haben. Die Nestorianer sind für die geistige Entwicklung in Innerasien von großer Bedeutung geworden: ihre syrische Schrift ist von den uigurischen Türken angenommen und danach in veränderter Form den Mongolen und Mandschus übermittelt worden. Bonin vermutet auch, ob mit Recht, mag dahin gestellt bleiben, daß Tsong-kha-pa bei seiner Reformation des Lamaismus im Anfang des 15. Jahrhunderts, wenigstens im Ritual, von dem Nestorianertum beeinflußt worden sei. — Die erwähnte große nestorianische Inschrift von Si-ngan fu hat inzwischen eine neue, sehr ausführliche Bearbeitung erfahren durch den Jesuiten Henri Havret. Leider ist er vor der Vollendung seines Werkes gestorben, so daß uns die Geschichte der Inschrift nebst den reproduzierten Texten vollständig, die Erklärung dagegen nur zum Teil vorliegt. Das Ganze trägt den Titel „La stèle chrétienne de Si-ngan-fou“ und bildet die Nummern 7, 12 und 20 der „Variétés Sinologiques“ (Shanghai 1895, 1897 und 1902). — Die oft erörterte Frage nach der Herkunft der in K'ai-fêng fu (Provinz Honan) vorhandenen Reste einer jüdischen Gemeinde hat während der letzten Jahre ihre endgültige Erledigung gefunden. Die ältere Sinologie und zu einem kleinen Teil auch die neuere (z. B. Cordier, Wieger u. a.) nahm an, die Juden seien im 1. Jahrh. n. Chr. über Land nach China gekommen, sei es nach der Zerstörung von Jerusalem i. J. 70 n. Chr., oder infolge einer Vertreibung aus den persischen Ländern. Eine noch ältere Lesart wollte sogar die Einwanderung der Juden in die Zeit der Chou-Dynastie, in das 4. oder 3. Jahrh. v. Chr. verlegen. Der ersteren Annahme — 1. Jahrh. n. Chr. — schloß sich auch der Jesuit Jérôme Tobar an, in seinem sehr sorgfältigen Werke „Inscriptions

Juives de K'ai-Fong-Fou", Nr. 17 der „Variétés Sinologiques" (Shanghai 1900), in dem er außer einer historischen Übersicht über die ganze Frage eine genaue Übersetzung der Inschriften von K'ai-fêng fu mit chinesischem Text, Plänen der Synagoge usw. gab. Tobar gründet seine Ansicht auf die eine von den Inschriften vom Jahre 1512 und auf die mündliche Überlieferung der Juden selbst. Dieser bis dahin kaum bestrittenen Ansicht trat P. Pelliot in seiner Besprechung des Tobarschen Werkes in Bull. Éc. fr. d'Extr. Or. Bd. I, S. 263f. entgegen. Er wies darauf hin, daß die älteste Inschrift, die von 1489, die Einwanderung der Juden unter die Sung-Dynastie (960—1278) verlegt, eine Angabe, die durch weitere geschichtliche Erwägungen sehr wahrscheinlich gemacht wird, während die anderen Vermutungen durch keine einzige sonstige Quelle zu stützen sind. Auch sei es willkürlich, anzunehmen, daß die Einwanderung über Land stattgefunden habe, vielmehr weise alles auf Indien hin als das Land der Herkunft und auf den Seeweg über Süd-China als die Straße, auf der die Juden gekommen seien. Unabhängig hiervon wurde dieselbe Ansicht mit noch größerer Sicherheit von E. Chavannes in der Revue de synthèse historique Bd. I (1900) und später in der T'oung Pao Ser. II Bd. V, S. 482f. vertreten. Eine zusammenfassende Arbeit lieferte dann B. Laufer: „Zur Geschichte der chinesischen Juden" im Globus Bd. LXXXVII (1905), S. 245—247. Danach kann es keinem Zweifel mehr unterliegen, daß die Juden während der Sung-Dynastie, und zwar wahrscheinlich in der ersten Hälfte des 12. Jahrh., aus Indien auf dem Seewege nach Nord-China gekommen sind. Die Veranlassung zu dieser Einwanderung waren zunächst Handelsgeschäfte, hauptsächlich mit Baumwollstoffen; später mögen auch die Angriffe der Muhammedaner in Indien gegen die Juden dazu beigetragen haben. Angelockt durch die großen Handelsfahrten der Araber, schlossen sich die unternehmenden Händler deren Zügen nach dem Osten an und gelangten so zuerst nach Süd-China. Für das J. 878 wird hier bereits

