

7. 2. 1931.

W Wa





# ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

VEREINT MIT DEN  
BEITRÄGEN ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT  
DER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT  
IN STOCKHOLM

UNTER MITWIRKUNG VON

W. CALAND · O. KERN · E. LITTMANN · E. NORDEN  
K. TH. PREUSS · R. REITZENSTEIN · G. WISSOWA

HERAUSGEGEBEN VON

OTTO WEINREICH UND M. P. NILSSON  
TÜBINGEN LUND

SECHSUNDZWANZIGSTER BAND

MIT 5 ABBILDUNGEN

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



1 9 2 8

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

1931: 155



4154



# Inhaltsverzeichnis.

## Erste Abteilung: Archiv für Religionswissenschaft.

### I. Abhandlungen.

|  | Seite |
|--|-------|
| Griechische Kultlegenden. Von Otto Kern in Halle a. S. . . . .                                     | 1     |
| Elysium und Inseln der Seligen. Von Paul Capelle in Lemgo (Schluß zu Bd. XXV, S. 245) . . . . .    | 17    |
| Ein sakrales Gesetz aus Kyrene. Von Kurt Latte in Basel . . . . .                                  | 41    |
| Die Wahrzeichen des Himmels in der indischen Mantik. Von Julius von Negelein in Erlangen . . . . . | 241   |
| Studien zum Nemesiskult. Von Hans Volkmann in Frankfurt a. M. Mit 4 Abbildungen . . . . .          | 296   |
| <i>ΑΣΤΕΡΟΒΑΗΤΑ ΚΕΡΑΤΝΟΣ</i> . Von Karl Kerényi in Budapest. . . . .                                | 322   |

### II. Berichte.

|  |     |
|--|-----|
| Alttestamentliche Religion (1917—1927). Von Walter Baumgartner in Marburg . . . . .          | 52  |
| Literatur des Judentums (Schluß zu Bd. XXV, S. 331). Von Oscar Holtzmann in Gießen . . . . . | 115 |
| Ägyptische Religion (1921—1927). Von A. Wiedemann in Bonn . . . . .                          | 331 |

### III. Mitteilungen und Hinweise.

|  |     |
|--|-----|
| Ein Motiv der Hockerbestattung. Von M. Hammarström in Helsingfors. . . . .             | 146 |
| Zum Zauber des Menstrualblutes. Von Otto Weinreich in Tübingen. . . . .                | 150 |
| Berichtigung zu Bd. XXV 3. Internationaler Kongreß für Religionsgeschichte . . . . .   | 151 |
| Der Naxische Hochzeitsgebrauch. Von Eugen Karagow in Leningrad. . . . .                | 362 |
| <i>Σίληνος πέτραι</i> . Von Silvio Ferri in Reggio Calabria. Mit 1 Abbildung . . . . . | 363 |

## Zweite Abteilung: Beiträge zur Religionswissenschaft der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm.

|   |     |
|---|-----|
| Tod und Leben. Von E. Gjerstad in Upsala . . . . .  | 152 |
| Tod und Unsterblichkeit im vedischen Glauben. Von Ernst Arbmänn in Upsala (Fortsetzung und Schluß zu Bd. XXV, S. 387) . . . . . | 187 |
| Die kultischen Gottheiten der Eskimos. Von William Thalbitzer in Kopenhagen . . . . .   | 364 |
| Register zum vollständigen Band . . . . .   | 431 |



## I. Abhandlungen.

### Griechische Kultlegenden.<sup>1</sup>

Von Otto Kern in Halle a. S.

Martin P. Nilsson<sup>2</sup> hat kürzlich den Blick darauf gelenkt, daß die großen Fundstätten der sogenannten mykenischen Kultur zugleich auch die Mittelpunkte der griechischen Heldensage sind. Er hat damit einen Gedanken unseres großen Altmeisters Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff ausgeführt, der schon vor langen Jahren, als er noch hier an der Georgia Augusta lehrte, für die im Sprachgebrauch der Archäologen übliche Bezeichnung dieser für Hellas so überaus wichtigen Periode, die an Heinrich Schliemanns Ausgrabungen in Mykene anknüpft, den Namen der heroischen Zeit vorschlug.<sup>3</sup> Mächtiger Herrscher „ragende Vesten“ erzeugen Mythen von Heroen und Heroinen. Um sie rankt sich „Hellas' urväterlicher Sagen göttlich-heldenhafter Reichtum“. Das Volk schafft ihn; die Dichter singen von ihm. Vergebens aber sucht der Forscher nach großen Heiligtümern dieser Heldenzeit. Wohl waren ihre stolzen Kuppelgräber der Gegenstand eines weit ausgebreiteten Ahnenkults; aber Tempel und von den Burgen entfernt liegende große Heiligtümer gab es damals schwerlich. Im Hofe des Palastes oder in kleinen zu Kapellen eingerichteten Gemächern fand der Gottesdienst statt. Als dann aber die Heiligtümer gegründet wurden und ihre Bedeutung weit über die Landschaft, in der sie lagen, hinausreichte, sie an Einfluß auch über die Grenzen Griechenlands hinaus gewinnen, ist es schon mit dem echten Mythos und der alten Sage aus. Auch die epische Poesie hat ihren Höhepunkt bereits überschritten. Auf die großen Dichter sind Dichterlinge gefolgt, die ihre Gedichte aus altem epischem Gut zusammensetzen wie der Verfasser des unter Hesiods Namen gehenden Schildes des Herakles.

---

<sup>1</sup> Vortrag, gehalten am 28. September 1927 in der Sektion für klassische Philologie auf der Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner zu Göttingen.

<sup>2</sup> *Ἀντίδορον*, Festschrift für Jacob Wackernagel, Gött. 1923, S. 137—142.

<sup>3</sup> *Euripides' Herakles* I<sup>2</sup> (1895) S. 6 Anm. 13.

Aber die griechische Religion hat von Anfang an ihrer Dichter und Deuter nicht entraten können. Durch sie und dann durch die großen homerischen Dichter ist die olympische Religion Gemeinbesitz des griechischen Volkes geworden. In Pierien zuerst, am Fuße des Olympos, hat hieratische Dichtung von den neuen Göttern gesungen.<sup>1</sup> Die Namen dieser religiösen Dichter sind verschollen; sie leben nur noch in den Sagen gestalten des Orpheus, Musaios und Thamyris fort. In der homerischen und hesiodischen Poesie findet sich noch selten ein Nachhall. Aber niemand wird in dem grandiosen Bilde von der güldenen Kette um die Kuppe des Olympos, an der Zeus alle Götter und Göttinnen schweben lassen will, oder in der hesiodischen Erzählung von dem Opferraub des Prometheus den Rest hieratischer Poesie verkennen wollen. Auch die Kenntnis der Sage vom Kampfe der Erdgeborenen gegen die Götter des Himmels geht auf diese alte hieratische Poesie zurück. Zum Ruhme des Zeus Olympios ist die Sage von dem himmelstürmenden Angriff der beiden Aloiden, der Vertreter der alten agrarischen Religion am Tempepasse, erfunden worden. Wer auf der Stätte steht, wo etwa Aloion gelegen hat, begreift die erschütternde Gewalt dieser Sage, die auf örtlicher Anschauung beruht. Man steht auf dem letzten Ausläufer der Ossa, weiß hinter sich das bewaldete, schöne Peliongebirge, blickt hinauf zu der Bergmasse des Olympos, der gerade von hier aus völlig unzugänglich erscheint, und denkt dann an das Unterfangen der beiden, die Ossa und das Pelion auf den Olympos zu türmen, um in den Himmel zu steigen. Sie erliegen, ehe sie das kühne Werk ausgeführt haben, Apollons Pfeilen.

Ist schon in dieser Poesie die Mitwirkung der Priester, der Diener der am Olympos und Helikon verehrten Musen offenbar, viel augenfälliger ist ihre Mitwirkung bei der Entstehung der Kultlegenden, der *theologia fabulosa* des Varro nach dem Zeugnis des Augustinus.<sup>2</sup> Auf ihre Bedeutung möchte ich heute im Sinne Karl Otfried Müllers von neuem die Blicke lenken, auf ihren Ursprung, ihr Wesen und ihre Wirkung. Hippolyte Delehaye, der für die Erforschung der christlichen Legenden so Epochemachendes geleistet hat<sup>3</sup>, hob mit Recht ihre topographische Grundlage hervor. Die Örtlichkeit ist auch bei den Griechen in sehr vielen Fällen der Ausgangspunkt der Legende, und man kann nicht zweifeln, daß hier die Priesterschaft mitgewirkt hat. Denn in den meisten Fällen handelt es sich darum, die Gründung des Heiligtums auf die Gottheit selbst zurückzuführen oder im Tempel aufbewahrte Gegen-

<sup>1</sup> Ganz anders über die olympische Religion, mich freilich in keinem Punkte überzeugend, denkt jetzt Nilsson *Sitzungsberichte Berliner Akademie* 1927 S. 34 f.

<sup>2</sup> *De civitate dei* VI 10.

<sup>3</sup> Hippolyte Delehaye S. J. *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles 1905, S. 8.

stände durch interessante Erzählungen von ihrer Beziehung zu Göttern und Heroen heiliger zu gestalten. Nicht dem Schaffen des Volkes wird man den Legendenreichtum der Griechen zuschreiben müssen, sondern vielmehr eben den geschäftigen Priestern, Sakralbeamten, Tempeldienern. Es scheint sogar klar zu sein, daß große Kultstätten Männer, in einigen Fällen auch Frauen hatten, die dies Geschäft besorgten. Das sind z. B. die Propheten, die das Personal manchen Heiligtums kennt. Denn wir dürfen in ihnen nicht im Sinne des Alten Testaments ursprünglich die Verkünder der Zukunft sehen. Das sind vielmehr die *μάντις*, nicht die *προφήται*.<sup>1</sup> Diese sind nur die Verkünder, vor allem die Verkünder des *ἑρῶς λόγος* an den Festen, den jedes größere Heiligtum hatte. So bezeichnet sich Pindaros von Theben in einem delphischen Paian als den *αἰοδιμον Περιδῶν προφάταν*.<sup>2</sup> Da ist von einem Verkünden der Zukunft keine Rede; da handelt es sich um die Musen. Denn die Musen haben ihm den Sang verliehen, den er künden will, um dessen Anhörung er „beim olympischen Zeus die güldene, orakelberühmte Pytho“ bittet. „Zu hochheiliger Zeit“ will er singen. Und was singt der Thebaner, der sich in Delphi damals schon als einen berühmten *προφάτας* vorstellen konnte? Er wagt es, ein Stück Heldensage umzuformen, schwerlich ohne den Einfluß delphischer Priester. Achills Sohn Neoptolemos büßt für den Mord des Priamos am Altar des Zeus durch den Verlust seiner phthiotischen Heimat und den Tod durch Apollons Hand in seinem delphischen Heiligtum.<sup>3</sup> Diese Umbiegung der Sage ist offenbar durch ein ethisches Motiv veranlaßt. Der im Temenos von Delphi von altersher verehrte Heros Neoptolemos war nach der Ansicht streng denkender Priester dieser Ehre nicht teilhaft; denn er war ein Mörder, der sogar am Altar des Zeus Herkeios gemordet hatte. Mit dieser Auffassung waren aber die Aigineten, in deren Auftrag Pindar den Paian gedichtet hatte, nicht einverstanden; denn Neoptolemos war ein Aiakide. So mußte Pindar in seiner siebenten nemeischen Ode bald eine Palinodie singen, deren Verständnis wir Wilamowitz verdanken. Für das, was ich zeigen will, scheint mir wichtig zu sein, daß sich Pindar in dem Paian als *προφάτας* fühlt, als Verkünder eines priesterlichen *λόγος*. Allerdings nur, abgesehen von der *προφήτις* in des Aischylos Eumeniden, aus Zeugnissen späterer Zeit, einem inschriftlichen aus Thera und aus einer auf einem Berliner Papyrus erhaltenen Apollonaretalogie kennen wir das Amt des

<sup>1</sup> Vgl. dazu Erich Fascher *Προφήτης. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung*, Gießen 1927.

<sup>2</sup> *Paian* VI 6 (S. 283 Schr. 2).

<sup>3</sup> Für all das, was über Delphi hier gesagt wird, verweise ich auf U. v. Wilamowitz' *Pindaros*, ohne die geringen Abweichungen ausdrücklich zu bezeichnen. Nicht verfehlen möchte ich aber auch, auf Émile Bourguets Büchlein *Delphes*, Paris 1925, hinzuweisen.

προφήτης oder der προφήτις in Delphi.<sup>1</sup> Den προφήτης finden wir auch in anderen Apollonheiligtümern, wie im Ptoion, wo der π[ε]δ[οχο]ς προφάτας σεμνῶν [ἄδο]ύτων λαχῶν ἀψευδίαν Ἄν[ορ]φείν in dem Asoposgedichte der Korinna erscheint (s. u. S. 9), im Didymaion, in Korope, in Klaros, den meisten allerdings aus späterer Zeit. Die Namen der alten Propheten sind fast alle verschollen. Bakis und Sibylla scheinen Gattungsnamen zu sein und sind auch hier fernzuhalten, da ihre Tätigkeit sicher aus Weissagen bestand. Dagegen ist soeben ein delphischer Prophet in dem Heiligen Gesetze von Kyrene erschienen, Onymastos, der dort als Heros ein Ehrengrab hatte.<sup>2</sup> Man wird kaum fehl gehen, wenn man ihn als den Bringer delphischer Weisheit nach Libyen ansieht und als Schöpfer der Legende, die der Kyreneoie und dem neunten pythischen Gedichte Pindars zugrunde liegt. Ob man in diesem Zusammenhange Melesagoras von Eleusis und den Kyprier Euklos hier nennen darf, ist zweifelhaft<sup>3</sup>; ebenso auch, ob Timotheos der Eumolpide für die Entstehung der Sarapislegende, wie Albrecht Dieterich einst angenommen hat, in Frage kommt.<sup>4</sup> In dem „homerischen“ Hymnos auf Delos als die Geburtsstätte Apollons ist der Teil der Sphragis, in dem der chiische Dichter nach dem Brauche seinen Namen nannte, leider fortgefallen, als die Beziehung auf Homer in ihn hineingetragen wurde.

Welche Sagen sind wir nun berechtigt, Kultlegenden zu nennen? Welche Typen haben wir da zu unterscheiden? An erster Stelle stehen die Gründungssagen der Heiligtümer. Da setzt die Legendenbildung zunächst ein; sie haftet an dem Ort. Der Glaube an den Gott ist längst vorhanden, als das Heiligtum entsteht. Er ist im Bewußtsein der Menschen bereits da. Aber der Fromme fragt doch: von wannen kommt er, und wo in der Landschaft hat er sich den Ort seiner Verehrung gewählt? Warum er diesen Ort sich gerade ausgesucht hat, fragt er vielleicht seltener, obwohl er sehr wohl weiß, welche Gottheit die Quellen, welche die Höhlen, welche die Höhen, welche Seen, Flüsse, Sümpfe zu ihrem Aufenthalt wählt. Diese Frage sucht heute der Religionshistoriker zu beantworten, der das Glück hat, die griechische Landschaft mit Augen geschaut zu haben. Gründungslegenden von Heiligtümern sind aus dem griechischen Altertum in Hülle und Fülle überliefert. Man braucht nur seinen Pausanias aufzuschlagen. Aber wir haben auch alte Kultlegenden aus dem 7. Jahrhundert in epischer Gestaltung, echte *ἱεροὶ λόγοι*, die für den rhapsodischen Vortrag an einem Götterfeste bestimmt sind.

<sup>1</sup> Fascher a. a. O. S. 41.

<sup>2</sup> v. Wilamowitz *Sitzungsberichte Berl. Akad.* 1927, S. 173 (vgl. unten S. 42).

<sup>3</sup> Rohde *Psyche* II<sup>5</sup>, S. 64 Anm. 1.

<sup>4</sup> *Kleine Schriften* S. 159 ff.; O. Weinreich *Neue Urkunden zur Sarapisreligion* 1919, S. 6.

Unter den sogenannten homerischen Hymnen sind es jedenfalls drei, die als solche bezeichnet werden können, die Hymnen auf den delischen und pythischen Apollon und der auf die eleusinische Demeter. Es ist fast selbstverständlich, daß die Gründung des Heiligtums mit der Herkunft des Gottes verbunden wird. In allen diesen dreien ist das Ziel der Legende die Stiftung des Gottesdienstes. In jedem Falle wird die Örtlichkeit genau beschrieben. Der eleusinische Weihetempel liegt in der Tat unter der Königsburg, von der freilich bis heute trotz heißen Bemühens keine Mauerspür gefunden ist, *Καλλιχόρου καθύπερθεν ἐπὶ προύγοντι κολωνῶν*.<sup>1</sup> Den Kallichorosbrunnen wiederentdeckt zu haben, war eine der letzten eleusinischen Freuden von Demetrios Philios. Die Insel Delos wird von dem Hymnendichter aus Chios *ἢ νήσων λιπαρωτάτη εἰν ἀλλ̄ κείται*<sup>2</sup> so genau beschrieben, daß man an seiner Autopsie nicht zweifeln kann. Der Kynthosberg wird erwähnt und die Palme, die *κραναῆι ἐνὶ νήσῳι* als ein Wunder erscheinen muß.<sup>3</sup> Die heute gepflanzt ist an dem sogenannten Heiligen See, auf den die Terrasse mit den archaischen Löwen herabschaut, hatte wenigstens zu Ostern 1926 ein jämmerliches Aussehen: Aber die, unter der Leto einst Apollon geboren hat, stand auch sehr weit davon, im Osten der Insel, unmittelbar unter dem Abhange des Kynthos und in seinem Schutze da, wo Herr Replat die Spuren des alten Heiligen Sees erst kürzlich entdeckt hat. Von der Höhle am Kynthos spricht der Hymnos nicht. Mit Unrecht ist ihre Erwähnung vermißt worden. Denn die neuesten Untersuchungen Replats haben auch das ergeben, daß die einst als ältestes delisches Heiligtum überall abgebildete Höhle gar kein Naturheiligtum ist, sondern eine erst in hellenistischer Zeit zu einer Grotte ausgebaute Felsspalte, die höchstwahrscheinlich dem Herakles geweiht war.<sup>4</sup> Sehr wichtig ist, daß sich Delos erst dann von Leto bewegen läßt, die Geburtsstätte des Gottes zu werden, den sie unter ihrem Herzen trägt, als ihr die Göttin den Eid schwört, daß auf der Insel ein herrlicher Tempel des neuen Gottes und eine Orakelstätte für die Menschen gegründet werden solle. Delos ist aber nie ein *χρηστήριον* geworden. Der Wunsch ist hier der Vater des Gedankens gewesen. Also muß der delische Hymnos vor der glänzenden Entwicklung des pythischen Heiligtums gedichtet sein. Noch reicher an örtlichen Anspielungen ist der Hymnos auf den pythischen Apollon. Vortrefflich ist folgende Schilderung: unter dem schneeigen Parnaß liegt ein *κνημὸς πρὸς Ζέφυρον τετραμμένος*.<sup>5</sup> Die Terrasse des Temenos am Abhange der westlichen Phaidriade wird also mit der Wade

<sup>1</sup> *Hom. Hymn.* V Vers 272.    <sup>2</sup> Vers 38.    <sup>3</sup> Vers 26. 117.

<sup>4</sup> Vgl. meine *Religion der Griechen* I S. 293. Hier verweise ich gern auf Pierre Roussels kleine Schrift *Délos*. Paris 1925.

<sup>5</sup> Vers 105 ff.

eines Menschen verglichen. Die grandiose Felsenwelt kann auch nicht treffender geschildert werden als mit den darauffolgenden Worten:

αὐτὰρ ὑπερθεῖν  
πέτρῃ ἐπικρέμαται, κοίλῃ δ' ὑποδέδρομε βῆσσα,  
τορχεῖ: ἔνθα ἄναξ τεκμήρατο Φοῖβος Ἀπόλλων  
νηὸν ποιήσασθαι ἐπήρατον.

Wer von den Erdstürzen weiß, die an den Marmariá, also im Reiche der Athena Pronaia, noch während der Ausgrabungen der Franzosen stattgefunden haben, und unter den drohenden Felsen auf dem steilen Wege zum Stadion hinaufgeklettert ist, empfindet diese Worte des alten Dichters nach, vielleicht noch mehr sogar, wenn er vor dem Beginne der französischen Ausgrabungen auf die κοίλῃ βῆσσα, die hohle Waldschlucht, herunterblickte; denn heute wächst dort auf dem Schutte der Ausgrabungen Getreide, im Frühjahr durch sein frisches Grün das von der Sonne stark geblendete Auge erquickend. Von den Tempeln in Delphi, von welchen sonst die Sage erzählt, kennt der Hymnos nur den von Trophonios und Agamedes erbauten, das χρῆστῆριον, dessen Fundamente Apollon selbst gelegt haben sollte. Dieser Tempel ist verhältnismäßig genau beschrieben<sup>1</sup>: das Fundament, der λάϊνος οὐδός des Trophonios und Agamedes, die Orthostaten, auf denen wohl ursprünglich Luftziegelmauern, zur Zeit des Hymnos aber schon geglättete Steine standen. Nichts also von dem Tempel aus Lorbeer, der vom Tempetal geholt war, in dem heute kaum mehr Lorbeer wächst<sup>2</sup>, nichts von dem Tempel, zu dem die Vögel Federn, die Bienen das Wachs gebracht haben sollten. Das hochheilige ἄδυτον aber, von dem Apollon zu den Kretern spricht, ist noch heute in der Tempelruine zu erkennen.<sup>3</sup> Da stand der alte Γᾶς ὀμφαλός, bis ihn die Franzosen in das Museum brachten. In der Nähe des Tempels floß nach dem Hymnosdichter die Quelle, an der Apollon die Drachin, die Verwüsterin des Landes und die Vernichterin der Herden, getötet hat. Hier ist eine Schwierigkeit. Der Name der Quelle wird nicht genannt. Man kann also schwanken, ob Kassotis, ob Kastalia. Wer die delphische Landschaft kennt, wird es aber für ganz unmöglich halten, daß der Drachenkampf anderswo ursprünglich lokalisiert war als an der Kastalia, und das ἀγγοῦ des Hymnos nicht pressen. Daß er später auf die Kassotis, von der eine Leitung unter dem Tempel des Apollon geflossen sein soll, übertragen worden ist, wie u. a. Hans Pomtow angenommen hat, ist mir durchaus nicht sicher.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Vers 116 ff.      <sup>2</sup> F. Staehlin *Das hellenische Thessalien* S. 14.

<sup>3</sup> Vgl. dazu jetzt A. von Blumenthal *Philologus* LXXXIII S. 220 ff.

<sup>4</sup> Pauly-Wissova-Kroll *Realenzyklopädie* Supplementband IV S. 1336 ff.

Jedesfalls knüpfen diese drei Legenden von der ihre Tochter suchenden Demeter, die in Eleusis ihre Tochter und eine neue Kultstätte findet, von der in der aigaiischen Inselwelt herumirrenden Leto, der auf der bisher von allen Göttern und Menschen gemiedenen Insel der strahlende Gott geboren wird, von dem Drachentöter Apollon an den Ort der Verehrung an, so daß man die Autopsie der Dichter in der Tat kaum bezweifeln kann. Die Legende stellt überall die neue Gottheit in den Vordergrund. Von den Göttern, die die Fürsten von Eleusis bisher verehrt haben, wird nicht gesprochen, als wenn hier vor Demeter keine Gottheit je gewaltet hätte. Im delischen Hymnos ist von Artemis als der Zwillingschwester Apollons nicht die Rede, obwohl sie sicher schon damals, als der Hymnos gedichtet wurde, ihren Tempel hatte und das Grab der hyperboreischen Jungfrauen neben ihm göttliche Verehrung genoß.<sup>1</sup> In dem Gedicht von der Gründung des delphischen Heiligtums keine Spur von Ge, von Themis, von Poseidon, den göttlichen Gewalten vor Apollon in Delphi oder gar von Dionysos. Die Drachin ist auch nicht als eine göttliche Gewalt der Erde bezeichnet, obwohl sie das ihrem Wesen nach durchaus ist. Sie haust bei der Quelle, und alle Quellen sind Töchter der Erde. Aber der in Apollon fromme Dichter erwähnt die Drachin, deren Namen Delphyne er nicht kennen will, da er nachher von Pytho und dem Pythier spricht und schon die Etymologie von *πύθειν* vorbringt, nur als furchtbaren Schrecken für Land und Leute. Wie unbewohnt vor Apolls Geburt Delos ist, der Schlupfwinkel für Polypen und Robben, so schauerlich ist die Einsamkeit Delphis, seine finstere Drachenschlucht.

Nächst dem „Wo“ ist bei der echten Kultlegende — und echtere als die drei großen „homerischen“ Hymnen kann es wohl nicht geben — die Frage nach dem „Woher“. Ist der Gott in die Seele der Gläubigen eingekehrt, hat er seine feste Stätte erhalten, fragt das fromme Gemüt nach der Herkunft. Von wannen die Gottheit kam, will er wissen. Ein „Irgendwoher“ gibt es da nicht; vom Himmel steigen die Götter in den Kultlegenden selten herab. Sie sind schon auf der Erde, sie kommen oft anderswoher, wo sie schon Kult erhalten haben, oder, was religionsgeschichtlich so wichtig ist, ihnen die Aufnahme verweigert war. Es ist eben alles Priesteranschauung, man mag auch wohl sagen, Priestermake. In diesen Legenden liegt oft eine Tendenz, die man immer aufspüren muß. Das Volk dichtet seine Sagen aus Lust zur Märe. Wo der Kult mitwirkt oder wo gar seinetwegen die heilige Legende entsteht, muß eine Tendenz da sein. Gewiß können sich die Priester geirrt haben, gewiß gleichen ihre Legenden oft den Erzählungen unserer Küster und

<sup>1</sup> Vgl. Ch. Picard et J. Replat *Bulletin de corresp. hellén.* XLVIII 1924 S. 247 ff.