die Anwesenheit von Juden in einer arabischen Quelle bezeugt. Allmählich drangen sie weiter über T'süan-chou fu (nicht weit von Amoy in Fukien), Hangchou, Ningpo, wo in der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts eine jüdische Kolonie bestand, vielleicht auch Nanking nach K'ai-fêng fu und selbst nach Peking vor. Sie sind also später als die Christen und Muhammedaner in China bekannt geworden. Bemerkenswert ist es, daß das Judentum in China ganz von dem Einflusse des Islām abhängig geworden ist, in der Architektur seiner Bauten sowohl, wie auch in der chinesischen Terminologie seiner Schriften. Es bildet dies ein Seitenstück zu dem Verhältnis zwischen dem einwandernden Buddhismus und dem älteren Taoismus im 4. und 5. Jahrh. — Wenn nach dem Gesagten Giles in seinem Artikel „Moses“ in den „Adversaria Sinica“ Nr. 3 S. 55—57 (Shanghai 1906) doch wieder davon ausgeht, daß die Juden i. J. 72 n. Chr. eine Kolonie in Honan gegründet hätten, und wenn er an diese vermeintliche Tatsache die sehr gewagte Hypothese knüpft, die Chinesen hätten schon um 300 n. Chr. eine Kenntnis von der Legende über Moses gehabt, so ist dies wohl nur durch seine Unbekanntschaft mit der vorhandenen Literatur zu erklären.

III Mitteilungen und Hinweise

Diese verschiedenartigen Nachrichten und Notizen, die keinerlei Vollständigkeit erstreben und durch den Zufall hier aneinander gereiht sind, sollen den Versuch machen, den Lesern hier und dort einen nützlichen Hinweis auf mancherlei Entlegenes, früher Übersehenes und besonders neu Entdecktes zu vermitteln. Ein Austausch nützlicher Winke und Nachweise oder auch anregender Fragen würde sich zwischen den verschiedenen religionsgeschichtlichen Forschern hier u. E. entwickeln können, wenn viele Leser ihre tätige Teilnahme dieser Abteilung widmen würden. Sog. Rezensionen soll diese Abteilung ebensowenig enthalten als sie „Berichte" enthalten soll.

Verbot des Knochenzerbrechens

(Nachtrag zu oben S. 84)

Wie die vergleichende Religionsforschung biblische Vorschriften und Vorstellungen in eine neue Beleuchtung rückt, mag noch folgendes zeigen: Vom Passahmahl betont das Gesetz zweimal das Verbot, daß beim Genuß desselben kein Knochen zerbrochen werde (Exodus 12, 46 u. Numeri 9, 12), und eine genügende Erklärung dafür sucht man vergebens. Im vierten Evangelium, das hier einer älteren Schrift angehört, wird bekanntlich besonderer Wert darauf gelegt, Jesus den Charakter des Passahlammes dadurch zu verleihen, daß erzählt wird, man habe bei seinem Leichnam die Beine nicht zerbrochen (Johannesevangelium 19, 33—36). Nun erzählt uns Curtiß a. a. O. 201, daß, wenn die Fellahim Palästinas ein Erlösungsopfer für ein neugeborenes oder krankes Kind darbringen, sie sich davor hüten, dem Tiere einen Knochen zu zerbrechen, „damit nicht auch des Kindes Knochen brechen"! Ebenso darf dem am Heiligtum des Ortsheiligen (Weli) zum Jahresfest dargebrachten einjährigen Schafbock kein Knochen zerbrochen werden (S. 242 das.).

Dieselben Vorstellungen nun herrschten offenbar auch im altdeutschen oder indogermanischen Religionsleben vor, wie des ausführlichen in Mannhardts Germanischen Mythen S. 57—74 zu lesen. Die Kinder durften von der vom wütenden Heer geschlachteten Mastkuh mitessen, aber keinen Knochen zerbeißen, sonst wird bei der Wiederbelebung die Kuh lahm. So darf der heilige Garmon oder Germanus an dem ihm vorgesetzten Kalb keinen Knochen zerbrechen, damit er es für seinen Wirt wieder beleben

kann. Ebenso dürfen an den Böcken Thors in der nordischen Sage die Schenkelbeine nicht zerbrochen werden, sonst werden sie bei der Wiederbelebung lahm. Ob nicht bereits dem neutestamentlichen Bericht von den unverletzten Knochen des Leichnams Jesu die Idee der Wiederauferstehung in unversehrter Gestalt zugrunde liegt? Wahrscheinlich geht die Sage von dem wiederbelebten kostbaren Pferde, das ein allzu freigebiger Gastwirt seinem Gast zum Essen vorgesetzt hat (siehe Gervasius Otia Imperialia, herausgegeben von Liebrecht, S. 47, vgl. Anmerkung 70, S. 158) und die Sage von Abu Hatim bei Dunlop, S. 519, auf morgenländischen Ursprung zurück, wie ja bereits im Testament Abrahams, das dem ersten christlichen Jahrhundert angehört, von der Wiederbelebung des von Abraham den Engeln vorgesetzten Kalbes die Rede ist (siehe meinen Artikel in Jewish Quarterly Review V 584). Wie die an Virgil den Zauberer, an Maimonides und an Theophrastus anknüpfenden Wiederbelebungslegenden auf persische Sagenkreise zurückweisen, soll in einem späteren Artikel auseinandergesetzt werden.