Kastellane. Aber es gibt Dinge, bei deren Vernehmung der Religionshistoriker aufhorcht. So möchte ich glauben, daß es eine bestimmte Tendenz ist, vielleicht in Erinnerung an die in der Heroenzeit überragende Bedeutung Kretas, wenn diese Insel eine auffallende Rolle in den Kultlegenden spielt. Demeter kommt aus Kreta nach Attika. Die ersten Apollondienen in Delphi sind Kreter. In der Erzählung von der Gründung des Heiligtums der Leukophryene am Lethaios spielt Kreta eine ganz besondere Rolle. Auch in Olympia ist der kretische Einschlag klar: man denke nur an die idaiische Grotte am Kronoshügel mit dem Kult des Knaben Sosipolis, unter dem nur das Zeuskind der kretischen Geburtssage verstanden werden kann.<sup>1</sup> Es ist der Nachklang aus Kretas großer Zeit, von der die Paläste in Knossos und Phaistos und der Sagenkreis um König Minos zeugen. Eine ganz bestimmte Art ist die der Adventsage, die nirgends wohl häufiger ist als in der Demeterreligion, und die, worauf schon Ernst Curtius hingewiesen hat, in der der Artemis völlig fehlt.<sup>2</sup> Es scheint eben das Bewußtsein geblieben zu sein, daß die kleinasiatische Bergmutter der Ausgangspunkt der Demeterreligion gewesen ist, daß die Mutterreligion aus der kleinasiatischen Kulturwelt stammt, und daß Artemis, „die Schlächterin“, eine urgriechische Göttin der Natur ist, die Herrin über alle lebenden Wesen. Legenden, denen solch ein alter religionsgeschichtlicher Kern zugrunde liegt, sind von denen zu unterscheiden, denen die späte Entstehung auf der Stirn geschrieben ist. Das gilt von den vielen Sagen, in denen von Helden als Gründern eines Heiligtums erzählt wird, vor allem von den durch die epische Poesie verherrlichten. Es ist offenbar eine Zeitlang Übung gewesen, namentlich die Kämpfer vor Troia mit Tempeln oder Gräbern in Verbindung zu bringen.

Religionsgeschichtlich sehr bedeutsame Legenden sind dann die, die von dem Streit zweier Gottheiten um die Kultstätte berichten. Da kann man wohl in vielen Fällen von einem zwischen den Priesterschaften der neuen und der alten Gottheit geschlossenen Kompromisse reden. Keine *ἔρις* ist berühmter als der Streit von Poseidon und Athene um die Burg Athens, dessen Wahrzeichen frommer Glaube in dem Salzquell und in dem Ölbaum allzeit bewahrt hat, und der jedem, der durch die Propyläen geschritten war, in Pheidias' genialer Giebelkomposition vor Augen stand. Poseidon hat nicht nur dieses Mal sich mit dem kleineren Anteil begnügen müssen, sondern auch an anderen Orten muß er den *νεώτεροι θεοί* weichen, was die Legende eben durch die Erzählung von einem Götterstreit auszudrücken pflegt. Ernst Curtius sprach deshalb

<sup>1</sup> C. Robert *Athen. Mitteil.* XVIII (1893) S. 37 ff.

<sup>2</sup> *Sitzungsberichte Berliner Akademie* 1887 S. 1170 = *Gesammelte Abhandlungen* II S. 7.

gern von einer poseidonischen Epoche der griechischen Religion. Poseidon ist einst auch Herr in Delphi gewesen; von ihm gab es eine Kapelle mit einem Altar am Eingang der Tempelcella. Aischylos hat im Anfang der Eumeniden die Geschichte des delphischen Heiligtums durch die *προφήτις* erzählen lassen, in der Poseidon als Vorgänger des Apollon nicht erwähnt wird. Wohl aber ruft die Priesterin, bevor sie die Cella betritt, zum Schlusse *Πλείστον τε πηγὰς καὶ Ποσειδῶνος κράτος* und den *τέλειος ὕψιστος Ζεὺς* an. Es ist hervorzuheben, daß die *προφήτις* die Erzählerin ist, daß also die Entwicklung der Orakelstätte im Sinne der delphischen Priesterschaft zu Aischylos' Zeit gegeben wird.<sup>1</sup> Da fällt zunächst jedem auf, daß der Drachenkampf nicht erwähnt ist, wie ihn auch schon Alkaios in seinem delphischen Paian wahrscheinlich übergangen hatte. Obwohl seine Darstellung zu den *δρώμενα* von Delphi gehört und er von dem alten Hymnosdichter geschildert wird, freilich hier nicht mit dem Bekenntnis, daß Apollon durch die Erlegung der Drachin eine Schuld auf sich geladen hat, wird er von einer Priestertradition also ignoriert, und es muß betont werden, daß die Darlegung der *προφήτις* in den Eumeniden überhaupt von keiner *ἕρις* der aufeinanderfolgenden Orakelgottheiten weiß, sie sogar ausdrücklich ablehnt mit den bezeichnenden Worten: *θειούσης οὐδὲ πρὸς βίαν τινός*. Gegen all die vielen Legenden von einem Streit der Götter hat Platon in seiner herrlichen Atlantisdichtung einmal mit dem Satze *θεοὶ γὰρ ἕπασαν γῆν ποτε κατὰ τοὺς τόπους διελάγχανον — οὐ κατ' ἔρω* Stellung genommen und die Streitlegende aus ethischen Motiven abgelehnt. Hephaistos und Athene sind nach seiner Auffassung durch das Los die Götter des attischen Landes zu seinem großen Segen geworden.<sup>2</sup> Auch aus Eleusis noch ein Beispiel: Daeira, offenbar eine matriarchale Gottheit in Eleusis, die älteren Kult als Demeter dort hatte, wurde immer als eine der großen, neuen Göttin feindliche Gewalt hingestellt: die Priesterin der Demeter durfte an dem Opfer für Daeira nicht teilnehmen.<sup>3</sup>

Sogar Mißerfolge hält die priesterliche Überlieferung fest. Wieder kann man da zwei Beispiele aus Delphi bebringen, dessen Legendenbildung ganz besonders reichhaltig und vielgestaltig ist. Das eine bietet schon der Hymnos auf den pythischen Apollon, der von dem Versuch des Gottes spricht, an der Quelle Telphusa ein Heiligtum zu gründen. Apollon hat schon das Fundament zu dem *χρηστήριον* gelegt. Das sieht

<sup>1</sup> Mit den Worten der aischyleischen *προφήτις* läßt sich am besten die Rede des Akraiphon bei Korinna (Fr. 5 V. 70 ff. Diehl) vergleichen; s. dazu Wilamowitz *Berliner Klassikertexte* V 1 S. 49 ff.

<sup>2</sup> Vgl. die schöne Behandlung von Platons *Ἀτλαντικός* von Leo Weber *Klio* XXI (1927) S. 270 ff.

<sup>3</sup> Ludwig Curtius in der *Festschrift für Paul Arndt* S. 44 ff.; dazu meine *Religion der Griechen* I S. 294.

erzürnt die bisherige Herrin der Quelle und lehnt die Ehre, die ihr durch den neuen Gott werden soll, mit der Begründung ab, daß das Wagengerassel und das Stampfen der Pferde und Mäuler den Betrieb des Orakels stören würde. Sie schlägt als neue Tempelstätte Krisa ὀνό πινυλὶ Παρνησοῖο vor. Man glaubt hier die Priesterin an der Telphusaquelle selbst zu hören, und delphische Tradition ist es dann natürlich, daß Apollon nach der Tötung der Drachin, empört über den Trug der Telphusa, die Quelle versiegen läßt. Das andere Beispiel ist uns namentlich durch die Kunst, schon durch den Giebel des Schatzhauses der Siphnier, vertraut. Es ist der Versuch des Herakles, sich des delphischen Orakels zu bemächtigen, in der Legende ausgedrückt durch den Raub des Dreifußes.<sup>1</sup> Längst hat man dies als Nachklang eines historischen Ereignisses aufgefaßt: Dorer haben sich einmal des delphischen Orakels bemächtigen und den Kult des Herakles einführen wollen.

Nirgends aber tritt die Erinnerung an heftige Religionskämpfe stärker hervor als in der Dionysosreligion, die vom Norden her wie ein Frühlingsturm durch die griechischen Lande zog. Den Dienern und Dienerinnen des thrakischen Dionysosdienstes ward es nicht leicht gemacht, festen Fuß in Hellas zu fassen. Vom Widerstand der Könige reden die Sagen, die unzweifelhaft auf historischem Hintergrunde entstanden sind. Lykurgos und Pentheus sind die Namen, die hier jeder nennt. Die Legende von den Kadmostöchtern fällt auch jedem ein und dazu das Drama des Euripides. Dionysos siegt überall. Orpheus, der nach der aischyleischen Version in den Βασσάραι seiner nicht achtete, sondern dem Apollon opferte, dessen Sohn er auch sein sollte, wird zum Propheten des Dionysos. Als Kitharode wurde der Sohn des Oiagros und der Kalliope der Sohn des Apollon. Nicht Mainaden schlugen ihn tot, sondern die Hausfrauen, die über ihre zum Orpheus hinlaufenden Männer empört, mit ihren Küchengeräten auf den Sänger losgehen.<sup>2</sup> In Delphi steht es merkwürdig mit Dionysos. In dem alten pythischen Gedichte wird seiner nicht gedacht; in der Erzählung der ποροφήνης in den Eumeniden ist er nur Herr der korykischen Grotte. Die Ausgrabungen haben für den Dionysoskult so gut wie nichts ergeben. Es ist sehr möglich, daß wir alle, im Banne von Erwin Rohdes glänzender Schilderung der Dionysosreligion stehend, das dionysische Element in Delphi stark überschätzt haben. Jedenfalls wurde aber später sein Grab im Adyton des Tempels gezeigt. Diese Legende wurde nach einer bei Tatian erhaltenen Nachricht noch dadurch übertrumpft, daß der Omphalos das Grab des Dionysos sein sollte.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> K. Schwendemann *Archäolog. Jahrbuch* XXXVI (1921) S. 161 ff.

<sup>2</sup> F. Hauser *Archäolog. Jahrbuch* XXIX (1914) S. 28 ff.

<sup>3</sup> Rohde *Psyche* II<sup>5, 6</sup> S. 132 Anm. 2.

Gräber der Götter und die Stätten ihrer Geburt sind oft der Gegenstand der Legende. Der höchste der Götter steht da im Vordergrund mit den in Kreta entstandenen und an bestimmte Lokale anknüpfenden Legenden. Davon möchte ich heute nicht sprechen, da ich das Thema auch nur annähernd hier nicht erschöpfen könnte. Aber einer versprengten, bedeutsamen Nachricht sei Erwähnung getan: nach Zenon von Myndos lag zu Magnesia im Tempel der Artemis Leukophryene die Heroine Leukophryne begraben.<sup>1</sup> Auch auf die Legenden von Götterhochzeiten, durch die die Verbindung zweier Kulte, meist einer chthonischen und einer uranischen Gottheit, motiviert werden soll, kann hier nicht eingegangen werden.<sup>2</sup> Nur auch das soll betont werden, wie die Örtlichkeit Anteil an dem λόγος vom ἱερός γάμος hat. Das ist F. Hiller von Gaertringen und Heinrich Lattermann klar geworden, als sie auf ihrer arkadischen Reise im Juni 1910 das Stadtgebiet von Stymphalos neu aufnahmen. In der Neustadt entdeckten sie eine sehr alte Anlage im Felsen, eine Höhle und darüber einen in den Fels gehauenen Thron, und dachten beide sofort an den Kult der Hera als Παις, Τελεία und Χήρα, als Jungfrau, Ehegattin und Witwe.<sup>3</sup>

Weiter findet die Legendenbildung naturgemäß willkommene Nahrung an den heiligen Gegenständen, die der Tempel birgt, vor allem an denen, die aus alter Zeit stammen. Die Fetische, die Zeugen der ältesten Religionsübung, umrankt die Sage, die ihre wunderbare Herkunft und ihren Zusammenhang mit der Zeit der Heroen betont. Vom Himmel stammen so manche Kultmale; ἀγάλματα διπετηῆ gab es an vielen Orten. So sollten die Bilder der Chariten in Orchomenos dem Eteokles in Gestalt von πέτραι vom Himmel zugefallen sein.<sup>4</sup> Ein länglicher Fetsch, der die Form eines Speeres hatte und deshalb Δόρυ genannt wurde, galt in Chaironeia als das Szepter Agamemnons, von dem die Ilias erzählt.<sup>5</sup> Der Omphalos in Delphi und der Kronosstein, von dem schon Hesiod in der Theogonie zu sagen weiß, waren sicher alte Fetische und wurden dann, als die olympische Religion sie in ihren Besitz genommen hatte, von der Legende verklärt. Auch Heilwunder knüpfen an alte Fetische an, wie in Hyettos an jenen unbehauenen Stein, den man als das älteste Bild des Herakles ansah.<sup>6</sup> Und welche große Zahl von Legenden knüpft nun gar an die Kultbilder an! Man denke nur an die

<sup>1</sup> *Inschriften von Magnesia am Maiandros* S. IX Zeugn. Nr. XXV.

<sup>2</sup> *Religion der Griechen* I S. 56 ff.

<sup>3</sup> Pausan. VIII 22, 2; Hiller und Lattermann *Athen. Mitt.* XV 1915 (1921) S. 75 ff. mit Taf. XIII Abb. 2.

<sup>4</sup> Pausan. IX 38, 1.

<sup>5</sup> Pausan. IX 40, 10; F. Pfister *Reliquienkult im Altertum* I S. 336 f. (RVV Bd. V 1. 2).

<sup>6</sup> Pausan. IX 24, 3.

Rolle, die das Palladion in der troischen Sage spielt, man denke an die vielen Nachrichten, in denen das Kultbild als ein lebendes Wesen erscheint, als lächelnd, als schwitzend, als sich bewegend — lauter Züge, die in verstärktem Maße sich in der christlichen Heiligenlegende finden.<sup>1</sup> Oder es wird berichtet, wie ein Götterbild plötzlich aufgefunden wird. Auch die Auffindung von heiligen Gesetzen, namentlich von Anweisungen für die Weißen, spielt in diesen Tempellegenden eine Rolle. Die Auffindung eines neuen Kultbildes bedeutet oft die Gründung einer Filiale eines längst berühmten Kultus. In manchen Fällen hilft da das delphische Heiligtum, dessen Bedeutung für die Verbreitung des Gottesdienstes kaum überschätzt werden kann. Nicht nur für Apollon wirken die delphischen Missionare, sondern auch für Demeter und Dionysos. Noch in hadrianischer Zeit ist in Magnesia am Maiandros ein wahrscheinlich aus viel älterer Zeit stammendes delphisches Orakel auf Stein aufgeschrieben worden, das aus Anlaß eines in einer durch einen Sturm geborstenen Platane gefundenen Dionysosbildes gegeben wurde, wofür auch Parallelen in christlichen Legenden vorhanden sind.<sup>2</sup> An Weihgeschenke knüpft manche Legende an, wie z. B. an die Throne, die sich hier und da in Tempeln fanden, vielfach wohl für Lektisternien benutzt. Da zeigte man in Argos im Tempel des Apollon Lykios den des alten Danaos, in Delphi den des Midas, von dem herab er Recht zu sprechen pflegte, und den eisernen des Pindar, auf dem der Dichter gesessen haben sollte, wenn er seine pythischen Lieder sang. Im Tempel der Artemis Soteira waren es drei, an die die Sage von Pittheus und zwei anderen Richtern anknüpfte. Wahrscheinlich hängen diese Throne mit dem uralten, von Wolfgang Reichel<sup>3</sup> so glücklich entdeckten Thronkulte zusammen. All dieses und ähnliches hat ja schon vor Jahren Friedrich Pfister unter dem nicht ganz zutreffenden Namen des Reliquienkults mit großem Fleiße gesammelt. Hier täte aber noch einmal eine Sichtung des reichen Stoffes, den er zusammengebracht hat, not. Auch das Material der Bilder spornte zur Legendenbildung an, namentlich wenn es aus edlen Stoffen bestand, wie das Zeusbild des Pheidias in Olympia und die *Κηληδόνας* am Tempel des Pythiers in Delphi. Merkwürdig ist die Küsterlegende — das darf man hier wohl sagen — über das Material der großen Kultgruppe vom Tempel der Despoina in Lykosura.<sup>4</sup> Das kolossale Werk, zusammen mit der Basis, soll nach Pausanias nur aus einem Steine bestehen. Dieser Stein soll nach der Angabe

<sup>1</sup> O. Weinreich *Antike Heilungswunder* (RVV VIII) S. 146.

<sup>2</sup> *Inschriften von Magnesia* Nr. 215.

<sup>3</sup> *Über vorhellenische Götterkulte* (Wien 1893) S. 3 ff.; dazu meine *Religion der Griechen* I S. 22 ff.

<sup>4</sup> Vgl. Ernst Meyer bei Pauly-Wissowa-Kroll *Realenz.* XIII 2 S. 2424.

eines Traumbildes im Peribolos des Heiligtums gefunden sein. Alles ist Legende. Nichts stimmt. Denn das Kultbild des Damophon, das wir längst besitzen, leider noch immer nicht als Einheit wieder aufgebaut, sondern teils in Lykosura, teils in Athen aufbewahrt, ist aus vielen Stücken zusammengesetzt, und der Marmor stammt aus Dolianá, also etwa zwei Tagereisen von Lykosura entfernt.

Auch der Kult selber gibt selbstverständlich Anlaß zur Legendenbildung, indem Opfer, Agone, Dromena auf Götter und Heroen vielfach zurückgeführt werden. Diese aitiologischen Legenden, wie man sie zu nennen pflegt, spielen in der Literatur, vor allem in der hellenistischen, eine große Rolle. Auch sie verdienen, wie das gesamte Legendenmaterial, eine zusammenhängende, die Typen sondernde Behandlung. Ausgehen könnte man als von einem ganz vorzüglichen Beispiele von dem homerischen Demeterhymnos, dessen Verständnis in dieser Hinsicht erst Hermann Diels in den Sibyllinischen Blättern erschlossen hat. Der *ἱερὸς λόγος* von Eleusis ist in den alten Mythos von dem Raube einer Göttin durch den Unterweltsgott und die ihre Tochter suchende Mutter Erde in sehr geschickter Weise hineingewoben worden. An der trauernden Demeter werden die Stadien der Vorbereitung auf das eleusinische Sakrament aitiologisch aufgezeigt. Jeder Myste wird durch diesen *λόγος* an seine eigene Vorbereitungszeit erinnert. Die Gottheit gibt gleichsam das Beispiel, durch das der Mensch zur Nachahmung angeregt wird. Was Kulthandlung ist, wird in dem Hymnos Erzählung von der Seelenangst der um die geraubte Tochter tief besorgten Mutter. Wenn in den Legenden Dreizahl und Neunzahl, wie hier die Neunzahl, so oft wiederkehren, muß man an die Bedeutung beider Zahlen im Kultus denken. Wo Lichterscheinungen in der Legende vorkommen, muß man die Bedeutung von Licht, Feuer, Fackel im griechischen Kult im Auge haben. Enthaltung der Götter von Speisen deutet auf Fasten, und so kann man manchen Zug herausholen, der aus dem *ἱερὸς λόγος* zum Kultus führt, dem er den Ursprung allein verdankt.

Es ist eben natürlich, daß auch die Sakramente, derer die Religion der Griechen durchaus nicht entbehrt, die Legendenbildung befruchten. Milch und Honig haben nach einer der letzten religionsgeschichtlichen Untersuchungen Hermann Useners<sup>1</sup> schon im griechischen Kultus sakramentale Bedeutung gehabt; denn die magische Kraft der Begeisterung sollte ihnen innewohnen. Schon Odysseus gießt bei der Totenbeschwörung Milch, Honig, Wasser in die Opfergrube. Aus dem Kultus stammen all die Legenden von der Wundermacht von Milch und Honig. Das Zeuskind wird auf Kreta durch Milch und Honig ernährt. Wo Dionysos

<sup>1</sup> *Rhein. Mus.* LVII (1902) S. 177—195 = *Kleine Schriften* IV S. 398—417.

hintritt, fließen Milch und Honig. Ob im Christentum, das Milch und Honig zuerst im hellenisierten Ägypten bei der Taufe als Sakrament reichte, auch ähnliche Legenden entstanden sind, ist mir nicht bekannt. Ein Sakrament ist wohl immer die Verspeisung menschlicher Gliedmaßen gewesen, die aus dem uralten Menschenopfer hervorgegangen ist. Wahrlich kein Wunder, daß da die Legendenbildung besonders nachhaltig eingesetzt hat. Die Zerreißung des Zagreus und seine Verzeherung durch die Titanen, die die orphische Theologie zum Mittelpunkte ihres Dogmas gemacht hat, um dadurch die Lehre von der Erbsünde verständlich zu machen, die an dies Dogma anknüpfende Sage von Orpheus, der von den thrakischen Weibern zerrissen wird, gehören hierher. Es sind Legenden, die Kultbräuche erklären sollen, hier orphische, den Hellenen ursprünglich fremde, thrakische.

Die Legendenbildung ist dem Hellenenvolk nie fremd geworden. Auch aus den Namen und Beinamen der Götter und Heroen schlägt sie oft Kapital wie der alte Hymnos schon aus dem Namen des Pythiers. In den Kriegen, die geführt werden, treten rettend oft die Götter auf, leibhaftig und verwandelt. Die Kultstätten der Heilgötter sorgen für ein üppiges Fortwuchern der Wunderlegenden. Auf ihnen beruht die Blüte von Epidauros zu nicht geringem Teile. Aber keine Priesterschaft hat es so verstanden durch ihre Erfindungen zum Hellenenvolke zu sprechen, wie die delphische. Aus Delphi hat nicht nur Pindar reichen dichterischen Stoff gewonnen. Die Eoien schon zeigen den überragenden Einfluß des delphischen Orakels, das alte Sagen durch den Mund seiner Dichter im Sinne der heiligen Satzung Apolls umformt, wie uns das Wilamowitz in seiner Analyse des Orestesmythos gelehrt hat.

Mit Absicht habe ich hellenistische Legenden, die Aretalogien, ferngehalten, über die niemand treffender gehandelt hat als der verehrte Vorsitzende unserer Sektion, dem ich die ehrende Aufforderung zu diesem Vortrage verdanke: Richard Reitzenstein. Aber schließen möchte ich doch mit der Erklärung eines hellenistischen Gedichts, das lange unter dem Namen des Theokrit gegangen ist, von dessen Kunst es aber meilenweit entfernt ist<sup>1</sup>; denn es hat die alte Legende von Pentheus und den Kadmostöchtern, allerdings nicht ohne Umbiegung der gewöhnlichen Sage, zur Entschuldigung eines Ritualmordes benutzt. Es sind die *Ἀῖναι*, deren Verständnis uns zuerst wieder Wilamowitz erschlossen hat.<sup>2</sup> Freilich glaube ich, daß wir noch einen Schritt über ihn hinausgehen müssen, um den Anlaß des so sehr merkwürdigen Gedichts zu ergründen. Es handelt sich um den Mord eines etwa zehnjährigen Knaben, der

<sup>1</sup> Trotz Wilh. Vollgraff *Bulletin de corresp. hellén.* XLVIII (1924) S. 125 ff.

<sup>2</sup> *Textgeschichte der griechischen Bukoliker* S. 209 ff.

entschuldigt werden soll. Dazu wird die Pentheussage, die vor allem durch Euripides' Tragödie überall bekannt war, herangezogen. Gleichsam als *ἱερός λόγος* eines Dionysosheiligums wird sie erzählt. Die Kadmostöchter Ino, Autonoe und Agaue werden von Pentheus in ihrer feierlichen Kulthandlung, die genau beschrieben wird, gestört — drei Thiasoi führen die Kadmeerinnen an und errichten drei Altäre aus Laubwerk, Epheu, Asphodelos der Semele, neun dem Dionysos. Die Strafe für die Störung des dionysischen Gottesdienstes ist grausam. Wilamowitz hat mit Recht betont, daß die Erzählung des pseudotheokritischen Gedichts altertümlicher anmutet als die Fabel des euripideischen Dramas. Es wird eben die Legende eines bestimmten Dionysosheiligums sein, dessen Lokal anzugeben vergebliche Mühe bleiben wird. Diese Legende entschuldigt einen Ritualmord, der offenbar stark verurteilt worden ist. Ritualmorde im Dionysosdienste sind uns ja nicht unbekannt. Wir wissen von mancher Grausamkeit aus seinem Kult; wir kennen aus Attika den Dionysos *Ῥημιστής*, aus Chios den *Ῥμάδιος* und aus Tenedos den *Ἀνθρωποκόλαστος*. Aus Lesbos ist Menschenopfer an Dionysos überliefert.<sup>1</sup> Wo die Dionysosreligion die Befolgung solch alter Bräuche noch gefordert hat, sind es wohl immer Verbrecher gewesen, die das Todesurteil traf. Hier in den *Ἀῆναι* handelt es sich aber um einen Knaben

*εἷη δ' ἐνναέτης ἦ καὶ δεκάτω ἐπιβαίνοι,*

also doch wohl um ein unschuldiges Kind. Wenn ich aber den Vers

*εὐσσεβέων παίδεσσι τὰ λούια, δυσσεβέων δ' οὐ*

richtig deute, sind seine Eltern *δυσσεβεῖς* gewesen und haben den Sohn als Sühne hergeben müssen. Und die strengen Priester haben kein Mitleid mit ihnen gehabt: Jeder, der dem Dionysos verhaßt ist, soll dasselbe erfahren, auch noch schlimmeres, und auf die Jugend soll keine Rücksicht genommen werden. Die Tat ist also dem Gotte wohlgefällig gewesen. Um dies zu beweisen, hat der Dichter die alte Sage vom Pentheus in seiner Weise verwandt. Das kleine Gedicht ist also wohl das Werk eines Dionysospriesters.