Cincinnati **K. Kohler**

Nachtrag zu Archiv XIII S. 102 Anm. 5: Die beiden Mutternamen stimmen merkwürdigerweise mit dem Vatersnamen der beiden Gründer des zweiten Tempels überein: Zerubabel ben Sealthiel und Jesua ben Jozadak. Dies Zusammentreffen kann nicht zufällig sein, sondern setzt gewisse theologische Spekulationen voraus. Der im zehnten Jahrhundert lebende, sehr gut informierte karäische Schriftsteller Qirqisānī berichtet (ed. Harkavy, Petersburg 1894, p. 306 oben), daß die Christen behaupten, „daß der Tempel, dessen Wiederaufbau die Propheten verkündeten und Ezekiel voraussah, derselbe ist, den Zerubabel baute. Es gibt keinen anderen." Dieselbe Ansicht teilt er (p. 319 Z. 5) im Namen der Karäer Mediens und Chorasans mit, indem er hinzufügt, daß nach deren Meinung „der versprochene Messias bereits gekommen und in Wirklichkeit getreten ist". Mit anderen Worten, es gab eine Ansicht, die von Christen ausgesprochen oder geteilt wurde, daß der zweite Tempel die Erfüllung der messianischen Weissagungen bedeutete und die Zerubabel eine messianische Rolle zuweist. Malkisedek wurde wohl mit Zerubabel als Messias oder Jesua als Hohepriester in Verbindung gebracht.

New York **J. Friedländer**

Zu Archiv XII 46 ff.: Zu der verdienstlichen Materialiensammlung von Hellwig über mystische Meineidszeremonien sei es gestattet, einige Nachträge zu liefern. Bei den oberschlesi-

schen und posenschen Juden werden, wie ich von einigen von dort stammenden Zöglingen unseres Predigerseminars höre, um das Zustandekommen des Eides überhaupt zu verhindern, die Schwurfinger entweder mit Lehm oder einer sonstigen Masse bestrichen oder man schneidet sich in einen oder mehrere der Schwurfinger und überklebt diese dann mit Heftpflaster. Dadurch soll die Berührung der Schwurfinger mit der Thora, auf die der schwörende Jude bekanntlich die Hand legt, verhindert werden. Anderseits wird mir von einem Fall in Posen erzählt, wo ein meineidsverdächtiger Jude ohne weiteres sich bereit erklärte, die Schwurfinger auf die infolge zahlloser Fingerabdrücke mit Schmutz bedeckte betreffende Thorastelle zu legen, aber sofort zurückschreckte, als ihm der Richter auf den Rat des Rabbiners ein sauberes Exemplar der Thora zur Ableistung des Schwures vorlegte. Hier scheint man also bestrebt, das durch die Berührung zwischen Schwurfingern und Thora bedingte Zustandekommen des Eides überhaupt zu verhindern. In Posen soll der Glaube herrschen, man könne ruhig einen Meineid schwören, wenn man während des Schwures mit der linken Hand etwa einen Rockknopf festhalte und an diesen ausschließlich denke. In Posen, wie im Rheinland, soll der Schwörende sich auch einen Stein in die Tasche stecken. Wenn er an diesen während der Eidesleistung denkt, so kann er ruhig etwas Unwahres beschwören. Ob hier der Knopf oder Stein als „Sündenbock" gedacht ist, scheint mir zweifelhaft. Ich möchte eher glauben, daß durch das intensive Ablenken der Gedanken von der Gottheit das Zustandekommen eines rituellen Eides überhaupt verhindert werden soll. Bekanntlich lesen wir in den Evangelien, daß die Juden zur Zeit Christi einen Eid bei dem Brandopferaltar oder Tempel als ungültig, dagegen bei dem, was auf dem Altar liegt oder bei dem Golde des Tempels als gültig betrachteten (Matth. 23, 16 ff.). Auch das Schwören bei Jerusalem, bei dem Himmel, bei dem eigenen Haupte rügt der Heiland doch gewiß nur deshalb, weil bei solchen Schwüren nur ein Scheineid herauskommen konnte. — Im Schwarzwald herrscht der Glaube, daß die Schwurfinger eines Meineidigen bei lebendigem Leibe verfaulen oder doch vor dem Tode schwarz werden. Auch findet der Meineidige nach dem Tode keine Ruhe. Letztere Sage findet sich auch in Angeln (in Schleswig): Ein Ritter, der mit Laub von seinen eigenen Bäumen unter seiner Kopfbedeckung und mit Erde von seinem eigenen Felde in den Schuhen auf einem strittigen Stück Land stehend geschworen hatte, er stehe auf seiner eigenen Erde unter dem Schatten seiner eigenen Bäume und dadurch das Land widerrechtlich an sich brachte, soll noch jetzt in Gestalt eines schwarzen Pudels auf einem zu dem betreffenden Felde hinführenden Stege jede Nacht um die Geisterstunde sitzen.

Zum Schluß noch eine Bemerkung! Zur Zeit meiner Kindheit wollte man in meiner Heimatprovinz (Holstein) nichts von Eiden wissen und betrachtete jeden, der überhaupt einen Eid geschworen hatte, als sozusagen gebrandmarkt. Unsere Gesetzgeber sollten mit solcher Abneigung des Volkes gegen den Eid rechnen und ihn nicht durch übermäßige Vermehrung zu einer alltäglichen Kleinigkeit machen, die man en bagatelle behandelt. Ich glaube, die Zahl der Meineide würde dann ganz beträchtlich zusammenschwinden.

Kropp (Schleswig) **H. Stocks**

Zu Archiv XII 577 f.: M. P. Nilsson bemerkt, ich habe in meiner Dissertation (Die kultische Keuschheit im Altertum, Heidelberg 1908) S. 40 f. zum Beweise für die Behauptung, daß der erste Beischlaf als besonders gefährlich gelte, u. a. die Tobiasnächte angeführt. Aus Troels Lund Bd XI[2] S. 220 ff. ist nach Nilsson[1] ersichtlich, daß die Sitte der Enthaltung in den ersten Tagen der Ehe in die germanischen Länder von der Kirche eingeführt worden ist, die altgermanische Ehe aber gerade durch das Beilager rechtlich vollzogen wurde. Daraus schließt Nilsson: „Die Sache liegt also für die nordischen und germanischen Völker anders als Fehrle will."

Ich will nur erweisen, daß der Beischlaf, weil mit dämonischen Wirkungen verknüpft, für verunreinigend gilt und besonders der erste Beischlaf. Dieser Verunreinigung, d. h. diesem gefährlichen Zusammentreffen mit dämonischen Mächten, sucht man durch verschiedene Mittel zu entgehen: entweder verschiebt man wie in den Tobiasnächten den Akt der geschlechtlichen Vereinigung und führt somit die Dämonen irre, „indem man ihnen Unterlassung der Ehevollziehung vorspiegelt" (H. Oldenberg, Die Religion des Veda, Berl. 1894, S. 271 u. 464 f.), oder Braut und Bräutigam müssen die erste Nacht wachend mit Erzählungen hinbringen (ebenda S. 411), oder sie dürfen nicht in das Ehebett, wo die Dämonen sie erwarten, sondern müssen am Boden schlafen[2], oder die bösen Dämonen müssen aus dem Ehebett und der Brautkammer ver-

---

[1] Ich selbst habe Troels Lunds Werk nicht einsehen können.

[2] So erklärt Oldenberg die Sitte (S. 411, 417, 590). Man könnte bei der Vorschrift, daß Braut und Bräutigam in den ersten Tagen der Ehe am Boden schlafen müssen, zunächst auch an einen Ritus der Fruchtbarkeit denken (vgl. Mannhardt, Wald- und Feldkulte I S. 480 ff.; A. Dieterich, Mutter Erde S. 97) und sich daran erinnern, daß durch das Beilager auf der Erde die Ehe fruchtbar werden solle; doch wenn man die parallelen Fälle betrachtet, die Oldenberg anführt, wird man seine oben erwähnte Deutung billigen. Vgl. besonders auch die zahlreichen Belege bei L. v. Schröder, Hochzeitsbräuche der Esten und einiger anderer finnisch-ugrischer Völkerschaften in Vergleichung mit denen der indogermanischen Völker (Berlin 1888) S. 175 ff.

trieben und Bett und Kammer gesegnet werden, wie bei der christlichen Brautbettbenediktion (s. unten), oder man vertreibt die Dämonen durch Lärmen, daher die Sitte des Polterabends (s. meine Diss. S. 41, 1), oder Braut und Bräutigam wechseln die Kleider, damit die Dämonen die Braut nicht kennen, oder die Braut hängt einen Bart um (ebenda) usw.

Daß die Sitte, die Dämonen zu vertreiben, bei den Germanen existiert hat und in irgendeiner Form ausgeübt worden ist, scheint mir sicher[1], ist aber hier nicht von Belang. Aber daß „die nordischen und germanischen Völker" gerade diese eine Art des Schutzes gegen Dämonen, die sog. Tobiasnächte vor dem Eindringen der katholischen Kirche schon gekannt hätten, will ich in meiner Diss. weder beweisen noch bestreiten.[2] Das ist für mich hier gleichgültig. Es kommt mir bei meinen Ausführungen nicht darauf an, ob die Germanen diese Sitte seit alter Zeit gekannt oder aus einem anderen Anschauungskreise übernommen haben, sondern ich will — und so ist überhaupt der erste Teil meiner Arbeit über die kultische Keuschheit angelegt — nur zeigen, daß solche Anschauungen bei den verschiedensten Völkern und zu den verschiedensten Zeiten in Geltung waren, und habe deshalb absichtlich neben Naturvölkern Juden und Christen angeführt, daß die Sitte germanisch sei aber mit keinem Worte erwähnt.