Das reiche und mannigfaltige Material, das dem Forscher auf dem Gebiete der Kultlegenden zu Gebote steht, auch nur annähernd zu erschöpfen, ist in dem Rahmen eines Vortrages nicht möglich. Notwendig wäre dafür auch eine Untersuchung der christlichen Legenden auf griechischem Boden. Denn wie auch noch sogar im 19. Jahrhundert die Legendenbildung mit alten Motiven arbeitet, zeigt eine Erzählung, deren Aufzeichnung wir dem Sammeleifer des vor einigen Jahren verstorbenen

<sup>1</sup> F. Schwenn *Die Menschenopfer bei den Griechen u. Römern* (RVV XV 3) S. 71 ff.

ausgezeichneten Erforschers griechischer Folklore N.G.Politis verdanken.<sup>1</sup> Als Lord Elgin die eine der Karyatiden der Korenhalle des Erechtheions nach London entführt hatte, ließ er den türkischen Burgwächtern sagen, sie sollten auch die anderen fünf Mädchen in der Nacht wegnehmen. Sobald die Türken aber dorthin kamen, um diese zu stehlen, klagten die Marmorjungfrauen bitterlich, riefen nach der Verschwundenen und weinten noch, als die Räuber entsetzt geflohen waren, in der Nacht um die geraubte, in den Nebel des Nordens entführte Schwester. In dieser wenig über ein Jahrhundert alten Sage wirkt also noch der alte Glaube an die lebenden Götterbilder der antiken Religion fort, von der ja auch noch sonst so manche Spur im Bewußtsein des griechischen Volkes bis auf den heutigen Tag geblieben ist.

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu den im Anschluß an Politis' großes Werk entstandenen schönen Aufsatz von R. Wünsch in den *Hessischen Blättern für Volkskunde* V S. 108 ff.

## Elysium und Inseln der Seligen.

Von Paul Capelle in Lemgo.

(Fortsetzung und Schluß zu Bd. 25, 245 ff.)

### II.

Des Rhadamanthys geschieht schon in der Weissagung des Proteus Erwähnung; und zwar wird hier der Held gewissermaßen als Repräsentant des seligen Lebens aus der Schar der Beglückten herausgegriffen und dem Menelaos vor Augen gestellt. Dieser Gedanke wird meines Erachtens durch die Worte ὄθι ξανθὸς Ραδάμανθυς kurz und klar angedeutet. Man hat nun aus einer solch harmlosen Bemerkung des Proteus tiefgehende Folgerungen für das Verhältnis des Rhadamanthys zum Elysium ziehen wollen, am schärfsten hat sich in dieser Weise Ludolf Maltén in einem Aufsätze des Archäologischen Jahrbuches geäußert (*Arch. Jahrb. XXXVIII 1913* p. 35 ff.); Maltén findet nämlich in den angeführten Worten ὄθι ξανθὸς Ραδάμανθυς (δ 564) ursprüngliche Beziehungen zwischen Rhadamanthys und dem seligen Lande angedeutet: (p. 35) „In der kürzesten Form ὄθι (περὶ) Ραδάμανθυς deutet der Dichter älteren Vorlagen folgend das Verhältnis des Rhadamanthys zum Elysium an; kein Wort davon, daß auch Rhadamanthys einmal hierher entrückt sei“ und kurz zuvor steht die Notiz: „Herr im seligen Lande ist Rhadamanthys.“<sup>1</sup> Richtig ist sicher, daß der Dichter mit seiner Bemerkung auf irgend eine Beziehung des Helden zum Elysium kurz hinweisen will, mit keiner Silbe aber wird trotz der Behauptungen Malténs angedeutet, daß dies Verhältnis ein ursprüngliches ist, geschweige denn, daß Rhadamanthys hier als „Herr des seligen Landes“ zu denken ist. Dagegen ist sehr wohl anzunehmen, daß der Dichter der Verse, wenn er wirklich an Rhadamanthys als König des Elysiums gedacht hätte und dies hier irgendwie habe zum Ausdruck bringen wollen, sich keineswegs mit einer so abgerissenen Bemerkung begnügt haben würde, sondern wenigstens

<sup>1</sup> Dieselbe Auffassung hat dann Maltén auch in seinem Artikel *Rhadamanthys* vertreten (*Realencycl. I A<sub>1</sub>* p. 33): „Für den Odysseedichter ist der Zusammenhang zwischen Rhadamanthys und Elysium bereits ein gegebener, den er nicht zu erklären braucht, sondern auf den er kurz exemplifizieren kann.“

mit einem bezeichnenden Worte an dies singuläre Verhältnis erinnert hätte. Der kurze Satz ὄθι ξανθὸς Ῥαδάμανθυς wird deshalb weder für den Dichter selbst noch für den Zuhörer einen besonderen, tieferen Sinn gehabt haben, es wird lediglich die Tatsache konstatiert: Rhadamanthys weilt unter den beglückten Heroen im Elysium.<sup>1</sup> Nur als populäre Sagengestalt, deren Götterlos auch Menelaos bekannt sein konnte, ist er aus der Schar der Helden herausgenommen, um als Repräsentant des seligen Lebens im Jenseits zu gelten; denn er wird einer der ersten gewesen sein, welchen der Glaube auf die Inseln der Seligen versetzte<sup>2</sup>, natürlich weil er der Sohn des Zeus ist (Ξ 321).<sup>3</sup> Damit ist, wenn auch zunächst vermutungsweise, ausgesprochen, daß die Götter selbst ihn ins Elysium entrückt haben; aus den wenigen Worten ὄθι ξανθὸς Ῥαδάμανθυς geht diese Auffassung allerdings nicht ohne weiteres hervor.<sup>4</sup> Malten zwar konstatiert mit großer Entschiedenheit (p. 35): „Kein Wort davon, daß auch Rhadamanthys einmal hierhin entrückt sei.“ Aber, so kann man gleich einwenden, ist denn auch nur mit einer Silbe angedeutet, daß Rhadamanthys im Elysium bodenständig ist, widerspricht ferner die Annahme einer Entrückung den Worten des Dichters? Beide Fragen können nur verneint werden. Doch sucht Malten seine These durch Zeugnisse zweier Dichter, Pindars und Aischylos', zu stützen. Ich setze zunächst die schöne Stelle aus dem zweiten olympischen Gedichte, soweit sie für diese Untersuchung in Frage kommt, vollständig her (Ol. II 68 ff.):

ὄσοι δ' ἐτόλμασαν ἔστρίς  
 ἑκατέρωθι μειναντες ἀπὸ πάμπαν ἀδίκων ἔχειν  
 ψυχάν, ἔτειλαν Διὸς ὀδὸν παρὰ Κρό-  
 νου τύρσιν· ἐνθα μακάρων  
 νῆσον ὠκεανίδες  
 αἴρουσι περιπνέουσιν· ἀνθεμα δὲ χρυσοῦ φλέγει,  
 τὰ μὲν χειρσὸθεν ἀπ' ἀγλαῶν δενδρέων,  
 ὕδωρ δ' ἄλλα φέρβει,

<sup>1</sup> So einfach und natürlich deutet die Rolle der antike Erklärer: *ὄθι δὲ κατῴκει τὸ Ἥλύσιον πεδίον ὁ Ῥαδάμανθυς* (schol. *Graec.* η 324 I p. 353 Df.), ihm sind meines Wissens auch die Modernen gefolgt, so Rohde *Ps.* I<sup>6</sup> p. 68 ff., Preller-Robert I<sup>4</sup> p. 815, Dieterich *Nek.* p. 19, Jessen bei *Roscher* s. Rhadam. und Waser bei *Pauly-Wiss.* V 2 p. 2470, Finsler *Homer* I p. 303.

<sup>2</sup> Rohde *Ps.* II<sup>6</sup> p. 77: „Daß Rhadamanthys der Gerechte dort (sc. im Elysium) wohnt, muß ihm wohl aus älterer Sage bekannt gelten, denn er will offenbar nur daran erinnern und hat eben nicht für nötig gehalten, diese Auszeichnung des Leidens des Minos zu begründen.“

<sup>3</sup> cf. Preller-Robert I<sup>4</sup> p. 815: „So scheint sich auch Rhadamanthys aus besonderen Gründen im Elysium zu befinden, der Sohn des Zeus . . . cf. Waser bei *P.-Wiss.* V 2 p. 2470.

<sup>4</sup> Pausanias allerdings deutet die Rolle so (VIII 53, 5). vgl. unten p. 26. Ihm haben sich angeschlossen Preller-Robert a. a. O., Rohde *Ps.* I<sup>6</sup> p. 77 adnot. 1.

ὄρμουςι τῶν χέρας ἀναπλέκοντι καὶ στεφάνους  
 βουλαῖς ἐν ὄρεθαῖσι Ῥαδαμάνθους  
 ὃν πατὴρ ἔχει (μέ)γας ἐτοῖμον ἀντὶ πάρεδρον,  
 πόσις ὁ πάντων Ῥέας ὑπέριστατον ἐχούσας θρόνον.

Um hier die Gestalt des Rhadamanthys richtig beurteilen zu können, erscheint es notwendig, zuerst auf das eschatologische Gesamtbild dieser Stelle kurz einzugehen. Da treffen wir zunächst dieselben freundlichen Bilder, die aus der Schilderung der „Inseln der Seligen“ und des Elysiums wohlbekannt sind. Hier wie dort ein glückliches Eiland, von Pindar nach seinem Landsmann Hesiod *μακάρων νᾶσος* genannt, fern im Weltmeer gelegen, umweht von den linden Lüften des Okeanos, bewohnt von einer Schar Unsterblicher, die dort in ewiger Freude und Seligkeit leben. Diese allgemeinen äußeren Kennzeichen des Jenseits, wie geographische Lage und klimatische Verhältnisse und die Tatsache, daß dort selige Menschen ein unsterbliches Dasein führen, entnahm Pindar der Heldensage, die er teils aus eigener Hochachtung, teils wegen ihrer Popularität nicht ganz aufgeben konnte; dagegen vermochte er sich mit dem Gedanken jener früheren Zeit von dem Vorrecht gewisser Menschen auf Grund ihrer Verwandtschaft mit den Göttern nicht zu befreunden. Das hatte seinen guten Grund in des Dichters eigener religiöser Anschauung. Das Evangelium von der Erlösung aller Menschen ohne Unterschied der Geburt und des Standes, wie es neben den Orphikern vor allem die eleusinischen Mysterien verkündeten, bewegte den Dichter im innersten (Rohde *Ps. II*<sup>6</sup> p. 216, Dieterich *Nek.* p. 111); aus Lehren dieser religiösen Sekten erwuchs ihm als neue Erkenntnis die Gewißheit, daß jeder Mensch durch eigenen Willen und eigene Werke seine Seligkeit sich selbst erringen kann.<sup>1</sup> Nur denen, so heißt es, die auf ihrer vorgeschriebenen Erdenreise durch die dreifache Geburt gut und gerecht gelebt haben<sup>2</sup>, stehen die Tore der *μακάρων νᾶσος* offen. Zwar ist der Weg, der so zurückgelegt werden muß, lang und hart, dafür aber winkt denen, die vollendet haben, herrlicher Lohn. Nicht auf den seligen Auen der Unterwelt, wie die offizielle Lehre in Eleusis war, sondern auf der „Insel der Seligen“ fern im Okeanos werden sie in verklärter Gestalt fortleben, als unsterbliche Heroen von den Menschen verehrt.<sup>3</sup> (Rohde *Ps. I*<sup>6</sup> p. 212. 213.) In bunt schillernden, berausenden Farben malt nun der Dichter etwa nach der Weise der eleusinischen Priester das

<sup>1</sup> Lehrs *Popul. Aufsätze* <sup>2</sup> p. 311 ff., Luebbert *Ind. schol. Bonn.* 1887/88 p. 8, Zeller *Philos. d. Gr.* I<sup>5</sup> p. 59 adnot. 3, Gomperz *Gr. Denker* I 105 II<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Bes. werden die hervorgehoben, *οἵτινες ἔχειρον εὐορκίαις* v. 66, dann allgemeiner v. 69: *ἐκατέρωθε μείλιαντες ἀπὸ πάμπαν ἀδίκων ἔχειν ψυχάν.*

<sup>3</sup> Daß man sie sich so dachte, bezeugte Pindar selbst an einer anderen Stelle *Thren. fragm.* 133, Lehrs a. a. O. p. 311.

Land der Seligkeit aus<sup>1</sup>, wobei er ohne Bedenken die charakteristischen Eigentümlichkeiten des eleusinischen Jenseits der Unterwelt auf das Reich im Westen überträgt. Das Merkwürdige und Auffallende an dieser Eschatologie des zweiten olympischen Gedichtes ist die Tatsache, daß Pindar hier ganz deutlich zwei heterogene Elemente zu einem Gebilde vereinigt, die populäre Vorstellung von der Existenz der Inseln der Seligen im Okeanos einerseits und die neue Erkenntnis von der Erlösung und dem Heil aller Menschen andererseits. Wegen dieser einzig dastehenden Verbindung mythologischer und theologischer Weisheit hat man wohl nicht mit Unrecht angenommen, daß dieses Jenseitsbild Pindars eigenste Schöpfung ist (Maass *Orpheus* p. 275). Die angeführten Tatsachen mußten zunächst einmal festgestellt werden, um die Rolle, die Rhadamanthys auf der *μακάρων νῆσος* spielt, zu verstehen. Im Gegensatz zu der Stelle des δ, die einfach den Aufenthalt des Helden im Elysium konstatierte, erfahren wir hier über Rhadamanthys Genaueres:

v. 74: ὄρμοισι τῶν χέρας ἀναπλέκοντι καὶ στεφάνους  
βουλαῖς ἐν ὄρθαῖσι Ῥαδαμάνθυος,  
ὄν πατὴρ ἔχει(μέ)γας ἐτοῖμον αὐτῷ πάρεδρον . . .

Malten, der diese Verse als Beweis für seine Theorie von der Ursprünglichkeit des Verhältnisses zwischen Rhadamanthys und dem glücklichen Lande anführt, sagt darüber a. a. O. p. 35 „Bei ihm (Pindar) gebietet Rhadamanthys auf der *μακάρων νῆσος* als *πάρεδρος* des Kronos;

<sup>1</sup> Ich bringe nur Allzubekanntes vor, wenn ich auch an dieser Stelle an die berühmten Worte des Demeterhymnus (480 ed. Allen) hinweise: "Ὀλβιος δὲ τὰδ' ὄπαπεν ἐπιθονίων ἀνθρώπων. Vgl. Pind. *Thren.* frgm. 137a; über alles vgl. Lobeck *Agl.* I p. 19 und auch unten p. 35 ff. Als Beweis dafür, daß Pindar sich bei der Schilderung des Jenseits durchaus an das anschloß, was die andächtige Gemeinde in Eleusis leibhaftig sah, setze ich einige Stellen zum Vergleich her: *Ol.* II 61: ἴσαις δὲ νύκτεσσιν αἰεὶ, ἴσαις δ' ἀμέραις ἄλιον ἔχοντες cf. Pindar *Thren.* 129: τοῖσι λάμπει μὲν σθένος ἀελίου τὰν ἐνθάδε νύκτα κάτω. Aristoph. *Frösche* 454: μόναις γὰρ ἡμῖν ἥλιος καὶ φέγγος ἰλαρόν ἐστιν (sc. μεμημένους), Vergil *Aen.* VI 640 *largior hic campos aether et lumine vestit purpureo, solemque suum, sua sidera norunt*, Val. Flaccus I 842 *lucet via late igne dei* (dazu die wenig beachtete ausgezeichnete Untersuchung von Alip Tonder *Progr. d. K. K. Ober-Gymnasiums zu Böhm. Leipa* 1880 p. 6, 14); zu *Ol.* II 72: ἄνθεμα δὲ χρυσοῦ φλέγει, τὰ μὲν χρυσόθεν ἀπ' ἀγλαῶν δευδρέων, ὕδαρ δ' ἔλλα φέρβει vgl. etwa *Thren.* frgm. 129 . . . καὶ λιβάνω σιαρὸν καὶ χρυσοῦς καρποῖς βεβριθός, Claudian *de raptu Pros.* II 290 (p. 102 Jeep): *Est etiam lucis arbor praedives opacis, fulgentes viridi ramos curvata metallo.* Die Seligen winden Blumen zu Kränzen Pind. *Ol.* II 74 vgl. dazu Aristophanes *Ταγῆμιστοί* frg. 488 K: οὐ δὲ γὰρ ἂν ἀποθανόντες ἐστεφαναμένοι προύκειμεθ' οὐδὲ βακκάρεϊ κεχορμένοι εἰ μὴ καταβάντες εὐθὺς πίνην ἔδει Dieterich *Nek.* p. 78 adnot. 3) cf. auch Kaibel *epigr.* 163 (vom seligen Myster): *στέμμα δέ [μοι πλέξαντο] Λιωνόσον διασάται . . .* Kb. 649: *ἀνθεσιν ἐν μαλάκοισι κακῶν ἔκτοσθεν ἀπάντων, CIL III 754, 13 et myrt[o] redimire com[as et] tempora flore.*

unter seinem gerechten Regiment führen die Seligen ein glückhaftes Dasein.“ Nach Maltens Ansicht bekleidet also der Held unter den Seligen eine so ungewöhnliche Stellung, daß sie derjenigen des eigentlichen und rechtmäßigen Beherrschers der „Insel der Seligen“ ganz adäquat erscheint; ja es scheint nach Malten beinahe so, als ob nur Rhadamanthys dort gebiete, von Kronos wird auffallend nebensächlich gesprochen. Den unmittelbaren Anlaß zu dieser Auffassung hat ganz offenbar das Wort *πάρεδρος* gegeben, das Pindar hier dem Rhadamanthys beilegt. Unter einem *πάρεδρος* verstand man im Altertume ganz wörtlich den, der neben einem andern seinen Sitz hat.<sup>1</sup> So nennt Pindar die Pythia in Delphi *χρυσέων Διὸς ἀετῶν πάρεδρον* Pyth. IV 4, Pythia saß in der Tat den beiden goldenen Adlern zur Seite. Im übertragenen Sinne wird das Wort Personen beigelegt, die neben einem im Range Höheren eine mehr oder minder beigeordnete, gleichsam dienende Rolle spielen.<sup>2</sup> In diesem Sinne nennt Pindar selbst den Dionysos den *πάρεδρος* der Demeter (Isthm. VII 3), von den *πάρεδροι* des Königs von Makedonien redet Herodot VIII 138: *τῷ δὲ βασιλεῖ σημαίνει τις τῶν παρέδρων*, damit sind natürlich aus der Umgebung des Hofes diejenigen, die dem Throne am nächsten standen, gemeint, etwa die ersten Diener oder Minister.<sup>3</sup> Die athenische Staatsverfassung sah für den ersten Archonten, den Basileus und den Polemarchos je zwei Sekretäre vor, die nach Aristoteles *πάρεδροι* hießen (*de re publ. Athen.* 56, Hesych s. *πάρεδρος*, Suidas, Harpokration und Steph. Byz.). Auch im Gefolge der Götter kennen wir *πάρεδροι*. Lukian (*περὶ τοῦ ἡλεκτρ.* c. 4) nennt die Schwäne *Ἀπόλλωνος πάρεδροι*; Aristides *Panath.* 119 weiß zu erzählen, daß Erechtheus den Göttern auf der Akropolis als *πάρεδρος* beigegeben ist, d. h. neben den Hauptgöttern eine Kultstätte bekommen hat. An der Seite der im Jenseits thronenden Helena darf nach Isokrates *Helen.* c. 62<sup>4</sup> Menelaos als *πάρεδρος* weilen. Wir sehen, überall erscheint das Wort als Bezeichnung von Personen, die in einer besonderen Funktion ranglich Höherstehenden zugeteilt sind. Rechtlich ist damit das Verhältnis von Herrn und erstem Diener bezeichnet. Vergebens habe ich dagegen nach einem Beispiel gesucht, das etwa König und *πάρεδρος* als zwei ranggleiche, gleichberechtigte Personen bezeugte. Wir sind deshalb auch

<sup>1</sup> Hesych. s. v. *παρακαθήμενον, παραμένον, σύνθρονος.*

<sup>2</sup> Steph. Byz.: s. *πάρεδρος*: *τῷ βασιλεῖ συνακαθήμενος, παρὰ τὴν ἐδραν. ἥτις παρὰ τὸ ἔδος τοπικῶς εἰρηται.*

<sup>3</sup> Bei dem großen Gast- und Freundschaftsmahle, das Amyntas zu Ehren der sein Land passierenden Perser gibt, versprechen diese zur Tafel *παλακὰς καὶ τὰς κουριδίας γυναικὰς ἐσάγεσθαι παρέδρους* Herodot. V 18, da werden also sogar die Freudenmädchen *πάρεδροι* genannt.

<sup>4</sup> S. o. Bd. 25 p. 262.

nicht im mindesten befugt, in bezug auf das Jenseits von dieser allgemein gültigen rechtlichen Auffassung zu abstrahieren und in der Gestalt des Rhadamanthys einen Mitregenten des Kronos zu erblicken. In seiner Eigenschaft als *πάρεδρος* steht der Karer durchaus neben dem Throne des Kronos als bevorzugter erster Diener, König des seligen Landes ist einzig und allein der nach seiner Entfesselung von Zeus dazu bestimmte Kronos.<sup>1</sup> Dieses Verhältnis beider Gestalten wird meines Erachtens noch durch das Beiwort *ετοῖμος* vom Dichter selbst charakterisiert, denn mit *ετοῖμος* wird man niemals einen Mitkönig, stets aber einen *πάρεδρος* in dem von uns erschlossenen Sinne bezeichnen können. Erscheint demnach schon durch den Hinweis auf die rechtliche Stellung des *πάρεδρος* die Maltensche Behauptung einer Mitregentschaft des Rhadamanthys arg übertrieben, so wird sie völlig hinfällig, wenn wir uns klar machen, welche Funktion Rhadamanthys als *πάρεδρος* des Kronos hatte. Von den Seligen heißt es v. 74:

*ὄρμοισι τῶν χέρας ἀναπλέκοντι καὶ στεφάνους  
βουλαῖς ἐν ὄρθαισι Ῥαδαμάνθους.*

Sie winden Blumen zu Kränzen, d. h. sie leben in Glück und Wonne oder, wie Malten will, sie führen ein „glückhaftes Dasein“ *βουλαῖς ἐν ὄρθαισι Ῥαδαμάνθους*. Diese Worte können aber selbst dem Sinne nach niemals soviel bedeuten wie „unter seinem gerechten Regimente“, denn seit wann heißt *βουλή* Regiment? Zugegeben, es hätte hier ausnahmsweise diese Bedeutung, was sollte aber dann im Jenseits, wo es doch nur *δικαιοτάτοι τ' ἀγαροί* gibt (*CIG.* 6235 = Kaibel 648), noch ein *gerechtes* Regiment? Doch heißt *βουλή* wie gewöhnlich so auch hier „Beschluß“, man wird demnach übersetzen müssen: bei oder nach den richtigen Beschlüssen des Rhadamanthys. Die Frage ist, was darunter zu verstehen ist. Die wie ich glaube einzig mögliche Antwort gibt uns die religiöse Seite des pindarischen Jenseitsbildes. Danach gelangen ja zu der *μακάρων νῆσος* nur solche, die aus eigener Kraft *ἐκατέρωθι ἀπὸ πάντων ἀδίκων ἔχειν*. Um nun die sittliche Würdigkeit der Menschen, die auf diese Weise ihren Lebenslauf vollendet hatten, und damit ihre Berechtigung zum Eintritt in den Kreis der Verklärten vorurteilsfrei fest-

<sup>1</sup> Pind. *Pyth.* IV 291 c. *schol.*: *λῶσε δὲ Ζεὸς ἄφθιτος Τιτᾶνας*. In der Tragödie des Aischylos *Προμηθεὺς Ἀνόμενος* trat schon der Chor der von ihren Banden erlösten Titanen auf (fragm. 190—193 N<sup>2</sup>); vgl. M. Mayer *Giganten und Titanen* p. 238 und desselben Verfassers Artikel bei *Roscher* II 1 p. 1456. Eine verwandte Sage berichtete, daß Kronos auch König des goldenen Zeitalters wurde, näheres darüber bei Graf *ad aur. act. fab. symb.* Leipz. Studien VIII 1885 p. 3 ff. Maltens Vermutung (p. 48) „Kronos geht wahrscheinlich auf eine alte Interpolation in der hesiodeischen Schilderung der *μακάρων νῆσος* zurück“ könnte man erst dann nähertreten, wenn bewiesen wäre, daß die hesiodeische Interpolation vor Pindar stattgefunden habe.

zustellen, bedurfte es der unumgänglichen Entscheidung eines gerechten und unparteiischen Richters. Für dieses zweifellos wichtige und notwendige Amt konnte keiner geeigneter scheinen als Rhadamanthys, im Volksmunde der Typus eines Gerechten (Plat. *legg.* 948).<sup>1</sup> In seiner Hand lag es also, auf der *μακάρων νᾶσος* an der Seite seines Königs endgültig zu „beschließen“, wer des ewigen Lohnes wert erschien.<sup>2</sup> Das ist der Sinn der Worte *βουλαῖς ἐν ὀρθαῖσι*<sup>3</sup>, „bei der richtigen Entscheidung des Rhadamanthys lebt sich's gut dort“<sup>4</sup>; ein Gedanke, der zur näheren Erläuterung notwendig zu ergänzen ist, wäre: Kein Unwürdiger wird den stillen Frieden und die unschuldigen Freuden der Seligen stören, dafür sorgt schon das gerechte Urteil des Rhadamanthys. Weil aber Rhadamanthys die wichtige Funktion eines Richters über die Zulassung zum Reiche des Kronos hat, darum allein steht er vor allen übrigen Seligen dem Throne seines Herrschers am nächsten, er ist sein *πάρεδρος*, König und Richter stehen nebeneinander, doch im Verhältnis von Herrn und erstem Diener. In dieser Funktion hat Rhadamanthys nichts zu „gebieten“, das ist Sache des Kronos<sup>5</sup>, sein Amt ist es, zu ent-

<sup>1</sup> Plato schreibt ihm an dieser Stelle bes. eine Reform des Eides zu, vgl. Hirzel *Eid* p. 90 ff.