Weiter bemerkt Nilsson, diese Sitte der Römerkirche biete gegen jene Gefahr keinen Schutz. Aber ziemlich allgemein ist anerkannt, daß die Tobiasnächte ein Schutz gegen die Gefahr des ersten Beilagers sein sollen. Und wer das Material übersieht, wird dies kaum mehr bestreiten.[3]

[1] Vgl. Schröder a. a. O. S. 57 ff. „Das Verleugnen und Verstecken der Braut, Verschließen und Verrammeln des Brauthauses u. dgl. m." Es ist schon gelegentlich betont worden, daß Schröder mit Unrecht all diese Bräuche auf Raubehe zurückführe, manche erklären sich eher aus der Furcht vor den drohenden Dämonen; S. 72 ff: Verhüllen der Braut; S. 166 ff.: man nimmt einen Degen mit ins Bett als Schutzwehr gegen die bösen Dämonen; S. 192 ff.: Enthaltungen.

[2] Da die Germanen die Dämonengefahr kannten, wäre es möglich, daß die christliche Kirche die Sitte bei den Germanen angetroffen und in ihr Machtbereich gezogen und, weil sie für die Tendenz der Kirche paßte, gefördert habe. Damit ist nicht gesagt, daß sie vorher überall bei den Germanen verbreitet war. Vgl. Schwally, Aegyptiaca in den Orientalischen Studien Th. Nöldeke gewidmet S. 419 A.

[3] Ich verweise neben den in meiner Diss. S. 40 f. angeführten Belegen noch auf A. H. Post, Grundriß der ethnologischen Jurisprudenz S. 41, der viel Literatur über solche Enthaltungen bei Völkern der ganzen Erde zusammenstellt, dann auf K. Schmidt *Ius primae noctis* (Freiburg i. B.) S. 148 ff., Winternitz, Das altindische Hochzeitsrituell, Denkschriften der Kaiserlichen Akademie, Philos. histor. Classe, 40. Bd (Wien 1892) S. 87 ff., Schwally, Or. Stud. f. Nöldeke S. 418 ff. Schwallys Sem. Kriegsaltertümer, die Nilsson erwähnt, hatte ich schon in der Dissertation S. 40, 2 angeführt.

Es sei hier erwähnt, daß die Kirche noch einen weiteren Schutz gegen die Gefahr des ersten Beischlafes bietet durch die Brautbettbenediktion. Diese ist keineswegs nur eine Benedictio thalami. Wie fast immer vor Einweihungs- oder Segensriten werden auch hier zuerst die bösen Dämonen vertrieben und damit das μίασμα beseitigt, das die guten Geister fernhalten oder dem religiösen Akt schaden könnte. Dies ist deutlich aus den nach dem Augsburger Diözesanritus bei der Brautbettbenediktion gebrauchten Worten[1]: *Omnipotens aeterne Deus, . . . quaesumus, ut haec indumenta*[2] *pro tui nominis honore purificare et benedicere digneris . . . Da quoque, Domine, ut famuli tui, qui haec vestimenta portaverint, coelestis gratiae plenitudinem et tuae protectionis munimen mereantur accipere: atque ab omnibus inimicorum insidiis incolumes permaneant.*

Nach einem Straßburger Ritual vom Jahre 1742 (abgedruckt bei Schmidt *Ius primae noctis* S. 147 Anm. 4) besprengte der Priester die Brautleute und das Ehegemach mit Weihwasser und sagte u. a.: *Visita . . . Domine, habitationem istam et omnes insidias ab ea longe repelle.*

Nach Birlinger, Volkstümliches aus Schwaben II S. 401 (Nr. 349) wurde in Konstanz die Brautbettbenediktion folgendermaßen vorgenommen: „Wenn man sich verehelichte und das Ehebette zurecht machte, so ließ man den Herrn Pfarrer oder einen Mönch zu sich bitten, dasselbe einzusegnen, welche Handlung meistens abends vorgenommen wurde. Man zündete zwei Lichter an, der Geistliche legte seine Stola um und betete aus einem lateinischen Buche. Hierauf nahm er das Weihwasser, und segnete das Bett ein, wodurch die Teufel, Hexen und Schrättle (Alp) verhindert wurden, den Eheleuten schaden zu können."