<sup>2</sup> Es ist auch bemerkenswert, daß in dem eschatologischen Exkurs des platonischen *Gorgias* (526c) Rhadamanthys unter seinem Bruder rangiert, seine Entscheidungen nämlich werden kontrolliert und erst rechtskräftig durch Minos; er ist also hier auch eine Art *πάρεδρος*.

<sup>3</sup> Ob *ἐν* stehen muß oder nicht, ist doch zweifelhaft; *βουλαῖσιν ὀρθαῖσι* haben nach Schroeder CN, *βουλαῖσιν ὀρθαῖς* C<sup>1</sup>, *βουλαῖς ὀρθαῖσι* D, Dissen übersetzt: *de sententia*.

<sup>4</sup> Diesen Gedanken hatte vielleicht schon der antike Erklärer, wenn er unter Hinweis auf die Stelle des *Gorgias* schreibt: *τέτακται γὰρ οὗτος, ὡς καὶ Πλάτων λέγει, τοὺς δικαίους πέμπειν εἰς τοὺς μακάρων νήσους* *schol. Pind. Ol. II 137* [II p. 94 Dr.].

<sup>5</sup> Wir haben keinen zwingenden Grund, mit Jessen (bei *Roscher* s. Rhadamanthys 81), der übrigens die Gestalt des Rhadamanthys sehr richtig beurteilt, auf Grund der Notiz Lukians *V. N. II 6 ἄρχοι δὲ ὁ Κρήης Ῥαδάμανθους* (sc. *ἐν Μακάρων νήσῳ*) zwei verschiedene Sagenversionen anzunehmen, denn die Bemerkung des Witzbolds, nebenbei gesagt die einzige, die direkt von einem *ἀρχῆν* des Helden redet, ist natürlich nur eine scherzhafte Übertreibung von *Pind. Ol. II 74*, nicht umsonst steht *ὁ Κρήης* dabei; es ist amüsant zu sehen, was für ein übles Geschäft Rhadamanthys nach Lukian auf der Insel der Seligen treibt; er läßt eine Reihe von Sündenböcken antreten, um als gestrenger Richter zu Gericht zu sitzen. Bei der Rechtsprechung ist merkwürdig, daß z. B. bei Aias entschieden werden soll, ob er unter die Zahl der Heroen aufgenommen werden darf oder nicht. Dann werden die unerquicklichen Liebeshändel zwischen Theseus und Menelaos über Helena in der Weise geregelt, daß Rhadamanthys dem Menelaos seine rechtmäßige Gattin, dem Theseus die andern Weiber zuweist. — Auch die vereinzelte Notiz in der Grabschrift der Regilla *ψυχὴ δὲ σκήπτρον Ῥαδαμάνθους ἀμφιπολεύει* (*CIG. XIV 1389* = Kb. 1046) wird man nicht als Ausfluß einer selbständigen Sagenversion ansehen können.

scheiden und gerecht zu urteilen, wer würdig der Seligkeit ist. Zugleich ergibt sich aus dieser Stellung als *πάρεδρος* nicht das mindeste, was auf eine wurzelhafte Beziehung des Helden zum seligen Lande hindeuten könnte, *πάρεδρος* nämlich ist er offenbar erst geworden, nachdem er vorher schon lange auf der Insel der Seligen weilte; beim Dichter des Menelaosnostos steht von dieser besonderen Funktion des Rhadamanthys nichts; denn auf dem seligen Heroeneiland brauchte man ein solches Richteramt nicht, da hier über die Würdigkeit die Götter selbst entscheiden. Pindar dagegen, der nach seiner religiösen Ansicht die Seligkeit von dem Willen und der moralischen Stärke des Menschen abhängig machte, bedurfte einer obersten juristischen Instanz, die entschied, ob ein Mensch des Jenseits wert war (cf. L. Radermacher *Das Jenseits im Mythos der Hellenen* p. 105); so schuf er denn in der Gestalt des Rhadamanthys den juristischen Beirat des Kronos; in dieser Eigenart wird er wie das gesamte Jenseitsbild eine spezifisch pindarische Schöpfung sein.<sup>1</sup> Noch an einer zweiten Stelle gedenkt Pindar des seligen Loses, das Rhadamanthys genießt, *Pyth.* II 73 heißt es:

ὁ δὲ Ῥαδάμανθος εὖ πέπραγεν, ὅτι φρενῶν  
 ἔλαχε καρπὸν ἀμώμητον, οὐδ' ἀπάταισι θυ-  
 μὸν τέρεται ἐνδοθεῖν . . . .

Malten äußert sich über diese ungemein wichtige Stelle ganz kurz (p. 35) „Ebensowenig wird *Pyth.* II 73 an Entrückung gedacht: dem

<sup>1</sup> Dieser Auffassung widersprechen keineswegs des Dichters Worte *Ol.* II 58: τὰ δ' ἐν τῷδε Λιδος ἀρχῆ | ἀλιτρὰ κατὰ γῆς δικάζει τις ἐχθρῶ | λόγον φράσαις ἀνάγκη. Malten zwar äußert sich auch hier sehr sicher p. 42 adnot. 6 „Die Probe hinsichtlich des Lebenswandels nimmt bei Pindar *Ol.* II 58 im Hades der unterirdische Gott (τις) vor; die Seligen leben v. 75 unter dem gerechten Regiment *βουλαῖς ἐν ὄρθαισι Ῥαδαμάνθου*.“ Doch beachte man wohl, daß vom Dichter mit keinem Worte angedeutet ist, dieser unbestimmte „Eine“ sitze auch über die Guten zu Gericht. Aber zugegeben, dieser Gedanke müsse ergänzt werden, so betont Malten selbst (p. 47), daß wir mit v. 67 in dem eschatologischen Gesamtbilde vor einem gewissen Abschnitt stehen, bis hierher nämlich ist die Scheidung in die beiden *τόποι* der Unterwelt offensichtlich streng durchgeführt; nun aber kommt etwas ganz Neues und Einzigartiges: das glückliche Jenseits der Sage taucht plötzlich auf, übernimmt eigentlich vollständig die Stelle des früheren *τόπος εὐσεβῶν*. Jetzt kann natürlich auch von einem Gericht über die Guten in der Unterwelt nicht mehr die Rede sein; an Stelle des „Einen“ tritt Rhadamanthys, der selbst mit den Heroen auf den Inseln der Seligen weilt. — Übrigens glaube ich, daß jeder Versuch, dem pindarischen Jenseitsbilde eine einheitliche geschlossene Vorstellung zugrunde zu legen oder aus ihm herauslesen zu wollen, deswegen von vornherein illusorisch sein muß, weil wir hier eine ganz eigene dichterische Schöpfung vor uns haben, die aus Elementen verschiedenartigster Anschauungen erwachsen ist; unsere Aufgabe ist aber, diesen Elementen nachzugehen, nicht ein System zu suchen, wo keins ist.

Rhadamanthys 'geht es gut'.“ Die Begründung dafür findet Malten in einem Fragment aus den *Karern* des Aischylos; doch soll hierüber gleich gehandelt werden, vorläufig brauchen wir den Tragiker nicht, denn Pindar gibt uns selbst klar und deutlich genug an, warum Rhadamanthys εὖ πέπραγεν, nämlich weil er φρενῶν ἔλαχε καρπὸν ἀμώμητον, Worte, die Malten offenbar übersehen hat. In der treffenden Übersetzung von Wilamowitz lauten die Verse: „Aber Rhadamanthys ist auf den Inseln der Seligen, denn er besaß die volle Klugheit, und Lügen berücken ihn nicht“ (Sitzungsber. Berl. Akad. 1901 p. 1315). In der Klugheit seines Geistes, seiner Verstandesschärfe und seiner untadeligen Gesinnung liegt also der Hauptgrund, weshalb er unsterblich fortlebt. Die angegebenen Eigenschaften kann er natürlich nur zu einer Zeit bewiesen haben, als er noch auf Erden als Richter und König lebte (Plat. *legg.* 948). Dadurch gewann er nicht nur die Hochachtung aller Menschen sondern die besondere Gnade der Götter. Diese entrückten ihn dann in das selige Reich des Westens, wo er unsterblich fortlebt<sup>1</sup>; das ist der Sinn der wenigen Worte ὅτι φρενῶν ἔλαχε καρπὸν ἀμώμητον. Die Pindarstelle beweist also genau das Gegenteil von dem, was Malten aus ihr zu erschließen suchte. Endlich Aischylos. In den *Karern* (Κᾶρες ἢ Εὐρώπη) beklagt sich Europa bitter, daß von ihren drei Söhnen Minos und Rhadamanthys ihr schon entrissen seien, fragm. 99 N<sup>2</sup>: ἄρουρα ἐμέμψατο τὸ μὴ ἕνεργεῖν σπέρμα γενναίου πατρὸς. Diese Worte sind zunächst einmal ein sicherer Beweis dafür, daß Europa ihre Söhne ursprünglich sämtlich um sich gehabt hat; doch jetzt ist der Same des edlen Gatten dahin. Aber über den Verlust des Rhadamanthys weiß sich die betrübte Mutter noch am ehesten zu trösten: Ραδάμανθον ὅσπερ ἄφθιτος παίδων ἐμῶν ἀλλ' οὐκ ἐν ἀγῶαῖς ταῖς ἐμαῖς ζῶας ἔχει.<sup>2</sup> In ἄφθιτος liegt der Hinweis auf das unsterbliche Los ihres Sohnes. Er weilt auf den Inseln der Seligen, dahin muß er entrückt sein, einst hat er bei seiner Mutter gelebt.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> So hat die Stelle auch v. Wilamowitz in jenem für das Verständnis des 2. pythischen Gedichtes grundlegenden Aufsätze gedeutet (p. 1315 adnot. 2) „Er ist auf die Inseln der Seligen entrückt und lebt weiter. Richter ist er auf Erden gewesen und treibt das weiter, aber so, daß er über die Zulassung zu seinem Reiche entscheidet.“ Ich muß zu meiner Freude konstatieren, daß hier v. Wilamowitz dieselbe Auffassung von Rh. vertritt, die ich oben schon aus *Ol. II* zu erschließen gesucht habe.

<sup>2</sup> Die Stelle ist arg verderbt: ΑΛΛΑΚΕΜΑΓΑΙΣ ΤΑΙΣ ΕΜΑΙΣ ΖΟΑΚ ΕΧΕΙΝ, daraus Weil: ἀλλ' οὐκ ἐπ' ἀγῶαῖς ταῖς ἐμαῖς ζῶη σφ' ἔχει, Blass: εἴληχ' ἐπ' αἰῶας τέρμασι ζῶας ἔχειν und gar Bergk: ἠλλαξεν ἄνταῖς ταῖς ἐμαῖς ζωῆς λάχη (vel λάχος); am besten Gomperz u. Kock: ἀλλ' οὐκ ἐν ἀγῶαῖς ταῖς ἐμαῖς ζῶας ἔχει.

<sup>3</sup> ζῶας ἔχει bezeichnet gewiß einen „dauernden Zustand“ (Malten a. a. O. p. 35), aber doch nur in der Gegenwart. Nichts deutet darauf hin, daß das ζῶας ἔχειν von Ewigkeit her bestanden hätte, denn das würde den Worten der Europa ἄρουρα ἐμέμψατο . . . direkt widersprechen.

Wir sehen, weder Pindar noch Aischylos setzen ein ursprüngliches Verhältnis des Rhadamanthys zum seligen Jenseits voraus, vielmehr muß bei bei beiden eine Entrückung des Helden zugrunde gelegt werden. Diese wird aber damit zum integrierenden Bestandteil der alten Sage überhaupt, und es ist vollkommen richtig, wenn Pausanias auch die Worte des Proteus so auslegt: *πρότερον δὲ ἔτι Ῥαδάμανθυν ἐνταῦθα ἤμειν* (VIII 53, 5). Der Maltensche Gedanke eines wurzelhaften Zusammenhanges zwischen Rhadamanthys und dem seligen Lande ist, wie wir gesehen haben, für die ältere Dichtung absolut unerweislich<sup>1</sup>: beides sind ursprünglich vollkommen getrennte Dinge, das selige Land im Okeanos war in der Vorstellung der Hellenen längst lebendig, als Rhadamanthys dorthin versetzt wurde. Weshalb traf nun den Helden solch herrliches Los? Sicherlich in erster Linie, worauf wir schon oben hindeuteten, weil er der Sohn des Zeus und der Europa war (Ξ 321 f.), als solcher hatte er ja nach damaligem Glauben Anspruch auf Unsterblichkeit; dann aber galt er in mindestens ebenso alter Zeit im Volksmunde als der große königliche Gesetzgeber, der das unerreichte Vorbild eines besonnenen<sup>2</sup> und gerechten<sup>3</sup> Fürsten darstellte. Man kann

<sup>1</sup> Daß Kreta, die ursprüngliche Heimat des Rhadamanthys, in späterer Zeit mal *μακάρων νῆσος* genannt wird, hat absolut keine sagengeschichtliche Bedeutung. Malten zwar vermutet auch hier Spuren des „ursprünglichen Verhältnisses“, wenn er p. 37 schreibt „Wie bei Homer und Pindar die Verbindung des Rhadamanthys mit dem seligen Lande eine wurzelhafte ist, so bleibt sie konstant mit den Einzelfixierungen (!) des Rhadamanthys; seine Heimat Kreta heißt *μακάρων νῆσος*“. Den harmlosen Grund, weshalb Kreta so bezeichnet wurde, hat uns Diodor V 82, 2 mitgeteilt: *αἱ δὲ νῆσοι* (an der kleinasiatischen Küste) *διαπνεόμεναι καὶ τὸν ἀέρα παρεχόμεναι μᾶλλον εὐπορίας ἔγεμον, καὶ ταχὺ τοὺς κατοικοῦντας αὐτὰς μακαρίους ἐποίησαν. διὸ καὶ μακάρων νῆσοι ὠνομάσθησαν, τῆς εὐπορίας τῶν ἀγαθῶν αἰτίας γενομένης τῆς προσηγορίας* cf. Pomp. Mela II 7, 4; und für Kreta speziell wiederholt Plinius den Gedanken: „*a temperitate caeli*“ *NH.* IV 58, Solin p. 72, 9 Mommsen, Isidor. *etym.* XIV 6, 15 Meursius Kreta I p. 5 außerdem noch das Zeugnis des cod. Vat. Pal. Lat. 1773 f. 182, das Usener *Sintflutsagen* p. 199 anführt. Rhodos hieß ebenfalls *μακάρων νῆσος* Plin. II 202, Amm. Marc. XVII 7, 13, Phot. *lex.* p. 59 ed. Porson, *Etym. Magn.* 428, 31; ebenso Lesbos cf. Photius *lex.* l. l., Hesych s. *ἡλύσιον*, *Etym. magn.* l. l.); sogar Britannien wird als Insel der Seligen bezeichnet: cf. Procop. *de bello Gothic.* IV 20, II p. 598 Haury, Tzetzes *ad Hes. op. et d.* 169 (*Poet. Gr. min.* II p. 142 Gaisford), *schol. Lykophr.* 1205. Aus ähnlichen Gründen, wie sie Diodor für die Inseln anführt, werden auch Städte als *μακάρων γῆ* oder gar *νῆσος* bezeichnet, so Theben cf. *Armenidas* bei Suidas s. *μακάρων νῆσοι* s. u. p. 27, ebenso Erythrai (*μακάρων γῆ*) cf. Le Bas-Waddington *Inscr. Graecques et Lat. rec. in Grèce et en Asie min.* V 55 = Kaibel 904, Le Bas-Waddington V 25 = Kaibel 317. Irgendwelchen sagengeschichtlichen Wert hat das alles nicht.

<sup>2</sup> *οὐδ' εἰ σωφροσύνην μὲν ἔχοις Ῥαδαμάνθυνος αὐτοῦ* Theognis 701.

<sup>3</sup> *ὁ δίκαιος* Ibyc. fragm. 32 B<sup>4</sup>, *ὁ δικαιοτάτος* Plat. *legg.* 624 B, Sosikrates von Rhodos in *schol. Aristoph. av.* 521 (aus s. *Κρητικά*), weitere Stellen bei Jessen (*Roschers Lex.*).

aus Nachrichten über Rhadamanthys geradezu den ersten Fürstenspiegel zusammenstellen. Wegen dieser Charaktereigenschaften wies man ihm einen Platz in der Reihe der Heroen auf der Insel der Seligen an. Dort machte ihn erst Pindar zum *πάρεδρος* des Kronos. Verbreitet scheint auch die Sage gewesen zu sein, nach welcher Rhadamanthys im Jenseits Gatte der Alkmene war cf. Pherekydes ap. Anton. 33 s. o. Bd. 25 p. 251, die Szene war auf dem berühmten Säulenrelief in Kyzikos dargestellt (*AP.* III 13 s. o. Bd. 25 p. 253).

An Rhadamanthys schließe ich gleich noch andere Helden an, deren Entrückungssagen nicht minder alt erscheinen.

Peleus weilt schon nach Pindar auf der *μακάρων νῆσος* (*Ol.* II 78), von seinem Vater Aiakos sagt Horatius *carm.* IV 8, 25: *ereptum Stygiis fluctibus Aeacum | virtus et favor et lingua potentium | vatium divitibus consecrat insulis*. Hier hat man die Worte *virtus et favor et lingua potentium* . . . allzu wörtlich genommen und sich dadurch zu der Ansicht hinreißen lassen, Aiakos auf den Inseln der Seligen gehöre lediglich der Phantasie der Dichter an (so etwa A. Elter *Progr. Bonn.* 1905 p. 23, 27<sup>1</sup>); doch hat man dabei gänzlich außer acht gelassen, daß das, was man als rein poetische Erfindung bezeichnet, ursprünglich ein sagengeschichtliches Faktum war, das auf der alten Vorstellung vom natürlichen Privileg der Göttersöhne beruhte; Aiakos ist ja gleich Rhadamanthys Sohn des Zeus (*Φ* 189), auf Erden als gottesfürchtigster Mann verehrt (*Plut. Thes.* 10), diese zwei Tatsachen genügten, um ihn zum seligen Jenseits gelangen zu lassen.

Lykos, den Sohn des Poseidon und der Kelaino<sup>2</sup> läßt nach alter Sage (Hesiod?) Hellanikos zu den Inseln der Seligen gelangen: *Papyr. Oxyr.* VIII 1084 cf. v. Blumenthal *Hellanica. De Atlant.* Diss. Hal. 1913 p. 11, 16, Robert *Oedip.* II p. 134: *Κ(ε)λαινοῖ δὲ μίσγεται Ποσειδῶν τῶν δὲ γίγνεται Λύκος, ὃν ὁ πατὴρ κατοικίζει ἐν μακάρων νήσοις. καὶ ποιεῖ ἀθάνατον* cf. auch *Apollod. bibl.* III 111, Heyne *obs. ad Apoll.* p. 272. Wie Thetis Achilleus (*Pind. Ol.* II 80) so bringt der Vater hier selbst den Sohn ins selige Land und reiht ihn dort der Schar der Heroen ein.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Ähnlich in der neuesten Bearbeitung der Kießlingschen Ausgabe durch Heinze, während noch Kießling selbst weit vorsichtiger und besser in der ersten Auflage geschrieben hatte: „Daß Aeakus . . . auf den *μακάρων νήσοι* des Elysium als Totenrichter seines Amtes wartet, dankt er neben seiner *virtus* zumeist dem *favor* der lyrischen Dichter.“

<sup>2</sup> Über Kelaino vgl. meinen Artikel bei Pauly-Kroll.

<sup>3</sup> Unbegreiflicherwise hat man hier an Theben gedacht (*Malten Kyrene* p. 116) mit der Begründung, daß Theben *μακάρων νήσος* und Lykos dort „allbekannt“ sei. In der Tat gibt es eine Überlieferung, nach welcher entweder die Stadt selbst (*Lykophr.* 1204 c. schol. u. schol. *Lyk.* 1194) oder die Cadmea (*Armenidas* bei *Diels Vors.* I<sup>3</sup> s. *Parmenides B* 23, *Suidas* s. *μακάρων νήσος*)

In der Telegonie war erzählt, daß auch der berühmte Sprößling des Odysseus und der Circe, Telegonos genannt, ins Jenseits versetzt ist, Bethe, *Homer* II p. 186: Τηλέγονος δ' ἐπιγνούς τὴν ἀμαρτίαν (den Tod seines Vaters) τότε τοῦ πατρὸς σῶμα καὶ τὸν Τηλέμαχον καὶ τὴν Πηνελόπην πρὸς τὴν μητέρα μεθίστησιν. ἡ δὲ αὐτοὺς ἀθανάτους ποιεῖ. καὶ συνοικεῖ τῇ μὲν Πηνελόπῃ Τηλέγονος, Κίρκῃ δὲ Τηλέμαχος<sup>1</sup> cf. Eustath. 1796, 35 Homer ed. Allen V p. 143, Welcker *ep. Cycl.* p. 287. Ausführlicher hat die Sage Apollodor erhalten *epitom.* 7, 36 (*schol. Lykophr.* 805)<sup>2</sup>: Danach begab sich Telegonos, nachdem er von Penelope erfahren hatte, daß er der Sohn des Odysseus sei, auf die Reise, um seinen Vater zu suchen. In Ithaka trifft er weidende Herden und treibt sie fort. Odysseus eilt herbei, es kommt zwischen Vater und Sohn zum Kampfe, bei dem ersterer verwundet wird und stirbt. Als Telegonos sodann in dem Toten seinen eigenen Vater erkannte, erfüllte ihn große Trauer, er bringt den Leichnam zur Insel der Circe, heiratet daselbst Penelope und wird mit dieser zusammen von Circe zu den Inseln der Seligen entrückt.

Damit ist der Kreis der seligen Heroen abgeschlossen. Mit einer Schar stattlicher Helden hat die griechische Sage das glückliche Land im Okeanos bevölkert. Die Entrückungslegenden führten, wie wir feststellen konnten, chronologisch hoch hinauf, bis in die Zeit vor Hesiod, der sie zu einem einheitlichen Gesamtbilde vereinigt; hier wurzeln sie in der dieser Periode eigentümlichen Vorstellung vom natürlichen Privileg der Göttersöhne auf ein besseres Jenseits. Gegenüber der düsteren Resignation, die über der homerischen Welt lagert, mit ihrem ewigen trostlosen Schattendasein und der Hoffnungslosigkeit, mit welcher der

als „Insel der Seligen“ bezeichnet werden. Die Gründe kennen wir nicht, vielleicht sind sie so harmlos wie bei den Inseln (s. o. p. 26), jedenfalls aber beweisen die späten Zeugnisse noch lange nicht, daß schon Hellanikos dieselbe Vorstellung vertrat; ferner hat Theben selbst, soviel ich weiß, nie als Aufenthaltsort seliger Heroen im Sinne der *μακάρων νῆσος* im Okeanos gegolten, Lykos wäre dann nach Malten der einzige, der dort lebte. Außerdem sagt Hellanikos ausdrücklich, *ποιεῖ ἀθάνατον*, was in diesem Zusammenhang stets Versetzung ins selige Jenseits bedeutet (cf. v. Achilleus *ἀποθανοῖτο* Plat. *Sympos.* 179 D. c., v. Memnon: *ἀθανασίαν δίδωσι* Bethe, *Homer* II p. 166 *ἐμβροτον ἔθηκε* oder *ἔπεθανίσθη* v. Diomedes Pind. *Nem.* X 7, *ἀθάνατον ποιεῖ* v. Iphigenie in den Kyprien). Diesen Tatsachen gegenüber bedeutet natürlich die Popularität des Lykos in Theben garnichts; Cadmos und Alkmene waren mindestens wohl ebenso „allbekannt“ und weilten doch auf der *μακάρων νῆσος* des Okeanos.

<sup>1</sup> cf. Hellanikos bei Eustath. 1796, 40 *FHG.* I p. 64 fragm. 141 berichtet, daß Telemachos später die Nausikaa geheiratet habe (Aristot. fragm. 506 Rose).

<sup>2</sup> Über diese Zeugnisse orientieren v. Wilamowitz *H. U.* p. 193 adnot. 35 und A. Hartmann *Untersuchungen zur Rekonstruktion der Telegonia des Euga-mon v. Kyrene.* Münch. Diss. 1915 p. 35, 37 = Hartmann *Unters. über die Sagen vom Tod d. Odysseus*, München 1917.

homerische Mensch das Leben nach dem Tode ansah, bezeichnen solch lichtvolle Gedanken einen ersichtlichen Fortschritt. Sie sind der erste Ausdruck des allgemeinen Wunsches nach schönerer Ausgestaltung des jenseitigen Daseins; zum ersten Male wird hier der Versuch einer Eschatologie nach der glücklichen Seite hin gewagt, das Jenseits erscheint in zwei streng geschiedene Welten geteilt, eine Welt des ewigen Nichts, der Vergänglichkeit, und eine solche des ewigen Lebens, der Unsterblichkeit. Zwar standen noch nicht allen Menschen gleicherweise die Inseln der Seligen offen, dazu steckte man noch viel zu tief in traditionellen Anschauungen, sondern nur wenigen Auserwählten war dies schönste Los vergönnt. Gleichwohl aber ist dieser Glaube schon, religionsgeschichtlich betrachtet, bedeutsam, denn er bildete den Anfang zu einer völlig neuen Ausgestaltung der Vorstellungen vom Jenseits; die *μακάρων νῆσοι* sind der Vorläufer des späteren *τόπος εὐσεβῶν*. Die Modernen haben nun diese sonnige Idee von den Inseln der Seligen den Hellenen nehmen und sie fremden Einflüssen zuschreiben wollen.<sup>1</sup> Man ist dabei vom Elysium des  $\delta$  ausgegangen, ein Verfahren, das schon deshalb als höchst einseitig bezeichnet werden muß, weil, wie nachgewiesen ist, dieses Elysium nur ein einzelner Ausdruck eines weiteren Vorstellungskreises ist. Aber selbst wenn wir das *Ἠλύσιον πεδίον* zugrunde legen wollen, so besteht, wie wir gleich sehen werden, nicht die mindeste Berechtigung, darin ein unhellenisches Element zu sehen. Man ging zunächst von der unzweifelhaften Tatsache aus, daß das Elysium bei Homer als Fremdkörper auftritt; statt aber die eigentümliche Ursache in der Entwicklung des religiösen Denkens der Hellenen selbst zu suchen, was doch am nächsten lag, sprang man nach einer beliebten Manier gleich zu dem ziemlich problematischen Urvolk der Karer über und suchte hier, wenn auch oft auf unsicheren Umwegen, die Wurzeln der Vorstellung zu entdecken. Beim Elysium kam als willkommenes Moment hinzu, daß die karische Gestalt des Rhadamanthys<sup>2</sup> mit ihm in Verbindung gebracht wird. Doch haben wir schon nachzuweisen gesucht, daß erstens die Fremdartigkeit der Vorstellung im Homer sich aus der viel späteren Komposition der Stelle von selbst ergibt, zweitens der Gedanke eines ursprünglichen Verhältnisses zwischen Elysium und Rhadamanthys, wie

<sup>1</sup> Auch Rohde ist davon nicht ganz frei, wenn er auf semitische Einflüsse hinweist (*Ps.* I<sup>o</sup> p. 78). H. Lewy (*Die semitischen Fremdwörter im Griechischen*, Berlin 1895 p. 220) sucht direkt das Wort *Ἠλύσιον* aus dem hebräischen *ʿĒlī šā*, einer Gegend des Toten Meeres (*Genes.* X 4, *Ezech.* 27, 7, *Chron.* I 7, Gesenius *Handwörterbuch*<sup>2</sup> p. 45), abzuleiten, ein Versuch, der ebenso unsinnig ist wie desselben Verfassers Erklärung von *μακάρων* in *μακάρων νῆσοι* von *Μάκαρος* = hebr. מלכארת = Melkart; vgl. darüber auch Waser bei *Pauly-Wiss.* V 2 p. 2476.