Auf Nilssons anderen Hinweis, der die Pythia betrifft, will ich jetzt nicht näher eingehen, weil ich im zweiten Teil meiner „kultischen Keuschheit" ausführlich darüber zu sprechen habe, sondern nur kurz folgendes bemerken: Ob das χάσμα in Delphi vorhanden war oder nicht, ist für meinen Beweis gleichgültig; es kommt mir nur darauf an, daß der Glaube an die aus einem Erdspalt aufsteigenden Dämpfe existiert hat oder sogar nur darauf, daß man die Begeisterung der Pythia als Liebesverkehr mit Apollon auffaßte. Daß dies der Fall war, konnte Nilsson schon aus dem von mir S. 7 f. angeführten Beleg περὶ ὕψους 13,2 ersehen. Denn diese Stelle kann man nicht als „boshafte Auslegungen der christlichen Schriftsteller" erklären.

Heidelberg **Eugen Fehrle**

[1] Der Katholik, Zeitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben (1903, 2) N. F. 28. Bd S. 81.

[2] Gemeint sind die Kleider des Brautpaares, die im Schlafzimmer auf die Betten gelegt sind.

Zum Sarkophag von Hagia Triada (Archiv XII 161ff.): Das Leidener Museum bewahrt eine dem Flötenspieler von Taf. 2 in der Haltung ganz analoge kretische Bronzefigur. Sie ist bis zu den Knien erhalten, etwa 12 cm hoch und stellt einen mit dem bekannten kretischen Schurze bekleideten Jüngling dar, dessen Kopf ein petasosartiger Hut bedeckt. Die Beugung der Arme ist genau die gleiche wie bei der Figur des Sarkophags, nur daß die Unterarme ganz parallel nebeneinander liegen. Flöten sind keine mehr vorhanden. Dieser Umstand, sowie die starke Ausbeugung des Oberkörpers nach hinten gab wohl den Anlaß, die Figur in Leiden als „Wagenlenker" zu bezeichnen, der sein Gespann zusammenreißt.[1] Wissenschaftlich publiziert ist die Figur noch nicht, eine ungenügende Abbildung findet sich im „Führer durch das Reichsmuseum für Altertümer zu Leiden", Leiden 1908 S. 7 Abb. 4. Diese aus Kreta stammende Bronze hat also mit der anderen bisher bekannt gewordenen, der Berliner Klagefrau (mit der unser Flötenspieler in der Größe zusammengeht) das sepulchrale Motiv gemein.

Die kleinere Bildung des Toten auf Taf. 3 läßt vielleicht noch eine andere Erklärung zu, als die von Duhn gegeben hat. Durch die angezogenen Knie des Hockers ergäbe sich eine ziemlich starke Verbreiterung des Unterkörpers in der Profilansicht, die kaum vorhanden gewesen sein kann, da der vordere Gewandrand gradlinig und fast genau senkrecht verläuft. Dagegen ließe sich diese Gewandbildung und die kleinere Gestalt vereinigen mit der Darstellung eines aus der Erde emportauchenden Toten, der erst zum größeren Teil sichtbar geworden ist und nur auf diese Weise von den Lebenden im Gemälde unterschieden werden konnte.

Offenbach **Ad. Abt**

Vampirglauben in Bulgarien

In seinen ausgezeichneten „Slavischen Volksforschungen" (Leipzig 1908) handelt Fr. Krauß auch über den Vampir (S. 124fg.). Wir gestatten uns hier eine interessante bulgarische Parallele mitzuteilen. Im Dorfe Kestrič (Bezirk von Varna) hat bis zum Jahre 1885 folgender Brauch bestanden: Bei dem Tode eines nicht einheimischen Dorfbewohners, der kein eigenes Haus besessen hat, wird sein Leichnam mit neuen Kleidern angetan und in einem Zimmer bei der Kirche zur Übernachtung untergebracht. Am folgenden Tage wird er zum Begräbnis hinausgetragen; nachdem man den Leichnam ins Grab heruntergelassen

[1] Vgl. dazu die ganz andere Armhaltung der zügelnden Wagenlenker auf Taf. 4.

hat, bevor man ihn mit der Sargdecke zugedeckt hat, zieht einer von den Anwesenden ein altes Messer aus seiner Tasche heraus und sticht dasselbe in den Hals des Toten an der linken Seite hinein.[1]

Dieser Brauch wurde von den Dörflern selbst folgendermaßen erklärt: da der Verstorbene, als nicht Einheimischer, niemanden hatte, der bei seiner Leiche während der Nacht Wache hielte, so wäre man nicht sicher, ob nicht etwa eine Katze über den unbewachten Leichnam geschritten wäre[2]; darum muß man den Verstorbenen zum zweitenmal töten, sonst verwandele sich seine Seele in einen Vampir, der alle vierfüßigen Tiere des Dorfes durch Aussaugen des Blutes tötet und darauf auch die Kinder angreift. — Es ist noch hinzuzufügen, daß vor der Durchstechung des Halses der Tote mit einem Gurt von wilden Dornrosen umgürtet wurde, wodurch seine Erhebung aus dem Grabe unmöglich gemacht wird. (Nach Mitteilung des Popen Antonov, in den Mitteilungen der archäol. Gesellsch. in Varna, II 1909, 74).