<sup>2</sup> v. Wilamowitz *Sitz.-Ber. Berlin. Akad.* 1901 p. 1315 adnot. 2.

ihn Malten formuliert hatte, für die alte Sage absolut illusorisch ist. Damit könnte eigentlich die These vom karischen Ursprung des Elysium schon als erledigt angesehen werden, wenn nicht Malten noch weitere Argumente vorgebracht hätte. Von diesen verdienen wiederum die Ausführungen über die Etymologie des Namens am meisten Beachtung. Die wesentlichen Hauptpunkte sind folgende (p. 39 ff.): Die Herleitung des Wortes ἡλύσιον vom Stamm ἐλυθ wird im Anschluß an Wackernagel *Dehnungsges.* p. 5 wegen der lautlichen Schwierigkeiten des η abgelehnt. Über dieses rein negative Resultat hinaus will Malten „einen Schritt weiter“ gehen, d. h., wenn ich recht verstehe, eine positive Erklärung geben. Man hat, so argumentiert er, die Wurzel ἐλυθ früher in Ἐλευσις und Εἰλειθυία „zu finden gewöhnt“ und danach Εἰλειθυία „als die in der Geburtsstunde kommende“, Ἐλευσις als das Land der Ankunft der Demeter“ gedeutet. Die Namen Εἰλειθυία, Ἐλευθυία, Ἐλευθω, Ἐλευσινα, Ἐλευσις hängen nun aber kultlich aufs engste zusammen. Da nun Ἐλευσις den Namen von der alten Göttin Εἰλειθυία hat, so darf man beide nicht „nach verschiedenen Prinzipien“ deuten. Ferner sind im Kult von Eleusis zwei ursprünglich ganz isolierte Gestalten, Demeter die Erdgöttin und Persephone die Göttin der Unterwelt, vereinigt, um die beiden Seiten einer ursprünglich zusammenhängenden und in einer Gestalt verkörperten Idee fassen zu können. Daraus ergibt sich für Malten die wichtige Folgerung, daß, wenn man die Geschichte von der Ankunft der Demeter in Eleusis für eine aitiologische Legende hält, diese in der Etymologie des Wortes Ἐλευσις ihren Ursprung hat, indem man in dem Namen Ἐλευσις die Wurzel ἐλυθ hörte. Weiter behauptet Malten im Anschluß daran, daß auch die Sage vom Raube der Kore nicht „speziell (?)“ eleusinisch ist, sondern erst von der Argolis nach Eleusis gelangte. Demnach hat also der eleusinische Mythos zwei Hauptfäden, Demeter und Persephone. Beide verkörpern die zwei Seiten der alten Eleuthyia, deren Grundmotiv der Wechsel von Leben und Sterben ist. Aus der Tatsache, daß der Kult dieser Eileithyia in Kreta wurzelt, hat man geschlossen, daß die Göttin karisch, Eleusis demnach eine karische Siedlung ist.

Nach diesem etwas weitschweifigen Exkurs in die Kultgeschichte von Eleusis taucht plötzlich wieder das ἡλύσιον auf. Ganz analog wie bei Eleusis, meint Malten, hat „das griechische Ohr in späterer Zeit“ auch in ἡλύσιον die Wurzel ἐλυθ gehört. Sprachlich und sachlich allerdings ist, das muß Malten nun wieder zugeben, ἡλύσιον vom Stamme ἐλυθ ebenso schwierig herzuleiten wie Ἐλευσις und Ἐλευθω; und jetzt folgt auf einmal der Satz „dieses ἡλύσιον ist das Land des Karers Rhadamanthys“.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Als Vermutung fügt Malten p. 42 hinzu, daß die Höhle des Eileithyia in Amnisos, der Hafenstadt von Knossos, ursprünglich den Namen ἡλύσιον

Es ist mir nicht recht klar, was mit diesen Erörterungen eigentlich bewiesen ist. Für die Etymologie von ἡλύσιον, denn darum handelt es sich einzig und allein, wird zwar ein großer Anlauf genommen, als Resultat jedoch nur die gar nicht neue Erkenntnis noch einmal wiederholt, daß ἡλύσιον „von der Wurzel ἡλυθ so schwierig herzuleiten ist“ wie Ἐλευθω und Ἐλευσις. Trotzdem hörte, wie Malten sagt, „das griechische Ohr in späterer Zeit“ doch wieder die Wurzel ἔλυθ in ἡλύσιον. Aber es gibt für diese Behauptungen meines Wissens keine Belege. Der Ausdruck „in späterer Zeit“ ist sehr unsicher. Völlig unverständlich aber ist mir Maltens apodiktische Bemerkung: „Dieses ἡλύσιον ist das Land des Karers Rhadamanthys.“ Das ist nicht etwa eine Folgerung aus dem Vorhergehenden, sondern eine neue Behauptung, für die Malten den Beweis schuldig geblieben ist, denn was als ein solcher dienen soll, ist nichts als folgende neue Hypothese. Im Anschluß an v. Wilamowitz wird zunächst konstatiert, daß die Göttergestalt der Eileithyia-Eleutho, da ihr Kult in Kreta wurzelt, als karisch zu gelten hat und auch Eleusis als karische Siedlung erklärt werden muß. Das mag man noch hingehen lassen; unannehmbar ist aber, wenn weiter gefolgert wird: Da ἡλύσιον neben Ἐλευσις zu stellen ist, denn beide klingen ähnlich, Eleusis aber als karisch gilt, so muß das Elysium ebenfalls karischen Ursprungs sein, d. h. das Land des Karers Rhadamanthys. Da müßte doch zunächst einmal festgestellt werden, ob ἡλύσιον mit Ἐλευσις irgendwie kultlich oder sagengeschichtlich in Beziehung steht. Den Nachweis hierfür zu bringen, hat Malten unterlassen; er stützt sich lediglich auf das Anklingen beider Worte und das Hören dieses Anklanges in „späterer Zeit“. Mit dieser Erklärung ist Malten meines Erachtens keinesfalls „einen Schritt weitergegangen“, im Gegenteil bedeuten seine Thesen geradezu einen Rückschritt. Man sieht dieser ganzen Argumentation an, daß sie einer modernen Manier zuliebe gemacht ist, im Hellenenvolk möglichst viel karische Elemente zu entdecken, als ob die Hellenen zu einer so sonnigen Idee wie das Elysium Homers oder die Inseln der Seligen nicht allein fähig gewesen wären. Demgegenüber ist es erfreulich und tröstlich zugleich, festzustellen, daß die Hellenen selbst von einem karischen Einflusse nicht das geringste wissen. Das Wort ἡλύσιον ist eine gut griechische Bildung und repräsentiert eine ebensogut griechische Vorstellung.

führte und Rhadamanthys dort *πάρεδρος* der alten Göttin war. „Die Ansetzung“ dieses Elysiums an die Enden der Erde denkt sich Malten als „sekundäre Verschiebung“ (p. 43). Eine in der Tat sehr merkwürdige Verschiebung: aus der Höhle bei Amnisos wird ein Heroeneiland im Okeanos. Über die Gründe hat sich Malten nicht weiter ausgesprochen, ich glaube auch nicht, daß er dafür eine stichhaltige Parallele anführen kann. Man sieht also, welche gewagten Konstruktionen man unternehmen muß, um das Elysium karisch zu machen.

Doch zunächst zur Etymologie. Die Ableitung vom reinen Stamm  $\acute{\epsilon}\lambda\upsilon\theta$  ist wegen des anlautenden  $\eta$  unmöglich, das hat Wackernagel mit Recht gegen Fr. de Saussure (*Mél. Graux* p. 740)<sup>1</sup> betont. Aber er ist — und das hat gewiß Malten übersehen — bei diesem negativen Ergebnis nicht stehengeblieben, sondern hat auch eine positive Erklärung zu geben versucht (*Dehnungsges.* p. 43). Wackernagel notiert die Reihen:

$\acute{\eta}\lambda\upsilon\theta$  in  $\nu\acute{\epsilon}\eta\lambda\upsilon\theta\epsilon\varsigma$  *K* 434, 558,

$\acute{\eta}\lambda\upsilon\sigma\eta$  in  $\acute{\epsilon}\pi\eta\lambda\upsilon\sigma\acute{\eta}$  = Antun, Verzauberung, Verhexung *hymn.*

*Dem.* 228, *hymn. Herm.* 37; ich füge noch hinzu  $\acute{\epsilon}\iota\sigma\eta\lambda\upsilon\sigma\acute{\eta}$   
vom Hineinsteigen in ein Bad. Makedonios *APIX* 625.

$\acute{\eta}\lambda\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$  in  $\acute{\epsilon}\nu\eta\lambda\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ .

Aus dieser Zusammenstellung ergibt sich zunächst folgende wichtige Tatsache: die gedehnten Stammformen  $\acute{\eta}\lambda\upsilon\theta$ ,  $\acute{\eta}\lambda\upsilon\sigma\eta$ ,  $\acute{\eta}\lambda\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$  lassen sich lautgeschichtlich nur aus solchen Nomina erklären, die von Kompositis des Verbums  $\acute{\epsilon}\rho\chi\omicron\mu\alpha\iota$  abgeleitet sind; als ursprünglich selbstständige Bildungen sind sie demnach undenkbar, ihr anlautendes  $\eta$  beweist, daß noch eine Silbe vorherging, welche diese Dehnung bewirkt hat. In einer Reihe mit den genannten  $\acute{\eta}\lambda\upsilon\sigma\eta$ ,  $\acute{\eta}\lambda\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$  steht aber  $\acute{\eta}\lambda\upsilon\sigma\iota\omicron\nu$ , deshalb muß es auch ganz analog gebildet sein. Die ursprüngliche Form lautet also etwa  $\acute{\epsilon}\nu\eta\lambda\upsilon\sigma\iota\omicron\nu$  (cf.  $\acute{\epsilon}\nu\eta\lambda\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$  bei Aischyl. *fragm.* 17 N.<sup>2</sup>),  $\acute{\epsilon}\iota\sigma\eta\lambda\upsilon\sigma\iota\omicron\nu$ ,  $\acute{\epsilon}\pi\eta\lambda\upsilon\sigma\iota\omicron\nu$  ( $\acute{\epsilon}\pi\eta\lambda\upsilon\sigma\acute{\eta}$  s. o.) oder  $\pi\rho\omicron\sigma\eta\lambda\upsilon\sigma\iota\omicron\nu$ ; erst nach Fortfall des präpositionalen Teiles ist  $\acute{\eta}\lambda\upsilon\sigma\iota\omicron\nu$  stehengeblieben und hat sich als selbstständiges Wort erhalten.<sup>2</sup> Demnach muß die Bildung einer relativ jungen Zeit angehören, und der Sprachgebrauch bestätigt das durchaus. Es ist doch eine im höchsten Grade auffällige aber viel zu wenig beachtete Tatsache, daß die Form  $\acute{\eta}\lambda\upsilon\sigma\iota\omicron\nu$  in der reichen Literatur von Homer bis Euripides mit der einzigen Ausnahme im  $\delta$  überhaupt nicht vorkommt, sie ist für diese Zeit geradezu ein  $\acute{\alpha}\pi\alpha\chi$   $\lambda\epsilon\rho\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ . Erst bei Apollonios von Rhodos (IV 809), also im 3. Jhd., und in einigen Inschriften dieser Epoche (Kaibel 649, 338) taucht das Wort wieder auf. Dafür gibt es nur eine Erklärung, es gab einfach eine Bildung  $\acute{\eta}\lambda\upsilon\sigma\iota\omicron\nu$  im Sprachgebrauch der alten Zeit noch nicht; sogar Verbindungen mit  $\acute{\eta}\lambda\upsilon\theta$ ,  $\acute{\eta}\lambda\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ ,  $\acute{\eta}\lambda\upsilon\sigma\eta$  sind verhältnismäßig selten. Bei Homer erscheint

<sup>1</sup> de Saussure hatte einfach behauptet: *de la aussi*  $\acute{\eta}\lambda\upsilon\sigma\iota\omicron\nu$   $\pi\epsilon\delta\iota\omicron\nu$   $\pi\alpha\rho$   $\eta$ , *venant de la racine*  $\acute{\epsilon}\lambda\upsilon\theta$  —  $\acute{\epsilon}\lambda\upsilon\theta$ , und noch Fick notierte in der 3. Auflage des *Wörterbuches der idg. Sprachen* I p. 200 die Reihe:  $\acute{\epsilon}\lambda\upsilon\sigma\omicron\mu\alpha\iota$ ,  $\acute{\eta}\lambda\upsilon\theta\omicron\nu$ ,  $\acute{\epsilon}\iota\lambda\eta\lambda\omicron\upsilon\theta\alpha$ ,  $\acute{\eta}\lambda\upsilon\sigma\iota\omicron\nu$  (=  $\acute{\eta}\lambda\upsilon\theta$ - $\tau\iota\omicron\nu$ ) *Aufstieg*, *Seelenort*,  $\acute{\eta}\lambda\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ,  $\acute{\eta}\lambda\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ; in der 4. Auflage I p. 298 finden sich richtiger nur noch die Formen:  $\acute{\epsilon}\lambda\upsilon\sigma\omicron\mu\alpha\iota$ ,  $\acute{\eta}\lambda\upsilon\theta\omicron\nu$ ,  $\acute{\epsilon}\iota\lambda\eta\lambda\omicron\upsilon\theta\alpha$ .

<sup>2</sup> Ich verdanke hierfür Rat und Belehrung meinem verstorbenen Lehrer, Herrn Geh. Rat Prof. Dr. Bechtel in Halle, der ebenfalls die angegebene Deutung für die einzig mögliche hielt.

ἦλυθ in νεήλυδες zweimal in der Doloneia (K 434, 558), ἦλυση begegnet uns in ἐπηλυσίη = Verzauberung im Demeter- und Hermeshymnus (*hymn. Dem.* 228, in *Merc.* 37), ἦλυσιος in ἐνηλύσιος bei Aischylos *fragm.* 17 N.<sup>2</sup> und die Kurzform ἐπηλυς ebenfalls bei Aischylos *suppl.* 195, 401, 611; *Pers.* 243; *sept.* 34; außerdem bei Herodot IV 197, V 65, VIII 73. Erst Euripides kennt ein ἦλυσιον analog gebildetes Wort ἦλυσις<sup>1</sup>, das er allerdings mit Vorsicht und nur in ganz bestimmtem Zusammenhange anwendet (*Phoen.* 844, *Hekab.* 65, *Herakl.* 1041).<sup>2</sup> Diese völlig isolierte Stellung des ἦλύσιον im *Menelaosnostos* beweist also, daß das Wort für die alte Zeit bis zu Euripides nicht in Frage kommt, folglich ursprünglich auch an dieser Stelle nicht gestanden haben kann, sondern ein sinnverwandtes ersetzt hat. Der Vers δ 563 wird also wohl anfänglich anders gelautet haben; wie man ihn las, darüber gibt uns Euripides Aufklärung. Der Dichter gedenkt nämlich der Entrückung des Menelaos in folgenden Versen seiner *Helena* (1677 ff.): καὶ τῷ πλανήτῃ Μενέλεω θεῶν πάρα μακάρων κατοικεῖν νῆσόν ἐστιν μόρσιμον.

Kein Zweifel, daß der Tragiker die Weissagung des Proteus vor Augen hat; aber warum gebraucht er hier nicht den Ausdruck Ἠλύσιον πεδίον? Man sollte doch denken, daß er gerade diese charakteristische Bezeichnung, wenn sie ihm in seinem Homorexemplar vorlag, wörtlich übernommen hätte. Sprachliche Bedenken waren jedenfalls nicht mehr im Wege, da ja Euripides selbst eine Bildung ἦλυσις kannte. Statt dessen steht bei ihm μακάρων νῆσος. Diese Schreibung kann nicht auf Zufall beruhen, da der Dichter sogut wie das alte Epos und Plato (*Sympos.* 180B, 179Dc.) als festen Terminus für das Heroeneiland im Okeanos μακάρων νῆσος kennt (*Bacch.* 1339: μακάρων αἶων)<sup>3</sup>; aus demselben Grunde kann auch an eine Vertauschung oder Verwechslung beider Begriffe nicht gedacht werden. Es bleibt deshalb als einzige Möglichkeit übrig, daß in der Tat im Homertext des Euripides μακάρων νῆσοι stand, der Vers δ 563 wird dann mit einer kleinen Veränderung etwa gelautet haben können: ἄλλ' ἄρα σ' ἐς μακάρων νῆσους καὶ πειρατὰ γαίης, die gleiche Fassung setzt auch noch der aristotelische Peplos voraus (Aristot. *pepl.* 3 *PLG* H<sup>4</sup> p. 344, Aristot. *fragm.* 397 Rose): Ὀλβίος

<sup>1</sup> Später erscheinen noch zwei Personennamen Ἠλύσιος, Vater des Euthy-noos bei Plut. *de cons. Apoll.* 14; Ἠλύσιος, des Eleutheros' Sohn im schol. δ 563 und Eustath. zur Stelle.

<sup>2</sup> Die Vermutung von Wilamowitz *Herakl.* II<sup>2</sup> p. 224: Euripides habe ἦλυσις nach Analogie des „episch gedehnten“ ἦλύσιον gebildet, erscheint mir unwahrscheinlich, sie ist auch von Malten (a. a. O.) 40 abgelehnt.

<sup>3</sup> Die Behauptung Maltens (p. 45) „Die Tragödie, uns ein reicher Quell für hellenische Religiosität, ignoriert das Elysion bzw. die μακάρων νῆσος ganz und gar; eine vereinzelte Stelle in der Euripideischen *Helena* kopiert das δ“ muß also etwas eingeschränkt werden.

ὦ Μενέλαε, σύ τ' ἀθάνατος καὶ ἀγήρωσ ἐν μακάρων νήσοις, γάμβρε Διὸς μεγάλου.<sup>1</sup>

Wir sehen, auch literarische Zeugnisse sprechen für die Annahme, daß ἡλύσιον in der alten Dichtung als Fremdkörper zu betrachten ist. Zur völligen Tatsache wird sie jedoch erst, wenn wir auf die Vorstellung reflektieren, die im Altertum mit dem Worte verbunden gewesen sein muß. Die etymologische Ableitung hatte schon den unwiderleglichen Beweis erbracht, daß in ἡλύσιον oder, wie es ursprünglich hieß, ἐπηλύσιον oder προσηλύσιον der Begriff „Kommen, Hingelangen“ enthalten ist.<sup>2</sup> In Hinblick auf ein seliges Jenseits würde man also etwa sagen können: ἡλύσιον ist der Ort, wohin nach diesem Erdendasein die Menschen „gelangen“. In diesem Sinne haben neuere Erklärer treffend übersetzt „Flur der Hinkunft“ (Welcker *Gr. Götterlehre* I 820), „Land der Hingegangenen“ (Rohde *Ps.* I<sup>6</sup> p. 76) und „Gefilde der Hinkunft“ (Preller-Robert I<sup>4</sup> p. 815).<sup>3</sup> Paßt aber diese evidente Deutung auf das Land der Heroen im Okeanos, von dem der Dichter des Nostos redet? War das wirklich ein Reich der Seligkeit in dem tröstlichen Sinne, daß jeder Mensch bei dem Gedanken daran die Hoffnung hegen konnte, nach seinem Lebensende dorthin zu kommen? Mit einem Worte, kann man das Ἠλύσιον πεδίων des δ als „ein Land der Hinkunft“ bezeichnen? Keinesfalls. Das glückliche Land, von dem der alte Dichter träumte, gehörte, wie wir gesehen haben, einzig und allein bevorzugten Göttersöhnen und Götterlieblichen, es war selbst eine Art Götterland, in unnahbarer Ferne gelegen. Dem Menschen des Alltags aber floß aus dieser glaubensvollen Vorstellung keinerlei Hoffnung auf ein besseres Dasein nach dem Tode, für ihn blieb das Eiland im Okeanos mit all seiner Herrlichkeit letzten Endes doch nur ein Phantasiebild, ein Ideal, das für ihn unerreichbar war. Hieraus ergibt sich die Folgerung, daß ἡλύσιον als Bezeichnung für die „Inseln der Seligen“ vollkommen zu Unrecht besteht. Der ursprüngliche und richtige Name war vielmehr μακάρων νῆσος oder νῆσοι, wie auch die beiden ältesten Zeugen Hesiod und Pindar überliefern. Ἠλύσιον aber gehört in eine ganz andere Sphäre, es muß aus einer rein religiösen Anschauung erwachsen sein, die wirklich allen Menschen ausnahmslos Aussicht und Gewißheit auf ein seliges Jenseits bot, zu dem sie, unter gewissen Voraussetzungen natürlich, gelangen konnten. Eine ausgebildete Lehre dieser Art predigten vor

<sup>1</sup> Der erste, der unsere heutige Überlieferung des δ Verses vor sich hatte, war Aristoteles *probl.* 26, 31 p. 943 b, 22 *Διὰ τί ὁ ζέφυρος ἐβδιδεινὸς καὶ ἥδιστος δοκεῖ εἶναι τῶν ἀνέμων καὶ οἶον καὶ Ὀμηρος ἐν τῷ Ἠλυσίῳ πεδίῳ*, und so zitieren alle späteren, z. B. Strabo I 1, 4 und Dio *or.* XI 136 (I p. 150 Arnim).

<sup>2</sup> cf. Hesych. s. ἡλυσίη· ὀδός, s. ἐνῆλυσία . . . ἢ ἔφοδός τινος. s. ἐπήλυσις· ἔφοδος. ἐπαγωγή.

<sup>3</sup> Auch Boisacq spricht von einer *plaine de l'arrivée* (Dictionn. p. 322).

allem die Mysterien von Eleusis. Feierlich verheißt schon der alte Demeterhymnus ein glückliches Los den Gläubigen nicht in einem von der Phantasie geschaffenen Erdenwinkel, sondern drunten im Hades selbst (480ff.).<sup>1</sup> Dieser wird von nun an 'geschieden in zwei τόποι, die Gefilde der Seligen<sup>2</sup> und den Ort der Verdammten. Der Jenseitsgedanke, dessen rudimentäre, gleichsam zögernde Anfänge wir in der Vorstellung von den Inseln der Seligen sahen, wird hier großartig zum tröstlichen Dogma für alle Menschen erweitert; nunmehr gilt nicht mehr Geburt noch Adel oder Göttergunst, sondern der moralische Wille eines jeden, sich in die Weihen dieses wirklichen Erlösungsevangeliums einführen zu lassen. Wer aber dieser Bedingung sich willig unterwirft und entsprechend lebt, erhält die Gewißheit einer ewigen Belohnung (Dieterich *Nek.* p. 64ff.), ihm winken selige Gefilde in der jenseitigen Welt. Charakteristischerweise heißen darum die Toten in Attika auch *Ἀημίτριοι* (Plut. *de fac. in o. l.* 28). Keine Mühe scheuten die Priester in Eleusis, den frommen Mysten die Freuden des zukünftigen Daseins sinnfällig vor Augen zu führen (Rohde *Ps. I*<sup>6</sup> p. 289). Ewig scheint dort die Sonne vom sternenbesäten Himmel herab (Pindar *Thren. fragm.* 129, 130; Aristoph. *ran.* 155, 454; Plut. *de anim.* VI 2; Verg. *Aen.* VI 640; Val. Flacc. I 845; *Ephem. arch.* 1883 p. 145 Nr. 20; *CIL XI* 3963<sup>3</sup>, vgl. auch Lobeck *Ag.* 52, 61ff.), keinen Wechsel der Jahreszeiten gibt es, keinen Regen, keinen Sturm, stets wehen linde Lüfte über die lachenden Gefilde (Ps. Plat. *Axioch* 371 A. p. 97 Immisch; *CIG* 6279 = Kb. 649), nie versiegende Quellen von Nektar und Ambrosia strömen dahin (Ps. Plat. *Ax.* l. l.; Verg. *Aen.* VI 658; *AP VII* 31; Dieterich *Nek.* p. 80); der Boden ist durchsetzt von Gold- und Silberadern, ihm entsprossen ewig grünende Kräuter (Verg. *Aen.* VI 657 und Norden zur Stelle; *CIL VIII* suppl. 15569 = Buecheler

<sup>1</sup> cf. Pind. *Thren. fragm.* 137 a. Alle weiteren Zeugnisse bei Lobeck *Ag.* I p. 69.

<sup>2</sup> Sie werden verschieden bezeichnet: *εὐσεβῶν χῶρος epist. Socr.* 27, 1 (*epistol. Gr.* p. 627 Hercher); Ps. Plat. *Axioch.* 371 A. p. 97 Immisch; Plut. *de lat. viv.* 7; *CIG XII* 8 n. 28 = Kb. 151 (*Hermes I* p. 226); *CIG* 2439 = Kb. 189, Kb. 228 b 7, 218, 296; *CIG* 4284 = Kb. 411 (dazu Gurlitt *Athen. Mitt.* VI 1881 p. 161 ff.); Le Bas-Wadd. III 1201 = Kb. 506; *Athen. Mitt.* XI 427; *Inscr. Gr. mar. Aeg.* I 141; *εὐσεβῶν χώρα AP VII* 260; *εὐσεβῶν θάλαμος CIA II* 3004 = Kb. 90; Rayet *Rev. archéol.* XXVIII 1874 p. 113 = Kb. 222 b, Kb. 253; *μυχὸς εὐσεβῶν* Kb. 241 a 18; *δόμος εὐσεβῶν CIG II* 2322 b = Kb. 215, Kb. 228, 222; *εὐσεβῶν ἀ[δλίω] CIG XIV* 1561; *εὐσεβίης χῶρος CIG XIV* 1796; *ιερός χῶρος AP IV* p. 262 Nr. 680 ed. Jak; *ιεροὶ λευμῶνες CIG XIV* 642 (Diels *Vors. II*<sup>3</sup> p. 177), *ιερός δόμος CIG* 3019.

<sup>3</sup> cf. *Rig-Veda IX* 113, 7: Wo das ewige Licht erstrahlt, in die Welt von unendlichen Glanz, in die Welt der Unsterblichkeit, dahin, Soma, führe du mich! Ähnlich im Paradies der Juden *Zach.* 14, 6; *Jes.* 60, 19; *Apok. Joh.* 22, 5; cf. Großmann *Ursprung der israel. jüd. Eschatologie* p. 220 (Forschungen zur Relig. des A. u. N. T. ed. Bousset u. Gunkel Nr. 6), *Arch. f. Rel.-Wiss.* X 1907 p. 350.

525; Ovid. *amor.* II 6, 44<sup>1</sup>) und Bäume, mit Goldäpfeln reich behangen (Pind. l. l.; Claudian *de rapt. Pros.* II 287f. p. 102 Ieep, *schol. ined. in Plut. et in carm. Greg. Naz.* ed Clarke p. 55). Die Auen schmücken Blumen in großer Fülle, Pracht und Mannigfaltigkeit, wie Rosen und Veilchen, die, von leichtem Zephir bewegt, ambrosische Düfte verbreiten (Pind. l. l.; Aristoph. *ran.* 441, 448 ff., Ps. Plat. *Axioch.* 371 A. p. 97 Imm.)<sup>2</sup>, Myrthenbäume spenden erfrischenden Tau (*AP* VII 31), und die Erde gibt freiwillig eine Fülle von Früchten her (Tibull I 3, 59 ff). Inmitten dieser Pracht leben die Seligen ein Dasein ohne Trauer und Tränen (Axioch. l. l.; Val. Flacc. I 792; *Bull. corr. hellén.* 1880 p. 406 Nr. 22), von Krankheit und Schmerzen unbelästigt (*CIG* 6279 = Kb. 649)<sup>3</sup> und frei von Hunger und Durst (*CIG* 6279 = Kb. 649; Lukian *de luctu* c. 16).<sup>4</sup> Auf den blumenbesäeten Auen flechten sie Kränze und winden Myrthenzweige um Haar und Schläfen (Aristoph. *Taynustai* fragm. 488 K.; *CIL* III 754 = Buech. 492; Kb. 153), Wagen und Pferderennen werden veranstaltet (Pind. *Thren.* 129. 130); während ein Teil sich an gymnischen Spielen erfreut (Pind. l. l.; Vergil *Aen.* VI 642), ruht ein anderer auf Rasenplätzen aus und verbringt die Zeit mit Würfelspiel (Pind. l. l.; Aristoph. *ran.* 442)<sup>5</sup> oder gibt sich sonst körperlichen Genüssen hin.

Wir sehen, ein farbenprächtiges Bild war es, das sich vor den Augen der andächtigen Gemeinde zu Eleusis entrollte, bunter und hinreißender, zugleich aber auch weit mehr das rein menschliche Niveau wählend als das selige Heroeneiland. Berauschend und nachhaltig wird der Eindruck gewesen sein. Hier wurde die wunderbare Verheißung eines Jenseits gegeben, wie es dem Wunsche und der Sehnsucht entsprach, und jetzt konnte man wirklich von einem „Lande der Hinkunft“ reden, das allen Menschen offen stand.<sup>6</sup> Ich halte deshalb ohne weiteres den Schluß für

<sup>1</sup> Prudent. *cathem.* III 101; Dracont. *de laud. Dei* III 752 [Mon. Germ. hist. XIV p. 113]; Sedul. *carm.* I 53ff. ed Huemer (Corp. script. eccles. Lat. X. p. 19).

<sup>2</sup> cf. Tibull I 3, 60; Verg. *Aen.* VI 657, *CIL* VIII suppl. 15569 = Buech. 1525 *CIL* III 686 = Buech. 1233.

<sup>3</sup> Ähnlich bei den Indern, cf. *Avest.* III 28, 5; VI 120, 3 „die Seligen haben die Krankheit des Leibes hinter sich gelassen“. Zimmer *Altindisches Leben* p. 410; Oldenberg *Religion des Veda* p. 535.

<sup>4</sup> Ebenso bei den Ägyptern, cf. Erman *Die Ägyptische Religion* p. 109.

<sup>5</sup> Auch die Ägypter glauben, daß sich die Seligen am Spielen erfreuen, cf. Wiedemann *Die Toten und ihr Reich im Glauben der alten Ägypter* p. 32; Ratzel *Völkerkunde* II p. 779 bringt eine interessante Parallele von den Eskimo „dann (sc. im Jenseits) ist ihr Leben froh und heiter bei Ballspiel und glücklicher Jagd“.

<sup>6</sup> Furtwängler *Die Idee des Todes in den Mythen und Kunstdenkmälern der Griechen* p. 369, Ravaisson *Gazette arch.* I 1875 p. 43 „Les mystères qui prirent quelques siècles après Homère un grand développement, furent en quelque sorte une porte ouverte sur l'Élysée, vers laquelle se pressa une foule toujours croissante.“ Vgl. auch vor allem Kerns schöne Ausführungen *P.-Wiss.* IV 2 p. 2736.

berechtigt, daß diesen seligen Gefilden, wie sie das eleusinische Evangelium verkündete, ursprünglich die Bezeichnung ἐπηλύσια oder προσηλύσια πεδία zukommt, woraus dann später erst, etwa vom 4. Jahrhundert ab, ἡλύσιον oder ἡλύσιον πεδίον wurde. Ich betone hierbei ausdrücklich, daß der Anklang an das lautlich verwandte aber ganz anders gebildete Ἐλευσις mir absolut unwichtig erscheint. Ἡλύσιον πεδίον ist das wahre Land der Verheißung, welches das Mysterium von Eleusis den Griechen gebracht hat. Zu dieser Überzeugung waren übrigens schon antike Gelehrte gelangt, so *Etym. magn.* 428, 31: ἢ παρὰ τὴν ἔλευσιν, ἔνθα οἱ εὐσεβεῖς παραγίγνονται<sup>1</sup> und *Mythogr. Gr. app. narrat.* XXVII καλοῦσι δὲ αὐτὸν καὶ Ἡλύσιον πεδίον παρὰ τὸ ἐλεύσεσθαι ἐκεῖσε τοὺς καλῶς βεβιωκότας vgl. auch Suid. s. ἡλύσιον, Rohde *Ps. I*<sup>2</sup> p. 76 adnot. 1. Als Stütze darf vielleicht die Tatsache gelten, daß für das „Eingehen in das Reich der Seligkeit“ sehr oft als typischer Ausdruck ἐρχομαι oder ein Kompositum erscheint, vgl. z. B. *TGF. adesp.* 372 N.<sup>3</sup> ἅπαντ' εἰς Ἄιδην ἦλθε καὶ Ἀθήνης δόμους, *CIG.* XII 5 (aus Keos) saec. IV εἰ]ς μακάρων χώρον ἐλθεῖν, *Ephem. arch.* III 1883 p. 81 n. 8 ἦλθε πρὸς ἀθανάτους, *Ephem. arch.* III 1883 p. 79 n. 7 εἰς μακάρων ἔλθω . . . *Kb.* 150: Ἡ[λυσιόνδε] ἐρχομένη . . . *Kb.* 204 σοὶ γὰρ ἐς Ἄιδαν ἦλθον . . .<sup>3</sup> Ferner ist, worauf schon Welcker (*Gr. Götterlehre* I 820) aufmerksam gemacht hat, bemerkenswert, daß ein Neuangekommener im Hades νέηλος genannt wird (Lukian *mortuor. dial.* 18). Kann es demnach als ausgemacht gelten, daß das Jenseits der eleusinischen Mysterien die Bezeichnung ἐπηλύσιον, προσηλύσιον und nachher Ἡλύσιον πεδίον oder einfach Ἡλύσιον trug, so muß es angesichts der Berühmtheit der Weihen doch auffallen, daß das Wort bis tief ins 4. Jahrhundert hinein überhaupt nicht erwähnt wird, sondern sich erst von dieser Zeit an größerer Popularität erfreute.<sup>3</sup> Gelegenheit dazu war oft

<sup>1</sup> Über die etymolog. Deutung von ἡλύσιον war man sich allerdings im Altertum absolut nicht im klaren, das zeigen die vielen mißglückten z. T. recht gedankenlosen Versuche, die bei den Lexikographen notiert sind.

<sup>2</sup> Es gab auch κατήλυσις cf. Hesych s. v. κατήλυσις, vom Abstieg der Toten *AP. X* 3: εἰς ἄιδην ἰθεὶς κατήλυσις. κατέρχομαι in demselben Sinne schon *H* 330 *Ψυχῶν δ' Ἀιδόσδε κατήλθον*.

<sup>3</sup> Ἡλύσιον πεδίον war sicher das ältere cf. *Kb.* 649 (saec. III), 338 saec. II *Kb.* 106, 338, 414, 649; cf. auch *Oracul. Sibyll.* II 337 p. 44 Geffken, Ἡλύσιον *Kb.* 554, Ἡλύσιος λειμών nur bei Nonnos *Dionys.* XIX 189 u. Lukian *Jupp. confut.* c. 17, Ἡλύσιος χώρος *Kb.* 618 a. 8. Die Römer, die ja eine eigene ausgebildete Eschatologie kaum besessen haben (*Wissowa Rel. u. Kult.*<sup>2</sup> p. 238 c. adnot. 10) haben Namen und Vorstellung übernommen, ich hebe einige Stellen heraus: *Elysium* Verg. *Aen.* V 735, Ps. Verg. *cul.* 260 Ellis, Val. Flacc. I 650, *A. Lat.* I 498 Buech.-Riese; *Elysium campus* Senec. *Troiad.* 944, Mart. *ep.* XII 52, 5, Sil. Ital. XIII 410; *Elysii campi* Tibull I 3, 57, Ovid *Ibis* 173 p. 11 Ellis, Apul. *met.* X 6, Sil. Ital. XIII 552, Claudian *de cons. Stilich.* II 378 p. 245 Jeep., *AL* I 393, 432, 435, 492, 588, 525, *CIL* VI 23295; *Elysia sedes* Stat. *Silv.* V 3 267;

geboten, beispielsweise in einem Werke wie den aristophanischen Fröschen oder den Reden des Andokides. Ich finde dafür keinen anderen Grund als den, daß der Name *ἐπηλύσιον* oder später *ἠλύσιον* irgendwie in das Geheimnis eingeschlossen war, das den Teilnehmern am heiligen Gottesdienste zur Pflicht gemacht wurde, nicht als ob ich damit zu der durch Lobecks gründliche Arbeit längst überwundenen Auffassung von einer rein mündlich mitteilbaren Unterweisung seitens der Priester an die Gläubigen zurückkehren wollte; aber mir scheint doch gerade die Lehre von den „letzten Dingen“ innerhalb des Dogmas von Eleusis etwas so Singuläres, Heiliges gewesen zu sein, daß man hier besonders jegliche Profanierung zu vermeiden sich bemühte.

Mit diesen Ausführungen ist, wie ich meine, das Elysium als eigentümliches Element griechischen religiösen Denkens erwiesen. Zur Beantwortung der Frage, wann der Name in den alten *Menelaosnostos* hineingekommen ist, bedarf es nur noch weniger Worte. Wir wissen, daß mit der beginnenden Aufklärung auch die Vorstellung vom seligen Heroeneiland allmählich aus der lebendigen Anschauung entschwand und zum Mythos wurde. Allein der alte Name *μακάρων νῆσοι* hat sich wohl um seiner Schönheit willen erhalten und wurde ohne weiteres auf die seligen Gefilde der Unterwelt, also auf das Elysium, übertragen. Das mag zur Zeit Platons gewesen sein, der bekanntlich in dem eschatologischen Exkurs seines *Gorgias* zwei Wege der Unterwelt kennt, der eine führt *εἰς Τάρταρον*, der andere *εἰς μακάρων νήσους* (*Gorg.* 524 A, v. Wilamowitz *Plato* I p. 224), unter den *μακάρων νῆσοι* kann hier nur das selige Jenseits der Unterwelt verstanden werden. Von Platons Zeit ab ist jedenfalls dieser Gebrauch des Wortes verbreitet.<sup>1</sup> Umgekehrt wurde auch die Bezeichnung *Ἠλύσιον πεδίον* auf das selige Land des Okeanos angewandt. Die Zeit, in der das zuerst geschehen sein wird, läßt sich ebenfalls vielleicht einigermaßen bestimmen. Die sprachlichen Kriterien sowie das oben erwähnte Zeugnis des Euripides einerseits und Aristoteles, der das Ely-

---

*Elysiae sedes* Lukan III 12, VI 600, 782, *AL* I 555, 1143, 1165, 1188, 1189, 1233, 1311, 1443, 1515; *Elysiae domus* Ovid *met.* XIV 111, *Stat. silv.* III 23; *Elysium nemus* Sen. *Troiad.* 159, *AL* I 766, *Elysium ager* Martial *ep.* X 101, 1; *Elysium collis* Ovid *am.* II 6, 49; *Elysia vallis* Ovid. *am.* III 9, 60; *Elysiae valles* Claudian *de nupt. Hon.* 301 p. 114 Jeep; *Elysiae orae* *Stat. silv.* II 7, 112, *Sil. Ital.* XIII 631.

<sup>1</sup> Ich führe nur einige Inschriften an *CIG* V 1730 (Lakonien), *CIG* VII 2249 = Kb. 107 (Boeotien), *CIG* VII 2541; *CIG* 6235 = Kb. 648; eine Inschrift aus Eleusis, die Philios publiziert *Ephem. arch.* 1885, 3 p. 149, *CIG* 6279 = Kb. 107, 366, 473; *μακάρων πεδίον* *CIG* 1998 = Kb. 516 (saec. III): *μακάρων χῶρος* *CIG* XII 5 = Kb. 423 (Ceos.): *CIG* 1152 = Kb. 465; *μακάρων δόμος*, *CIG* 3398 = Kb. 312 (Smyrna): *μακάρων τρίβος* *CIG* 6208 = *CIG* XIV 1424 = Kb. 594. Die Inschriften datieren etwa vom Anfang des 3. Jahrh. ab.

sium im  $\delta$  schon kennt, andererseits weisen hoch ins 4. Jahrhundert. Damals wird der genannte Vers in der Prophezeiung des Proteus die Form erhalten haben, in der wir ihn lesen; wer will, mag auch die Möglichkeit erwägen, daß der Vers eine in dieser Zeit entstandene Dublette ist, jedenfalls ändert sich die Tatsache nicht, daß die alte gute Überlieferung nur *μακάρων νῆσοι* als Namen des seligen Eilandes kannte, in welches Menelaos entrückt wird.

Ich fasse nunmehr das Ergebnis der letzten Ausführungen kurz zusammen. Der ursprüngliche Name des seligen Landes der Heroen ist nach dem Zeugnis Hesiods und Pindars zweifellos *μακάρων νῆσοι* oder *νῆσος*. Im  $\delta$  der Odyssee findet sich jedoch statt dessen die Bezeichnung *Ἠλύσιον πεδῖον*. Die vollkommen isolierte Stellung, welche dieses Wort und die mit ihm verbundene Vorstellung innerhalb des homerischen Kulturkreises einnehmen, und die Tatsache, daß in der Weissagung des Proteus Rhadamanthys zum glücklichen Lande in Beziehung tritt, waren für Ludolf Malten die Veranlassung, das Elysion auf karische Einflüsse zurückzuführen. Dagegen konnte nun nachgewiesen werden, daß erstens die Fremdartigkeit des Wortes bei Homer sich aus der späten Komposition der betr. Stelle ganz naturgemäß erklärt; diese gehört nämlich einem *Menelaosnostos* an und ist aus einem bestimmten Grunde in die Telemachie eingeschoben. Ferner kann auch von einem wurzelhaften Verhältnis des Rhadamanthys zum Elysion in der alten Sage wenigstens nicht die Rede sein, einwandfreie Zeugnisse sprechen dafür, daß beides ursprünglich völlig zu trennende Dinge sind. Die Idee eines seligen Reiches im fernen Westen, wo die Göttersöhne leben, war längst lebendig und populär, als nach der Götter Gnade der Karer dorthin entrückt wurde. Auch der weitere Versuch Maltens, aus der Etymologie des Namens selbst für den karischen Ursprung etwas zu gewinnen, muß als gescheitert angesehen werden. Es hat sich gezeigt, daß *Ἠλύσιον* sprachgeschichtlich eine durchaus sekundäre Bildung ist, anfänglich muß das Wort etwa *ἐπηλύσιον* oder *προσηλύσιον* gelautet haben. Schon aus diesem Grunde erscheint das Auftreten des *Ἠλύσιον* im alten Nostos geradezu als Unmöglichkeit; bestätigt wird diese anfangs merkwürdig anmutende Tatsache noch durch die literarischen Zeugnisse des Euripides und des aristotelischen *Peplos*, welche beide übereinstimmend auch im  $\delta$  die eigentliche Bezeichnung des seligen Landes *μακάρων νῆσοι* voraussetzen. Im Anschluß hieran ist die Frage wohl begründet, ob *Ἠλύσιον πεδῖον* als Name des Heroeneilandes zu Recht besteht. Die etymologische Ableitung hat ergeben, daß im Hinblick auf ein Jenseits die in alter und neuer Zeit vertretene, aber von Malten zurückgewiesene Übersetzung „Flur der Hinkunft“ die einzig mögliche ist; eine solche Bezeichnung paßt aber für die nur erwähnten Heroen vorbehaltenen *μακάρων νῆσοι*

absolut nicht, vielmehr kann sie nur angewandt werden auf ein Jenseits, in das zu gelangen alle Menschen hoffen konnten. Da nun ein seliges Reich eben dieser Art vornehmlich in Eleusis verkündet wurde, so ist der Schluß unabwendbar, daß der τόπος εὐσεβῶν des eleusinischen Erlösungsevangeliums ursprünglich ἐπ- oder προσηλύσιον πεδίον und später, nach den sprachlichen Kriterien etwa zur Zeit des Euripides, Ἠλύσιον πεδίον oder bloß Ἠλύσιον hieß. Mit eben dieser Zeit begann man auch schon damit, die Begriffe μακάρων νῆσοι und Ἠλύσιον πεδίον ganz wahllos zu gebrauchen, indem mit μακάρων νῆσοι (etwa seit Plato) die glücklichen Gefilde der Unterwelt, die „Inseln der Seligen“ mit Ἠλύσιον πεδίον bezeichnet wurden; hieraus ist es endlich zu erklären, daß auch im δ statt des ursprünglichen alten Namens Ἠλύσιον πεδίον erscheint.

## Ein sakrales Gesetz aus Kyrene.

Von Kurt Latte in Basel.

Der an bedeutenden Inschriften so reiche Boden Kyrenes hat uns soeben einen religionsgeschichtlich ungemein wichtigen Fund gegeben. Er ist von G. Ferri, *Notiziario archeologico del ministero delle colonie* fasc. IV 1927, 93ff. mit reichen Beigaben und gelehrtem Kommentar publiziert, Lesung und Erklärung in entscheidenden Punkten von Wilamowitz, *Berl. Sber.* 1927, 155ff. gefördert und berichtigt. Wertvolle Beiträge lieferten ferner de Sanctis, *Riv. di Filol.* n. s. 5, 1927, 85ff., P. Maas, *DLZ* 1927, 1951ff. und L. Radermacher, *Sber. Wien. Akad.* 1927, 182ff. Die folgenden Bemerkungen gehen im wesentlichen von dem Text von Wilamowitz aus und erheben nur den Anspruch, den Lesern des Archivs einen kurzen Bericht über die bisherigen Ergebnisse zu liefern.

Die Inschrift gibt sich als Orakel des delphischen Apollon, die Überschrift [Ὁ Ἄ]πόλλων ἔχρη[σε] ist wohl durch [τάδε zu ergänzen, da bei der bisherigen Lesung links freier Raum bleibt, vgl. IG I<sup>2</sup> 80, 10. Syll.<sup>3</sup> 286, 1 u. s. Wilamowitz 172 hat Inhalt und Dialekt die wichtige Tatsache entnommen, daß Apollon nur die ihm vorgelegten Bestimmungen bestätigt hat, und die Folgerung für die lykurgische Rhetra gezogen. In dem ersten Satze der Inschrift, der diese Bestätigung enthält, steht die einzige mittelgriechische Form *χρημένος*, alles übrige ist kyrenaesisch. Dann fährt die Inschrift fort αἴ κ[α] ἐπὶ τὰς γᾶν ἢ ἐπὶ τὰμ πόλιν ἐπειρη νόσο[ς ἢ . . .] ἢ θάνατος, θύεν ἔμπροσθε τὰμ πυλᾶν ο . . . . τω ἀποτροπαίω τῶι Ἀπόλλωνι τῶι ἀποτρο[οπαίω χ]ίμαρον ἐρυσθρόν. A. Vogliano (bei Maas) hat ansprechend [ἐναντίον] τῶ ἀποτροπαίω ergänzt; de Sanctis' [καθαυμὸν] τῶ ἄ. berücksichtigt die Reste nicht und ist auch sprachlich unbefriedigend. Vor den Toren Kyrenes stand also ein ἀποτρόπαιον, wie wir gerade Apollon in solcher Funktion als ἀννιεύς, aber auch als προπύλαιος vor den Stadttoren kennen (Preller-Robert, *Gr. Myth.* I<sup>4</sup> 276, 1. Weinreich, *AM* 38, 1913, 62ff. bes. 69, 1 dazu Ramsay, *Cities and Bishoprics* II 374, 195).

Ein rotes Tier wird dargebracht, weil es sich um Abwehr von Seuchen handelt, auch das Sühnopfer der Israeliten Num. 19, 1 muß rot

sein (darauf verweist jetzt Maas); römische Analogien, einer primitiveren Schicht der religiösen Entwicklung entstammend, bieten die Füchse der Cerealia und das Augurium canarium. Hier ist das Tier noch unmittelbar Vertreter des zu vernichtenden Unheils (zuletzt Deubner, Chantepie de la Saussaye<sup>4</sup> I 426), in Kyrene bereits Opfer. Rote Farbe, Rothaarigkeit ist für böse Dämonen, besonders Seuchedämonen bezeichnend, vgl. E. Wunderlich, RGVV XX 1, 7. 66. Auch das Opfer wird gelegentlich rot bekleidet oder rot gefärbt (Wunderlich a. O. 61); in den sonstigen Belegen für rote Opfertiere auf griechischem Boden, die man bei Stengel, Opferbräuche 187 ff. übersieht, spielt freilich diese Symbolik der Farbe keine Rolle. Übrigens würden die römischen Parallelen es nahe legen, zwischen νόσος und θάνατος statt λοιμός (Ferri) oder πῦρ (Wilamowitz), die beide neben νόσος keinen neuen Begriff bringen, etwa [ἀνοιά] zu ergänzen.

Der nächste Abschnitt, über die Verwendung auf heiligem Boden gewachsenen Holzes, verlangt nur Bezahlung an den Gott, dann *χρήση καὶ ἐς ἱερὰ καὶ βάβαλα καὶ μισρά*. Die Dreiteilung ist ganz scharf, *sacra, profana, nefasta*, die religiöse Bedeutung von *μισρός*, das im Attischen zum Scheltwort geworden ist, soviel ich sehe, nur noch in Kleonai IG IV 1607 belegt. Der Gebrauch erscheint in unserem Text durchgehends.

Im folgenden Paragraphen sind Reinigungsvorschriften für geschlechtliche Unreinheit gegeben, die ältesten uns erhaltenen dieser Art.<sup>1</sup> Der schlecht erhaltene Abschnitt ist wichtig, weil er zum ersten Male das Weilen unter dem gleichen Dache als Ursache des *μίασμα* in einer Sakralvorschrift belegt. Besonders schwer ist der nächste Satz verständlich A 21 ff. *ακαμαντιων δσια παντι καὶ ἀγνώι καὶ βαβάλω[ι] | πλὰν ἀπ' ἀνθρώπω Βάττω τω τῷ ἀρχαγέτα κα[ι] | τριτοπατέρων καὶ ἀπὸ Ὀνυμάστω τῷ Δελφῶ [ῆ]* (so Vogliano, [καὶ] Ferri Wil.) *ἀπ' ἄλλω ὅπη ἄνθρωπος ἔκαμε οὐκ δσια ἀγνώ[ι], τῶν δὲ ἱερῶν δσια παντί*. Den Eingang las Ferri *αἴ' κα μαντίων*, aber das *ι* fehlt auf dem Stein, wie schon Wilamowitz bemerkte. Deshalb schlägt Maas *Ἀκαμαντίων* vor. Er verweist auf v. Prott, *Fasti sacri* 26 = JG II<sup>2</sup> 1358, einen Festkalender der Tetrapolis aus dem Anfang des 4. Jahrh., wo unter den jährlichen Festen des Gaus Marathon im Skirophorion angeführt wird: *Τριτοπατρεῦσι οἷς, ἱερώσυνα* 𐀓𐀗𐀓 *Ἀκάμασιν οἷς* 𐀓𐀗𐀓, *ἱερώσυνα* 𐀓𐀗𐀓. Da die Opfer in zeitlicher Abfolge aufgeführt sind, besagt das Nebeneinander von *τριτοπατρεῖς* und *ἀκάμαντες* zunächst nichts für einen Zusammenhang, umso mehr, als zwischen den beiden Posten auf dem Stein freier Raum ist. Über die

<sup>1</sup> Eine Liste der übrigen Keil-Premerstein *Ber. üb. e. 2. Reise* usw. 82 ff. *Ber. üb. e. 3. Reise* 103. Dazu Roussel *Mélanges Holleaux* 1913, 265 ff.