Sofia **Gawril Kazarow**

Zu Archiv XII 579: Der 'Lörracher Segen' gegen das Bettzaierle ist auch von mir veröffentlicht (in etwas anderer Fassung aber gleichfalls aus Lörrach) im Schweizer Archiv für Volkskunde XIII 151.

Basel **E. Hoffmann-Krayer**

Zu Archiv XII 579: Zum 'Bettzaierle' ist mein Krankheitsnamenbuch S. 844 heranzuziehen; außerdem Straßburger Post 24. IX. 1905.

Tölz **M. Höfler**

---

[1] Vgl. Krauß, a. a. O. 139: „Einige behaupteten in meiner Gegenwart, man dürfe den Vampir auch mit einem Messer durchstechen, mit dem man noch nie ein Brot geschnitten."

[2] Vielerorts in Bulgarien glaubt man, daß der Verstorbene sich in einen Vampir verwandelt, wenn eine Katze über seinen Leichnam geschritten ist; um das zu verhüten, hält man strenge Wache bei der Leiche.

[Abgeschlossen am 9. Dezember 1909.]

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

GRUNDRISS
DER GESCHICHTSWISSENSCHAFT

Zur Einführung in das Studium der deutschen Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit herausgegeben von Aloys Meister.

Der „Grundriß" soll in knappem Zusammenhang und abgeschlossener Darstellung Studierenden wie Lehrern ein geeignetes Hilfsmittel zur Einführung, Wiederholung und Vertiefung des historischen Studiums bieten.

Der „Grundriß" soll auf der Höhe der wissenschaftlichen Errungenschaften der Geschichtsforschung stehen. Er soll das Neueste berücksichtigen und so den augenblicklichen Stand der Geschichtswissenschaft in den behandelten Einzeldisziplinen wiedergeben. Nicht die abgeklärten sicheren Ergebnisse allein, auch die neu aufgeworfenen, die ungelösten und zur Diskussion stehenden Fragen werden darin erörtert.

Der „Grundriß" soll anspornen zur Mitarbeit, zum Vergleichen und Beobachten sowie zum Sammeln entlegener Merkmale und Zeugnisse. Durch reiche Literaturangaben, besonders in Kontroversfragen, wird der Leser in die Lage gesetzt, das Gebotene weiter zu verfolgen und die Begründung des ausgesprochenen Urteils zu prüfen.

Der „Grundriß" eignet sich wegen seiner übersichtlichen, praktischen Anlage vortrefflich als Nachschlagewerk. Als solches wird er weder in Bibliotheken der höheren Schulen noch der historischen Vereine fehlen dürfen. Forschern auf dem Gebiete der Familiengeschichte und Altertumssammlern wird er vermöge eingehender Berücksichtigung der Hilfswissenschaften wertvolle Dienste leisten.

Inhalts-Übersicht.

Jede Lieferung wird auch einzeln abgegeben.

I. Band. [ca. 45 Bogen.]
Geh. ca ℳ 14.—

1. Lieferung. [319 S.] Geh. ℳ 6.—:
Grundzüge der historischen Methode. Von Prof. Dr. A. Meister.
Lateinische Paläographie. Von Landesarchivar Dr. B. Bretholz.
Diplomatik. A. Die Lehre von den Königs- und Kaiserurkunden. Von Professor Dr. R. Thommen. B. Die Lehre von den Papsturkunden. Von Privatdoz. Dr. L. Schmitz-Kallenberg. C. Die Lehre von den nichtkönigl. (Privat-) Urkunden vornehmlich des deutschen Mittelalters. Von Privatdozent Dr. H. Steinacker.
Chronologie des deutschen Mittelalters und der Neuzeit. Von Archivdirektor Dr. H. Grotefend.

2. Lieferung. [227 S.] Geh. ℳ 5.—:
Sphragistik. Von Archivdir. Dr. Th. Ilgen.
Heraldik. Von Archivassist. Dr. E. Gritzner.
Quellen und Grundbegriffe der historischen Geographie Deutschlands und seiner Nachbarländer. Von Professor Dr. R. Kötzschke.
Historiographie und Quellen der deutschen Geschichte bis 1500. Von Privatdozent Dr. M. Jansen.

3. Lieferung. [In Vorbereitung]:
Quellen und Historiographie der Neuzeit. Von Prof. Dr. H. Oncken.

II. Band. [ca. 46 Bogen.]
Geh. ca. ℳ 15.—

1. Lieferung. [144 S.] Geh. ℳ 2.80:
Deutsche Wirtschaftsgeschichte bis zum 17. Jahrh. Von Prof. Dr. R. Kötzschke.

2. Lieferung. [91 S.] Geh. ℳ 1.80:
Wirtschaftsgesch. vom 17. Jahrh. bis zur Gegenwart. Von Prof. Dr. H. Sieveking.

3. Lieferung. [151 S.] Geh. ℳ 2.80:
Deutsche Verfassungsgeschichte von den Anfängen bis ins 15. Jahrhundert. Von Prof. Dr. A. Meister.