*Ἀκάμαντες* haben wir keine Überlieferung; *eiusdem generis numina ignota ac Τριτοπαρτεῖς* bemerkt v. Prott 53, aber selbst das schwebt in der Luft. Der naheliegende Gedanke, sie irgendwie mit dem Theseussohn Akamas in Zusammenhang zu bringen, wäre nur für Attika möglich; für Kyrene kämen sie dann nicht in Betracht. Die „Unermüdliehen“ könnten etwa Winddämonen sein (vgl. Emp. 111, 3 D.; Soph. Trach. 112) oder ein „euphemistischer“ Ausdruck für die *καμόντες*. Die Entscheidung über Maas' bestechende Vermutung hängt also ausschließlich an dem Urteil über den Text unserer Inschrift. Den Begriff der *δῶια* hat Wilamowitz festgestellt<sup>1</sup>, es ist die Abwesenheit religiöser Bindung, Freiheit von Tabu. Diese besteht also bei den *ιερά* für jeden, im ersten Fall für die Klasse der *ἄγνοι* mit bestimmten Einschränkungen. Der Parallelismus der beiden Satzteile muß die Grundlage der Erklärung bilden, zu ihm die Lesung *Ἀκαμαντίων* passen. Maas deutet sie als „Heiligtümer der *Ἀκάμαντες*“, die *ιερά* müßten also Tempel sein. Unbefriedigend bleibt freilich der Plural, weil eine solche nur als Mehrheit auftretende Göttergruppe in der Regel ein gemeinsames Heiligtum hat, und man nach Analogie von *Κορυβάντιον* und ähnlichem hier ein *Ἀκαμάντιον* erwartet. Allein *Ἀκαμάντια* als Opfer oder Fest für die Akamantes wäre ganz in der Ordnung und *ιερά* würden auch dazu passen. Schwerwiegender ist m. E. ein zweiter Einwand: die beiden Genetive müssen sich begrifflich irgendwie ergänzen und ausschließen; sind die *Ἀκαμάντια* auch *ιερά*, so müßte es *τῶν δ' ἄλλων ιερῶν* heißen, oder die Vorschrift wird sinnlos. Beide besprochenen Deutungen werden von dieser Erwägung getroffen, und ich sehe keine Übersetzungsmöglichkeit der Worte, die ihr entgeht, denn es besteht nicht der geringste Anhalt dafür, daß *ιερός* im Griechischen je gegen eine Bezeichnung für den chthonischen Kult differenziert war, wie etwa *ιερεῖν* gegen *καθαγίλειν*. So kommt man dazu, *μαντίων* abzuteilen wie die bisherigen Herausgeber. Nur wird man eben um des Parallelismus mit *ιερῶν* willen es nicht mit Wilamowitz als „Seher“ fassen dürfen, sondern darin ein *μάντιον* = *μαντεῖον* suchen. Das Nebeneinander von *δουλή—δουλεία*, *σφάγιον—σφαγεῖον*, *τελώνιον—τελωνεῖον* läßt eine solche Bildung sprachlich möglich erscheinen; wo man die Abstufung der i-Stämme aufgegeben hatte, also *μάντιος* usw. flektierte, lag sie bei diesem Wort besonders nahe. Damit kommt man zu der Übersetzung *oracoli* zurück, die von den Italienern ohne Begründung gegeben ist. Vorher bleibt ein *α κα* übrig, das noch unerklärt ist. Nun hat die Inschrift zweimal *α κα* als Einleitung eines Bedingungssatzes (B 4. 11), das erste Mal hatte Wilamowitz eine Verschreibung aus *αὶ* ange-

<sup>1</sup> *Platon* I 61. Ergänzende Belege gibt er zu dieser Inschrift S. 159, einiges aus Inschriften habe ich *Heil. Recht* 55, 16 beigebracht.

nommen<sup>1</sup>, aber Maas hat mit Recht die Gleichartigkeit der Fälle betont. Offenbar handelt es sich um temporal-kondizionale Verwendung des Relativums, wie sie für den Singular ὄ-τε gemeingriechisch ist. Demnach wäre der Satz im Anschluß an Wilamowitz zu übersetzen: „Wenn δόια der Orakel ist, ist sie es für jeden, den Reinen und Profanen.“ Der Gegensatz zwischen Bedingungen, unter denen Orakelbefragung und Opfer erlaubt (δόια) waren, ist also der Inhalt des Satzes. Nun erklärt sich auch, weshalb es nicht einfach heißt: *μαντίων δόια παντί, καὶ ἀγνοῖ καὶ βαβάλοι, πλὴν . . .* entsprechend dem Schlußsatz; die Befragung des Orakels war eben überhaupt nur zu gewissen Zeiten gestattet, wie wir das von Delphi, Korope (IG IX 2, 1109), Cumae (Cauer-Schwyzler 789) wissen. Ausgeschlossen werden nur ἀγνοί, die von einer Reihe aufgezählter Kultstätten oder Örtlichkeiten herkommen, denn so wird man den verkürzten Ausdruck ἀπὸ Βάπτω usw. wohl auffassen müssen. Dann kann es sich nur um Stätten des Toten- und Heroenkultes handeln; der Gründer der Kolonie, ein Delpher, die Ahnengeister (*Τριτοπάτορες*) und Menschen lassen sich allein auf diese Weise in eine einheitliche Gruppe zusammenfassen. Unerklärt ist nur noch der Unterschied zwischen ἀπὸ ἀνθρώπω und ἀπὸ ἄλλω, ὅπη ἀνθρώπος ἔκαμε. Geht ἀπὸ ἀνθρώπω, entsprechend den übrigen Genetiven, auf das Grab als Stätte des Kultus, so kann mit dem zweiten nur wörtlich der „Ort, wo ein Mensch starb“, also das Sterbehaus gemeint sein. Die episch-poetische Wendung ἔκαμε ist sehr auffällig; sie mag durch das Bestreben veranlaßt sein, das unglückbedeutende ἔθανε in einem ἱερὸς νόμος zu meiden. Ist die letzte Deutung richtig, so schließt sie de Sanctis' Deutung des ganzen Abschnittes auf ein Verbot der *νενομαντεία* aus, dafür war das Sterbehaus nicht der Ort. Die ἀγνοί dürfen also dem Orakel nicht nahen, wenn sie vorher mit dem Grabkult zu tun gehabt hatten, während für die „Laien“, die βέβηλοι, diese Beschränkung nicht gilt. Das führt darauf, daß sie dem Heiligtum näher waren, als die übrigen. Erinuert man sich, daß in Korope von den mit der Aufsicht betrauten Beamten und Priestern verlangt wird *καθήσθωσαν δὲ οἱ προγεγραμμένοι ἐν τῷ ἱερῷ κοσμίως ἐν ἐσθῆσιν λαμπραῖς, ἐστεφανωμένοι στεφάνοις δαφνίνοις, ἀγνεύοντες καὶ νήφοντες* (IG IX 2, 1109, 38ff.), so wird man in ihnen die entsprechenden Funktionäre in Kyrene erkennen dürfen; der allgemeine Ausdruck ist gewählt, weil der *προφήτης* ebenso zu ihnen gehört, wie der *ῥαβδοῦχος* und der *γραμματεὺς*.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Die von Wilamowitz geänderte Stelle ist rein kondizional, ohne temporalen Nebensinn; an ihr entschließt man sich am schwersten, dieses ἔ anzuerkennen.

<sup>2</sup> Eine andere Möglichkeit wäre, die ἀγνοί mit dem B 40 erwähnten *ικέτης τετελεσμένος ἢ ἀτελής* in Zusammenhang zu bringen. Dann gelangt man zu

Die nächsten Paragraphen sind einfacher. § 5 gibt Bestimmungen für den Fall, daß jemand ein unerlaubtes Opfertier dargebracht hat; sie sind völlig klar, seit Wilamowitz das neue Wort *ποπιλάμμα* richtig mit *πιάλνω* in Zusammenhang gebracht hat. Höchstens mag man zweifeln, ob es das vom Opfer her am Altar klebende Fett bezeichnet (so Wilamowitz) oder ob damit das ganze mit dem zugefügten (*προς*) Fett umhüllte Opfer gemeint ist, das auf dem Altar liegt. Für die ganze Bestimmung verweist de Sanctis auf die viel weniger ausführliche Syll.<sup>3</sup> 338, 28 ff. Im Folgenden ist die Lesung strittig. Wilamowitz hatte *ὄφ]κώχημος μέστρα ἐς ἀδελφεῶν τέκνα* bereits bei Ferri ergänzt „Vom Eide wird (ein Mann) gehalten bis zu den Bruderkindern“. Maas liest *ὄκώχημος* und faßt den Satz als Einleitung zum folgenden Abschnitt „Haftbar bis zu den Bruderkindern“. Entscheidung kann nur Prüfung des Steines bringen; in Ferris Nachzeichnung aus dem Jahre 1922 ist ein Halbkreis sichtbar, der wohl die Schleife des *φ*, aber kein Teil eines *ο* gewesen sein kann. Die Verpflichtung vererbt sich auf den *suus heres*; daß im attischen Recht die Verpflichtung zur Blutrache auch *μέχρι ἀνεψιότητος* reicht, zieht Wilamowitz heran; ebenso weit reicht bekanntlich die attische Intestaterbfolge. Der gleiche Kreis von Verwandten tritt in Bestimmungen auf, die der Beschränkung der Totenklage dienen sollen (Sol. Ges. b. Dem. 43, 62), ähnlich in Keos, wo eine beschränkte Zahl bis zu den *παῖδες θυγατρῶν καὶ ἀνεψιῶν* zugelassen wird (IG XII 5, 593, 25 ff.). Entsprechend werden in Gortyn *πάτρως* und *μάτρως* nebst erwachsenen Söhnen zur Eidhilfe verpflichtet (Cauer-Schwyzler, 179a). Überall liegt im Wesentlichen der gleiche Kreis vor, seine Haftung ist ein Überrest der alten „Solidarität“ der Familie. Der Erbe hat auch für die bürgerlichen Verpflichtungen des Erblassers nach altem Recht unbedingt einzutreten (Sext. Emp., Pyrrh. I 149). Auf griechischem Gebiet ist mir für Vererbung einer eidlichen Verpflichtung kein Beleg erinnerlich, die Beispiele von Vererbung eines *μίσσημα* sind zu bekannt, um der Anführung zu bedürfen.

Die nächsten Paragraphen behandeln die Lösung eines Menschen, der dem Gotte „verzehnet“ (*δεκατός*) ist, d. h. ihm den Zehnten seiner Habe schuldet. Zwei Formen kommen vor, daß der Schuldige mit Leib und Besitz verfangen ist und daß nur seine *χρήματα* betroffen werden. In beiden Fällen vererbt sich die Verpflichtung; bis die Schuld an den Gott gelöst ist, dürfen selbst für den Totenkult keine Aufwendungen gemacht werden, außer am Tage der Bestattung. Das ist eine sakrale

---

der Annahme, daß es in Kyrene eine *τελετή* gab, deren Mysterien als *ἀγνοί* bezeichnet wurden. Da aber so die besondere Beschränkung der *ἀγνοί* gegenüber dem Orakel nicht erklärt wird, ist die im Text gegebene Auffassung wohl vorzuziehen.

Anwendung des attischen Verbots, nach dem der rechenschaftspflichtige Beamte seine Habe nicht weihen darf. (Aesch. 3, 21), noch allgemeiner gefaßt im römischen Recht: *rem de qua controversia est, prohibemur in sacrum dedicare* (Gaius Dig. 44, 6, 3). Das Verfahren selbst, mit fiktivem Verkauf des Schuldners auf dem Markt zur Feststellung seines Wertes, ist klar. Auch daß er das durch seine Anwesenheit befleckte Heiligtum reinigen und überdies ein ausgewachsenes Tier opfern muß, hat zahlreiche Parallelen: *βοῦ καὶ κόθαρσι τελεία* wird jemand Inschr. v. Ol. 7, 1 (Cauer-Schwyzler 412) bestraft, *καθαίρετω καὶ ἐπιρρεξέτω* heißt es in Rhodos (Syll.<sup>3</sup> 338, 29). Das Wichtigste aber ist die Form der Strafe selbst; wir erfahren leider nicht, ob es sich um sakrale oder profane Vergehn handelt, für die sie verhängt wurde. Die zahlreichen Sakralbußen der Inschriften geben nur eine entfernte Analogie; die unbedingt verpflichtende Kraft, die im Wesen aller sakralen Strafe liegt, tritt nirgends so deutlich hervor. Wir kennen aus Athen eine Form der Konfiskation, bei der die Göttin den Zehnten erhält (Belege: Heil. Recht 54, 13), aber es ist unzweifelhaft, daß in Kyrene die übrigen  $\frac{9}{10}$  dem Gestraften verbleiben. Es wäre denkbar, daß hier bereits eine Abschwächung vorliegt und von einer Konfiskation nur die sakrale Strafe übrig geblieben ist, weil ihre Unverbrüchlichkeit keine Aufhebung duldet, aber nichts in dem Text deutet darauf, und so ist es kaum wahrscheinlich. Man wird die rein sakrale Strafe anerkennen müssen. Ob wir nun auch die berühmte Stelle Hdt VII 132 *δεκατεῦσαι τῶι ἐν Δελφοῖσι θεῶι* nach Analogie der kyrenaesischen Inschrift verstehen müssen (Wilamowitz 164), ist freilich nicht ganz sicher. Für Dittenbergers Auffassung einer völligen Vernichtung (de Herod. loco, Progr. Halle 1890/91) fällt noch immer ins Gewicht, daß Xenophon (Hell. VI 3, 20. 5, 35) die Worte anscheinend so verstanden hat. Daß hier einmal Rücksicht auf den Vorsatz genommen ist (Z. 40 *ἐκόν*), erweist die Partie als relativ jung (d. Arch. XX 285).

Die anschließenden Abschnitte auf der Rückseite beschäftigen sich mit Verpflichtungen der Frauen im Artemiskult bei Verheiratung, Schwangerschaft und Geburt. Die systematische Anordnung hat de Sanctis erkannt. Wir hören von dem Vorhandensein eines *κοιτατήριον*, in das sich die junge Frau begeben muß, ehe sie mit dem Mann unter einem Dache weilt (B 1 ff). Solche Schlafräume kannten wir bisher nur bei Inkubationsorakeln (z. B. Oropos Syll.<sup>3</sup> 1004, 43) wo sie sich anders erklären; hier denkt man an den aus Kallimachos frg. 9 Pf. bekannten *προνούμφιος ὕπνος*, der in letzter Zeit lebhaft erörtert ist. Ebenso hat sich die junge Frau in ein *νυμφήριον ἐς Ἀρταμιν* zu begeben, das man mit Wilamowitz als einen Raum für *νύμφαι* auffassen muß; de Sanctis denkt an ein so benanntes Opfer, aber der sprachliche Ausdruck (*τὸ νυμφήριον εἰς Ἀρταμιν κατα[ενθ]έν δεῖ*, vgl. 11 *ἂ δέ κα μὴ κατένθη*) fügt

sich dieser Bedeutung nicht. Tut sie es nicht sofort, so soll sie das Versäumte am Artemisfeste nachholen ( $\epsilon\pi\iota[\theta\acute{\upsilon}]σει \tau\alpha\iota \text{ } \acute{\alpha}\rho\tau\acute{\alpha}\mu\iota\tau\iota$ ,  $\delta$  [ $\nu\omicron\mu\lambda\acute{\iota}\xi\epsilon\tau\alpha\iota$ ,  $\tau\omicron\iota\varsigma$  [ $\acute{\alpha}\rho\tau\alpha\mu\iota\tau\iota\omicron\iota\varsigma$ ], wo es sich empfiehlt, den Dativ  $\acute{\alpha}\rho\tau\alpha\mu\iota\tau\iota\omicron\varsigma$  zu  $\epsilon\pi\iota\theta\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$  und nicht zu  $\nu\omicron\mu\lambda\acute{\iota}\xi\epsilon\tau\alpha\iota$  zu ziehen, wie bisher geschehen ist (nicht das an den Artemisien übliche Opfer soll sie bringen, sondern das von ihrer besonderen Lage geforderte). Läßt sie auch diesen Termin verstreichen, so hat sie ein Strafopfer zu bringen. Ähnliche Bestimmungen gelten bei eintretender Schwangerschaft<sup>1</sup>; hier ist das Opfer in der knappen Ausdrucksweise der Inschrift nur durch den üblichen Anteil der Priesterin bezeichnet, die  $\acute{\alpha}\rho\tau\omicron\varsigma$  (=  $\acute{\alpha}\rho\kappa\tau\omicron\varsigma$ ) heißt wie in Brauron. Endlich folgen Bestimmungen über Fehlgeburt.

Weitaus die interessantesten Abschnitte bilden den Beschluß, über drei Arten von  $\acute{\iota}\kappa\acute{\epsilon}\sigma\iota\omicron\iota$ . Wilamowitz hat erkannt, daß es sich um Gesetze verschiedener Zeiten und um verschiedene Gattungen von Schutzflehenden handelt, und damit erst ein Verständnis ermöglicht. Der erste ist ein  $\acute{\iota}\kappa\acute{\epsilon}\sigma\iota\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\pi\alpha\kappa\tau\omicron\varsigma$ , ein Schutzflehender aus der Fremde; auf den Musterbeleg für diese Bedeutung von  $\acute{\epsilon}\pi\alpha\kappa\tau\omicron\varsigma$  Eur., Ion 290  $\omicron\upsilon\kappa \acute{\alpha}\sigma\tau\omicron\varsigma \acute{\alpha}\lambda\lambda' \acute{\epsilon}\pi\alpha\kappa\tau\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\xi \acute{\alpha}\lambda\lambda\eta\varsigma \chi\theta\omicron\nu\omicron\varsigma$  weist mich Von der Mühl hin. Er kommt von jemand, der Rechte über ihn hat, ist also, wie Wilamowitz darlegt, ein  $\theta\epsilon\rho\acute{\alpha}\pi\alpha\nu$ , ein Vasall.<sup>2</sup> Deshalb müssen die Ansprüche des früheren  $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$  gewahrt werden, was in sehr eigentümlichen Formen geschieht; lebt er, so genügt es, an drei Tagen seinen Namen zu rufen, eine Art öffentlicher Aufbietung; ist er tot und weiß man seinen Namen nicht, so tritt dafür eine unbestimmte Anrede ein  $\tilde{\omega} \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\epsilon, \acute{\epsilon}\acute{\iota}\tau\epsilon \acute{\alpha}\nu\eta\rho \acute{\epsilon}\acute{\iota}\tau\epsilon \gamma\upsilon\nu\acute{\alpha} \acute{\epsilon}\sigma\sigma\acute{\iota}$ , aber

<sup>1</sup> Da sämtliche mir bekannten Behandlungen der Inschrift B 15 Ferris Ergänzung  $\nu\acute{\iota}\alpha\sigma\sigma\alpha$  aufnehmen, so sei hier kurz der Tatbestand festgestellt. Die ablautende Form im Femininum des Partizipiums war bisher für  $\acute{\epsilon}\nu\acute{\omega}\nu$  belegt durch zwei Hesychglossen  $\acute{\alpha}\acute{\epsilon}\nu\alpha\sigma\sigma\alpha$  ( $\acute{\alpha}\acute{\epsilon}\lambda\lambda\eta\varsigma \kappa\acute{\alpha}\sigma\sigma\alpha$  cod., em. M. Schmidt)  $\acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\sigma\alpha$  und  $\gamma\epsilon\mu\alpha\theta\alpha$   $\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\sigma\alpha$ , worin Kretschmer (KZ 33, 472) kretisches  $\acute{\acute{\epsilon}}\nu\alpha\theta\theta\alpha$  erkannt hat. Dazu stellt sich homerisches  $\pi\rho\acute{\omicron}\phi\rho\alpha\sigma\sigma\alpha$  (Wackernagel GGN 1914, 41f.). Ferner ist  $\acute{\acute{\epsilon}}\pi\acute{\iota}\alpha\sigma\sigma\alpha$   $\acute{\Delta}\eta\mu\eta\tau\rho\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\pi\acute{\omega}\nu\upsilon\mu\omicron\nu$  (Hes.) als Ptz. Pr. (=  $\acute{\epsilon}\pi\iota\omicron\upsilon\sigma\alpha$ ) von Meinecke erkannt. Inschriftlich bezeugt ist kret.  $\acute{\iota}\alpha\tau\tau\alpha$  =  $\omicron\upsilon\sigma\alpha$  mit verschiedener Schreibung der Spirans (Lex Gort. VIII 47. GDI III 5161, 8. 5015, 19)  $\acute{\kappa}\alpha\sigma\sigma\alpha$  in Messene (IG V 1, 1470) und auf dem Gottesurteil von Mantinea (IG V 2, 262, 17). Die Inschrift von Kyrene fügt  $\acute{\epsilon}\nu\alpha\sigma\sigma\alpha$  (B 5) neben jüngerem  $\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\sigma\alpha$  (B 7) und  $\kappa\alpha\tau\acute{\iota}\alpha\sigma\sigma\alpha$  (B 19) hinzu. Mithin ist die Form nur bei Verben auf  $-\mu\iota$  belegt, in die sie von der Form  $\ast\acute{\alpha}\sigma\sigma\alpha$  skr.  $sat\acute{\iota} \omicron\upsilon\sigma\alpha$  her eindrang. Eine analogische Ausdehnung auch auf die thematischen Verba anzunehmen, haben wir keinen Anlaß, umso mehr, als die Inschrift  $\kappa\alpha\theta\acute{\alpha}\rho\alpha\iota\sigma\alpha$  und  $\pi\omicron\iota\eta\sigma\alpha\iota\sigma\alpha$  bietet (B 5). Es ist also  $\nu\omicron\iota\omicron\sigma\alpha$  zu schreiben.

<sup>2</sup> Das  $\acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}$  in  $\acute{\epsilon}\pi\alpha\kappa\tau\omicron\varsigma$  ist offenbar völlig verblaßt, es wird im folgenden mit  $\acute{\epsilon}\pi\iota\kappa\epsilon\mu\phi\theta\eta\mu\iota$  und  $\acute{\epsilon}\pi\eta\upsilon\theta\epsilon$  aufgenommen. Man wird also kaum  $\acute{\epsilon}\pi\iota\kappa\epsilon\mu\pi\epsilon\upsilon\iota\nu$  aus dieser Reihe lösen und als „aufdrängen“ übersetzen dürfen, wie Radermacher (a. O. 184) tut; auch sachlich wäre ein solches Aufdrängen, wenn der ursprüngliche Gewalthaber gestorben ist, schwer denkbar.

es werden auch zwei Puppen (*κολοσοί*) gefertigt, eine männliche und eine weibliche. Anscheinend werden diese Puppen nun im Hause aufgenommen und erhalten beim Mahl Anteil an allen Speisen vorgesetzt (*ὑποδεξάμενον παρατιθέμεν τὸ μέρος πάντων*, so gedeutet von de Sanctis). Sodann werden die Puppen und ihr Anteil am Mahl in den ungerodeten Wald gebracht und niedergelegt. Radermacher hat dargelegt, wie diese Sitte eines Mahles für die Toten und nachfolgende Entfernung der sie vertretenden Puppen nebst ihrem Anteil zahlreiche Parallelen hat; der Sinn einer Versöhnung des grollenden Geistes durch Aufnahme in das Haus ist deutlich. Der ganze Ritus zeigt eine hohe Altertümlichkeit, die spartanischen Totenmahltreiefs sind die nächste Analogie aus gleichem Kulturkreise.

Sehr viel moderner in Sprache und Stil ist der zweite Abschnitt: ein *ἱκέσιος* sitzt *ἐν δαμοσίῳ ἱερῶι*, er wird geweiht (*τελλοκεσθαι*) gegen eine Zahlung, die entweder in einer einmaligen, durch besonderen Orakelspruch geregelten Abgabe oder in *θυσία* und *σπονδὰ καθ' ἔτος* besteht; die zweite vererbt sich. Über die *τελετή*, um die es sich handelt, wissen wir nichts, ebensowenig über die Worte des Eingangs *ἱκέσιος ἄτερος τετελεσμένος ἢ ἀτελής* „ob jemand schon anderswo an einer ähnlichen *τελετή* teil hatte, machte keinen Unterschied“ (Wilamowitz S. 170). Wenn die Auflage von Opfer und Spende sich vererbt, so möchte man vermuten, daß von der Qualität des *τετελεσμένος* das Gleiche gilt, daß es sich also um einmalige Aufnahme des „Schutzflehenden“ mit seiner ganzen Deszendenz in einen sakralen Verband handelt; da er sich an ein *δαμόσιον ἱερόν* wendet, kann es nur der Stammesverband sein. Während für die *τελεταί*, die wir sonst kennen, Eleusis in historischer Zeit nicht ausgenommen, das Hinausgreifen über die staatlichen Grenzen bezeichnend ist, fassen wir dann hier den älteren Zustand, in dem Weihe und *communio sacrorum* eine Form der Aufnahme in den Staat war. Für den Kolonialboden Kyrenes würde diese Tatsache gut passen.