4. Lieferung. [In Vorbereitung]:
Deutsche Verfassungsgesch. vom 15. Jahrh. bis zur Gegenw. Von Prof. Dr. G. Erler.

5. Lieferung. [In Vorbereitung]:
Rechtsgeschichte. V. Prof. Dr. H. Naendrup.

6. Lieferung. [92 S.] Geh. ℳ 2.—:
Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche im Mittelalter. Von Privatdozent Dr. A. Werminghoff.

7. Lieferung. [In Vorbereitung]:
Die katholische Kirche in der Neuzeit. Von Prof. Dr. J. Freisen.

8. Lieferung. [51 S.] Geh. ℳ 1.—:
Geschichte der protestantischen Kirchenverfassung. Von Prof. Dr. E. Sehling.

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

Tantrākhyāyika

Die älteste Fassung des Pañcatantra.

Aus dem Sanskrit übersetzt, mit Einleitung und Anmerkungen von

Johannes Hertel.

2 Teile. gr. 8. 1909.

I. Teil: Einleitung. [X u. 159 S.] II. Teil: Übersetzung und Anmerkungen. [IV u. 159 S.] Geh. ℳ 12.—, in Leinwand geb. ℳ 16.—

(Einzeln sind die Teile nicht käuflich.)

Das Tantrākhyāvika, die älteste Fassung des Pañcatantra, ist zunächst ein Lehrbuch kluger Lebensführung für Prinzen, denen es namentlich die Anfangsgründe der Staatskunst beibringen will. Der Verfasser bedient sich dabei der ausgezeichneten Methode, seine Belehrung in Erzählungen einzukleiden, welche beweisen, wie der Kluge zu Glück, der Dumme oder Unbedachtsame zu Schaden kommt. Oft sind die handelnden Personen Tiere, wie im abendländischen Reineke Fuchs. Dem Inhalt entsprechend ist der Stil der einzelnen Erzählungen kurz und knapp, aber nicht fleischlos und blutleer; die Situationen, die Gedankengänge der handelnden Personen werden treffend durch einige Schlagworte geschildert, die Handlungen selbst sind stets vorzüglich motiviert. So ist es kein Wunder, daß das Buch sich über ganz Asien, Nordafrika und Europa verbreitete und jahrhundertelang nächst der Bibel das gelesenste Buch der Welt war und jedenfalls zu dem für die Weltliteratur wichtigsten Werk der Inder wurde. Seit etwa 10 Jahren arbeitet Johannes Hertel daran, die Geschichte der Sanskrit-Fassungen des Pañcatantra in Indien festzustellen. Infolge der Unterstützung, welche er in reichstem Maße von europäischen und indischen Behörden und Gelehrten erfahren hat, war es ihm vergönnt, alle bekannten Sanskrit-Handschriften dieses Werkes — über 80 — genau zu untersuchen, wobei es ihm gelang, das alte, verloren geglaubte Original wieder zu entdecken, auf das die späteren indischen Fassungen zurückgehen. Diese Fassung, die aus Kaschmir stammt und den Titel „Tantrākhyāyika" führt, hat Hertel in dem 2. Bande des vorliegenden Werkes übersetzt und kommentiert. Der 1. Band enthält die wissenschaftliche Einleitung, welche in gleichem Maße ie Bedürfnisse der indischen Philologie, der vergleichenden Literaturgeschichte und aller derjenigen Philologien berücksichtigt, in denen die Bearbeitungen des Tantrākhyāyika eine große Rolle gespielt haben.

Eine Mithrasliturgie.

Erläutert von

Albrecht Dieterich.

2. Auflage, besorgt von **Richard Wünsch.**

[X u. 246 S.] 8. 1910. Geh. ℳ 6.—, in Leinwand geb. ℳ 7.—

„Der größte und unmittelbarste Gewinn, den auch der außerhalb der geheiligten Schranken der Mysterienkunde Stehende von dem Buche haben wird, ist die aus demselben gewonnene Möglichkeit, einen verständnisvollen Blick in diese ihm sonst verschlossene Welt hinein zu werfen. . . . Wir scheiden von dem hochinteressanten Buch mit dem aufrichtigsten Dank für die reiche Belehrung und vielfache Anregung, die es uns geboten hat, und empfehlen seine Lektüre allen, die sich mit religionswissenschaftlichen Studien befassen, aufs angelegentlichste." (Wochenschrift für klassische Philologie.

Hierzu Beilagen von **B. G. Teubner in Leipzig,** die wir der Beachtung unserer Leser bestens empfehlen.