Endlich der letzte Abschnitt, *ἱκέσιος ἀνοπόνοσ*, also Mordsühne: *ἀφικετεύεν ἐς [τρι]φυλλίαν καὶ τριπολλίαν*. Der Sinn dieses Satzes ist strittig. Das neue Wort *ἀφικετεύειν* stellt sich zum Zeus *Ἀφίκτωρ* Aesch., Suppl. 1. Der Mörder wird Z. 56 als *ἀφικετευόμενος* bezeichnet, das Passivum (oder Medium?) läßt den Schluß von Wilamowitz als unausweichlich erscheinen, daß Subjekt zu *ἀφικετεύεν* nicht der *ἱκέτης*, sondern ein Vermittler ist. Es fragt sich, was unter *τριφυλλίαν* zu verstehen ist. Ferris Gedanke an Triphylien ist allgemein abgelehnt worden, de Sanctis denkt an ein Amtlokal der drei Phylen in Kyrene und ergänzt *[ἐπι]πολλίαν*, dessen Sinn mir nicht völlig klar geworden ist. Aber die Mitwirkung einer staatlichen (nicht sakralen) Behörde bei der Entsühnung ist kaum wahrscheinlich. So bleibt nur die Übersetzung von Wilamowitz „Los-

bitten bei einer Dreiheit von Städten und einer Dreiheit von Phylen (S. 171). Der Sinn muß sein, daß die Zeremonie des ἀφικετεύειν dreimal bei einer Stadt und einer Phyle wiederholt wird, daß also die einmalige Entsühnung nicht genügte. Unbefriedigend bleibt dabei, daß diese Deutung unerklärt läßt, weshalb es nicht τρεῖς φυλαί heißt. Über die Formen erfahren wir, daß er sich auf der Schwelle auf ein weißes Vließ niedersetzt. Also darf er das Haus nicht betreten und auch die Schwelle nicht unmittelbar berühren. Einen parallelen Ritus kennen wir bei dem Λῖον κώδιον, auf das schon Ferri verwies. Der zu Weihende trat mit dem linken Fuß auf ein Fell (Hes. s. v.); die Entsprechung wäre noch schlagender, wenn irgendwelche Sicherheit dafür bestände, daß die Suidasnotiz (s. v.) ὑποστορνύντες αὐτὰ τοῖς ποσὶ τῶν ἐναγῶν mehr ist als ungenaue Wiedergabe dieser Tatsache. Semitische Opferzeremonien bieten bekanntlich weitere Analogien (Luc., dea Syr. 55 u. s.). Dann wird er gewaschen und gesalbt (B 52 νί]ξεν καὶ χροῖσαι, erg. Maas), Maas hat das Ritual der attischen Exegeten (Athen. IX 410b) verglichen, wo νίξεν vom Abwaschen des Blutes gesagt ist, mit dem der ἐκέτης entsühnt wird. Da hier von einem Opfer nicht die Rede ist und das ganze Zeremoniell, wie Wilamowitz betont hat, von dem bekannten delphischen abweicht, wird man Waschung und Salbung zusammenfassen und als Teile der Sühne ansehen. Solange man sich unter freiem Himmel befindet, muß Schweigen beobachtet werden. Aus dem Folgenden ist noch so viel klar, daß der Entsühnte ein Opfer bringt. Ergänzen möchte ich etwa σιγὴν πάντας, ἢ κα<sup>1</sup> ἕξοι ἕωντ[ι ἄμ' ἀ]ποδεκομένος τὸν προαγγελτῆ[ρα.<sup>2</sup> ἐς ἰα[ρὸ]ν παρίμεν τὸν ἀφικετεύο[μ]εν[ον λυτηρίων (?) θε]ῶν καὶ τὸς ἐπομένους [στεφανωθέντας (?). ὁ δὲ θ]ύσει θύη καὶ αλ... Die Ergänzungen sind von Wilamowitz und Maas gegeben, soweit sie sicher sind. λυτηρίων habe ich eingesetzt, λυτήριοι δαίμονες ruft der Chor Aesch., Sept. 175, aber in anderem Sinn; es ist auch Epiklese des Pan (Paus. II 32, 6). στεφανωθέντας bleibt bloße Möglichkeit, ἀναμένεν ἕξοι (Wil.) ist ebensogut denkbar. Der durch Maas' Lesung gewonnene „Anmelder“ (προαγγελτῆρ) kann im Zusammenhang schwerlich etwas anderes bedeuten, als einen Mann, der vorausschreitet, während sich der Zug im Freien befindet, um Unbeteiligte vor dem befleckenden Anblick zu warnen. Ein Analogon bieten zwei Festusglossen Praecia dicebant, qui a flaminibus praemittebantur, ut denuntiarent opificibus, manus absternerent ab opere, ne, si vidisset sacerdos facientem opus, sacra

<sup>1</sup> Die richtige Abteilung hat Wilamowitz gegeben. Die temporale Bedeutung von ἢ ist in Kreta, Herakleia und Arkadien belegt: Hermann Griech. Forschungen I 67. 288.

<sup>2</sup> So Maas, προαγγελτῆρ[τα bisher.

*polluerentur* (Fest. exc. p. 250, 15 L.) *Praecia <cla>mitatores*<sup>1</sup> *dicuntur qui flaminibus Diali Quirinali Martiali antecedentes exclamant feriis publicis ut homines abstineant se opere, quia his opus facientem videre religiosum est* (p. 292, 3 L.). Auch an die Verwendung der *commoetacula, ut (pergentes ad sacrificium) a se homines amoveant (flamines)* (Fest. exc. p. 56, 29 L.; Buecheler, *Umbrica* p. 50; ohne zu fördern de Waele, *The Magic Staff or Rod* 1927, 178) kann man erinnern. Was ein ὑποδέχεσθαι dieses προαγγελτήρ bedeuten könnte, ist kaum zu verstehen; das *v* geben Ferri und Wilamowitz als ergänzt, P. Maas scheint es auf der Photographie erkannt zu haben. Ich möchte, vorbehaltlich der Nachprüfung auf dem Stein, ἀ]ποδεκομένος vorschlagen, in der Bedeutung „den Weisungen jemandes folgen“ (vgl. Plat., Prot. 323 c<sup>2</sup>); der Sinn würde gut passen, der „Anmelder“ mußte auch den Entsühnenden Weisungen geben, etwa zu warten, bis Fremde sich entfernt hatten und dergleichen. Damit wird auch eine glatte Konstruktion erreicht, während es unmöglich erscheint, die beiden Akkusative προαγγελτήρα und ἀφικετούμενον irgendwie zu παρίμεν in Beziehung zu setzen. Die Lücke zwischen ἔωντι und ἀποδεκομένος ist mit ἅμα nur beispielshalber gefüllt. Ist mehr Raum, wie Maas angibt, so wäre [ἐκχωρὲν ἀ]ποδ. denkbar, als neuer Satz, auf die Unbeteiligten bezogen.

Es scheint, als ob wir für diesen Typ des ἐκέσιος einen praktischen Beleg in der Inschrift IG IV 492 haben: Φραϊαρίδας Μυκηνέαθεν παρ' Ἀθαναίας ἐς πόλιος ἐκέτας ἐγέντο ἐπ' Ἀντία καὶ Πυρφία. εἶεν δὲ Ἀντίας καὶ Κίθιος κ Αἰσχρῶν. Ein Mykenaeer ist von der heimischen Burggöttin als ἐκετής irgendwohin gesandt worden, und drei Männer, darunter einer der Jahreseponymen, haben (wohl durch Orakel) den Auftrag erhalten, sich seiner Nöte anzunehmen. Es bleibt kaum etwas anderes übrig, als die Annahme, daß es sich auch hier um Entsühnung handelt; zu dem Gedanken an ein Schiedsgericht, den M. Fränkel daneben erwägt, will der Ausdruck ἐκέτης nicht passen.

Zum Schluß ein Wort über die Art der Religion, die der delphische Apollon hier durch seine Zustimmung bestätigt. Die Fülle kathartischer Vorschriften lehrt bei dem bekannten Charakter der delphischen Religion nichts Besonderes. Wohl aber scheint es bedeutsam, daß abgesehen von den Sühneremonien für den ersten und dritten ἐκέσιος durchweg bestimmte Gottheiten im Mittelpunkt des Kultus stehn. Sind die vorgetragenen Vermutungen richtig, so sind zweimal, bei dem Opfer eines

<sup>1</sup> *praeciamitatores* F. Die im Text gegebene Änderung empfiehlt sich durch ihre Leichtigkeit und die Parallelglosse.

<sup>2</sup> Auf die Möglichkeit, auch ὑποδέχεσθαι in gleichem Sinne aufzufassen, weist mich Von der Mühl hin [Korrekturzusatz].

roten Bockes und beim *προνούμφιος ἕπνος* im Artemision, „magische“ Riten in den Kult persönlicher Götter eingeordnet. Schwerlich liegt hier bloßer Zufall vor; ist in Delphi doch auch die kultische Unreinheit zur Unreinheit „vor Apollon“ geworden (Aesch. 3, 110, dazu d. Arch. XX 263 f.). Wir lernen, in welche Richtung der delphische Einfluß die hellenische Frömmigkeit wies; in der Entwicklung, die von den Einzelgöttern und praedeistischen Riten zu den zentralen Göttergestalten der klassischen Zeit führt, dürfen wir neben Homer und in viel geringerem Maße Hesiod auch die Macht des delphischen Apollon als richtunggebend ansehen.

## II. Berichte.

### Alttestamentliche Religion (1917—1927).

Von Walter Baumgartner in Marburg.

#### Vorbemerkung.

Der letzte Bericht über alttestamentliche Literatur erschien aus der Feder von Fr. Schwally in Bd. XIX (1916/18) S. 347—82 und umfaßte die Jahre 1911—16. Als Schwally bald hernach starb, wurde die Berichterstattung H. Greßmann übertragen, der ebenfalls starb, ehe er sich seiner Aufgabe auch nur einmal entledigen konnte. Dieser zweimalige Wechsel hat neben andern Übelständen das Erscheinen eines Berichts verzögert. Nun zwingt die reiche Literatur von mehr als einem Jahrzehnt zur Kürze. Was die Vollständigkeit anlangt, so sei daran erinnert, daß grundsätzlich nur vom Verlag eingesandte Bücher besprochen werden können. Solche, bei denen das nicht der Fall war, sind, soweit sie im Zusammenhang doch erwähnt werden mußten, mit † bezeichnet. Zur Ergänzung kann ich auf meinen die Literatur von 1914—20 umfassenden Bericht in den *Wissenschaftlichen Forschungsberichten* (her. v. K. Hönn) VI. *Theologie* (Perthes, Gotha 1921) S. 17—26 verweisen.

#### Inhaltsverzeichnis.

- I. Einführungen, Sammelwerke, moderne Übersetzungen, Verschiedenes.
  1. Einführungen und Sammelwerke. 2. Moderne Übersetzungen. 3. Verschiedenes.
- II. Text, Alte Übersetzungen, Kanon.
  1. Text. 2. Alte Übersetzungen. 3. Kanon.
- III. Einleitung und Literatur- (Form-) geschichte.
  1. Einleitung. 2. Literatur- und Formgeschichte.
- IV. Erklärung einzelner Bücher und Buchteile.
  1. Pentateuch. 2. Historische Bücher. 3. Prophetische Bücher. 4. Hagiographen, 5. Apokryphen und Pseudepigraphen.
- V. Geographie, Geschichte und Kulturgeschichte.
  1. Geographie. 2. Geschichte a) Gesamtdarstellungen, b) Einzeluntersuchungen. 3. Kulturgeschichte a) Gesamtdarstellungen, b) Einzeluntersuchungen.
- VI. Religionsgeschichte.
  1. Gesamtdarstellungen. 2. Einzeluntersuchungen a) Einzelnes aus der Geschichte der Religion. b) Prophetismus, c) Eschatologie, d) Kult, Opfer, Feste, e) Gottesvorstellung, f) Der Mensch (Natur, Geschick, Verkehr mit Gott).

## Verzeichnis der im folgenden gebrauchten Abkürzungen:

- AT, atl. = Altes Testament, alttestamentlich  
 BhZAW = Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft  
 BWAT, BWANT = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten (und Neuen) Testament  
 DLZ = Deutsche Literaturzeitung  
 OLZ = Orientalistische Literaturzeitung  
 ThLZ = Theologische Literaturzeitung  
 ZAW = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft  
 ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Ein Bild der heutigen Gesamtlage unserer Wissenschaft zu zeichnen ist nicht leicht, da der Prozeß des Übergangs und der Umbildung, der schon kurz vor der Jahrhundertwende einsetzte, noch immer nicht abgeschlossen ist und die Einheit mehr als je fehlt. Sieht man, wie weit etwa beim Dekalog oder Deuteronomium die Ansätze auseinandergehen, so hat es fast den Anschein, als sei heutzutage alles möglich. Immerhin erfreuen sich gewisse Dinge, wie die Notwendigkeit, das AT in die altorientalische Umwelt hineinzustellen, oder die literar- und religionsgeschichtliche Betrachtungsweise, nun so sehr allgemeiner Anerkennung — vgl. R. Kittel, *Die Zukunft der alt. Wissenschaft* ZAW 39 (1921) S. 84ff. — daß man oft schon vergessen hat, wie erbittert sie noch vor nicht langer Zeit um ihr Dasein kämpfen mußten, s. H. Gunkel, *Christl. Welt* 1922 S. 64ff. Ziemlich allgemein verbreitet ist die Erkenntnis, daß die Ergebnisse jener Periode der Forschung, die uns durch Wellhausens Namen repräsentiert wird, einer Revision bedürfen, über deren Umfang und Richtung allerdings große Meinungsverschiedenheit besteht. Handelt es sich für die einen um organische Weiterentwicklung, die natürlich Korrekturen nicht ausschließt, so für andere um eigentliche Bekämpfung, obwohl auch hier ein starker Einfluß jener Periode nicht zu verkennen ist, meist auch direkt zugegeben wird. Im einzelnen ist für unsere Periode charakteristisch, daß die Literarkritik, die durch Literar- und Formgeschichte abgelöst schien, wieder erwacht und recht rege ist; daß anscheinend völlig gesicherte Ergebnisse der Kritik gleichzeitig von rechts und links angegriffen werden; daß auf der einen Seite die Tradition Triumphe feiert, die noch vor zwei Jahrzehnten kaum jemand für möglich gehalten hätte, während auf der andern Seite sich das Schwergewicht immer weiter nach unten, in die nachexilische Zeit verschiebt. Immerhin ist in der Behandlung der literarischen und der religionsgeschichtlichen Probleme das Bestreben nach einer Verfeinerung und Präzisierung der Methoden deutlich zu beobachten, das oft auch schon schöne Ergebnisse zeitigt. Dem allgemeinen Zug der Zeit entspricht es, wenn neben der Religionsgeschichte die Frömmigkeitsgeschichte aufkommt.

## I. Einführungen, Sammelwerke, moderne Übersetzungen, Verschiedenes.

### 1. Einführungen und Sammelwerke.

Die beste Orientierung über den heutigen Stand der atl. Forschung auf allen ihren Gebieten ermöglicht durch die Herausarbeitung der Hauptprobleme und die Auseinandersetzung mit der neuesten Literatur die *Einführung* von J. Meinhold,<sup>1</sup> die bei großem Interesse und Verständnis für die neueren Probleme im ganzen den Wellhausenschen Standpunkt umsichtig gegen rechts und links verteidigt. In die neue Auflage ist auch schon alles, was seit 1919 gegangen, eingearbeitet.

Ebenfalls vortrefflich, aber von ganz anderem Charakter ist das Gegenstück, das Peake<sup>2</sup> im Auftrag der „Society for Old Testament Study“ herausgegeben hat, wo 15 verschiedene englische Gelehrte Israels Geschichte, Religion und Literatur, die geschichtliche und religiöse Umwelt, die hebräische Sprache und Psychologie, die Prinzipien der Kritik und ihre heutige Lage, die Beziehungen zum Neuen Testament usw. behandeln. Für das ganze Buch ist die Verbindung starker religiöser Wärme mit größter Aufgeschlossenheit für alle wissenschaftlichen Probleme charakteristisch. Ist es auch in erster Linie für Anfänger und gebildete Laien bestimmt, so vermag es doch auch dem Fachmann vieles zu bieten — erwähnt sei wenigstens der lehrreiche Aufsatz über jüdische Exegese aus der Feder eines jüdischen Gelehrten — und uns vor allem mit den englischen Fachgenossen und ihrer Art, die Dinge anzusehen, vertraut zu machen. Für eine genauere Inhaltsangabe und Besprechung s. J. Hempel ThLZ 1926 Sp. 535ff. Einzelne Aufsätze werden im folgenden an ihrer Stelle genannt werden. — Letzteres gilt auch von den übrigen Sammelbänden, den Festschriften für Baudissin<sup>3</sup> und Marti<sup>4</sup> und den *Studia Orientalia*.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Johannes Meinhold *Einführung in das Alte Testament*. 2. Aufl., sorgfältig durchgesehen und vermehrt. (Sammlung Töpelmann I 1.) Töpelmann, Gießen 1926. 350 S.

<sup>2</sup> *The People and the Book*. Essays on the Old Testament, contributed by H. R. Hall, S. A. Cook, G. R. Driver, A. C. Welch, T. H. Robinson, J. E. Mc Fadyen, W. F. Lofthouse, A. S. Peake, W. E. Barnes, W. O. E. Oesterley, H. W. H. Robinson, R. H. Kennett, J. Abrahams, G. H. Box, G. Buchanan Gray. Edited by Arthur S. Peake. Oxford, Clarendon Press 1925. XX 508 S.

<sup>3</sup> *Abhandlungen zur semitischen Religionskunde und Sprachwissenschaft*. Wolf Wilhelm Grafen von Baudissin zum 26. Sept. 1917 überreicht von Freunden und Schülern. Her. v. Wilhelm Frankenberg und Friedrich Kuchler. (BhZAW 33) Töpelmann, Gießen 1918. XI 436 S.

<sup>4</sup> *Vom Alten Testament*. Karl Marti zum 70. Geburtstag gewidmet von Freunden, Fachgenossen und Schülern. Her. v. Karl Budde. (BhZAW 41) Töpelmann, Gießen 1925. VI 336 S.

<sup>5</sup> *Studia Orientalia I*. Societas Orientalis Fennica. Helsingfors 1925. 396 S.

## 2. Moderne Übersetzungen.

In der neuen Bearbeitung von **Kautzsch**<sup>1</sup> Übersetzung, die seit der dritten Auflage zugleich die Dienste eines ganz knappen Kommentars tut, hat Bertholet für Kautzsch die Gesamtleitung und die Psalmen, Eißfeldt für Kamphausen die Königsbücher übernommen, beides entschieden zum Vorteil der betreffenden Bücher. Beim Hexateuch hat sich Holzinger Smend (s. u. IV 1) angeschlossen. Wissenschaftlich am bedeutsamsten ist Hölschers tief einschneidende Neubearbeitung von Esra-Nehemia (s. u. IV 3). Sonst ist nur im einzelnen und kleinen geändert. Was schon von der dritten Auflage mit einem gewissen Recht gesagt werden konnte, daß sie nicht mehr den Durchschnitt der atl. Forschung, sondern die Anschauungen einer bestimmten Richtung wiedergebe, gilt jetzt in erhöhtem Maße. Und wenn auch der Umfang dessen, was sich in unserer Wissenschaft allgemeiner Anerkennung erfreut, tatsächlich geringer geworden ist, so möchte man doch gerade diesem Werke in Anbetracht seiner Verbreitung und seiner sonstigen Gedeihenheit eine etwas modernere Orientierung wünschen. Über eine Literarkritik, wie sie hier an den älteren Propheten geübt wird, ist doch die Mehrzahl der heutigen Alttestamentler hinaus. Allgemein könnte die literar- und religionsgeschichtliche Betrachtungsweise in der Textbehandlung und Erklärung noch etwas mehr berücksichtigt sein, als es jetzt schon bei Genesis und Psalmen der Fall ist. — Die rhythmische Übersetzung von **Buber** und **Rosenzweig**<sup>2</sup> muß, nach den vier vorliegenden Bänden zu urteilen, vom wissenschaftlichen Standpunkt aus trotz einzelner Treffer als im ganzen verfehlt bezeichnet werden. Sie ignoriert den Unterschied von Poesie und Prosa im Original, setzt sich über die Unebenheiten des Textes glatt hinweg, erzielt durch sklavische Nachahmung hebräischer Wendungen und Stileigentümlichkeiten oft eine ganz verkehrte Wirkung und verfällt in eine gekünstelte Sprache, die mitunter direkt unverständlich wird. Als Beispiel nur Ex 20,7: „Trage SEINEN deines Gottes Namen nicht auf den Wahn“!

## 3. Verschiedenes.

**Ed. Schwartz**’ Nachruf auf Wellhausen<sup>3</sup>, der den hervorragenden Gelehrten wie den Menschen so lebendig und eindrucklich schildert, sei

<sup>1</sup> Alfred Bertholet *Die heilige Schrift des AT übersetzt von E. Kautzsch*. 4. umgearbeitete Aufl. Mohr, Tübingen. Bd. I 1922. 1000 S.; Bd. II 1923. 864 S.

<sup>2</sup> Martin Buber und Franz Rosenzweig *Die Schrift. Die fünf Bücher der Weisung: Das Buch im Anfang. Das Buch Namen. Das Buch Er rief. Das Buch in der Wüste*. L. Schneider, Berlin. Ohne Jahreszahlen. 276, 175, 125 u. 168 S.

<sup>3</sup> Eduard Schwartz *Rede auf Julius Wellhausen*. Gehalten in der öffentlichen Sitzung der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen am

umsomehr zur Lektüre empfohlen, als heute manche Leute tun, als wäre Wellhausen eine überwundene Größe. — Welche Verwirrung der in der Nachkriegszeit hochgekommene Antisemitismus selbst in den Köpfen von Gelehrten anrichten konnte, zeigt in erschreckender Weise jene Schmähchrift des um seine eigene Wissenschaft hochverdienten Assyriologen Friedrich Delitzsch<sup>1</sup>, mit der er die Christenheit von der großen Illusion befreien wollte, als sei der „Götze Jaho“ eins mit dem Christengott und als seien die von Widersprüchen, Unmöglichkeiten, Erfindungen und Entstellungen strotzenden Überreste der hebräischen Literatur „heilige Schrift“. Die Art, wie D. gegen das Inspirationsdogma Sturm lief und sich gleichzeitig über die bekannten Mängel der atl. Geschichtsschreibung, über die Eroberungskriege der Israeliten, ihre grausame Kriegsführung, mangelhafte Moral usw. entrüstete, zeigt ebenso ein gänzlich Verkennen der heutigen wissenschaftlichen Situation wie einen befremdlichen Mangel an geschichtlichem Sinn; denn dem wirklich Großen und Bedeutsamen in Israels Religion, Geschichte und Literatur vermochte er in keiner Weise gerecht zu werden. Der Wissenschaft hat Delitzsch darum so gut wie nichts geboten und muß glatt abgelehnt werden, so richtig — aber keineswegs neu! — seine Ausstellungen an sich oft sind. Von den vielen Entgegnungen liegt mir eine pseudonyme von jüdischer Seite vor.<sup>2</sup> Näher darauf einzugehen ist heute nicht mehr nötig.

## II. Text, Alte Übersetzungen, Kanon.

### 1. Text.

In seinen verdienstvollen „Masoreten des Westens“, die zugleich die Entstehung des Bibeltexes und der Masora erhellen und unsere Kenntnis der hebräischen Grammatik fördern, behandelt P. Kahle<sup>3</sup> die Anfänge der palästinischen Punktation und die Tätigkeit der Masoreten von Tiberias, die unter dem Einfluß der Karäer und nach dem Vorbilde der syrischen Masoreten den mit Punktation und Masora versehenen Bibeltext schufen; besonders dankenswert ist die Beigabe liturgischer Texte (Piuts) mit palästinischer Punktation. — Ein sehr nützliches Hilfs-

11. Mai 1918. Abdruck aus den Geschäftlichen Mitteilungen 1918. Weidmann, Berlin 1919. 33 S.

<sup>1</sup> Friedrich Delitzsch *Die große Täuschung*. Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart-Berlin, 1920. 149 S. — II. Teil. Ebd. 1921. 123 S.

<sup>2</sup> Ne'man: „*Die große Täuschung*“ in *völkerpsychologischer Beleuchtung*. G. Engel, Leipzig 1922. 77 S.

<sup>3</sup> Paul Kahle *Masoreten des Westens*. Mit Beiträgen von Dr. Israel Rabin. (*Texte und Untersuchungen zur vormasoretischen Grammatik des Hebräischen*, her. v. P. Kahle, I = BWAT II 8.) Kohlhammer, Stuttgart 1927. 89, 66 u. 27 S., 30 Lichtdrucktafeln.

mittel zu methodischer Textkritik ist Delitzschs<sup>1</sup> systematische Zusammenstellung atl. Textfehler nach ihren Ursachen (falsche Abtrennung, Buchstabenverwechslung, Doppelschreibung, falsche Vokalisierung, Randnoten usw.), die F. Perles, † *Analekten zur Textkritik des AT*. Neue Folge (1922) durch weitere Beispiele, zum Teil auch durch weitere Kategorien ergänzt. Aber D. irrt, wenn er Textänderungen, die nicht unter diese Regeln fallen wie z. B. Duhms Änderung *sarisim* „Eunuchen“ für *sefarim* „Briefe“ Jes. 39,1, meint ablehnen zu müssen; denn neben diesen äußeren und mechanischen Anlässen zu Textfehlern gibt es auch innere, psychologische, z. B. irgendwelche Assoziationen, für die sich allerdings keine Regeln aufstellen lassen.

## 2. Alte Übersetzungen.

Von der von A. Rahlfs<sup>2</sup> herausgegebenen „Göttinger Septuaginta“ liegt als erstes Heft die Genesis mit sorgfältig ausgewähltem Apparat und ausführlicher Einleitung vor. — Herrmann und Baumgärtel kommen in gemeinsamer Untersuchung<sup>3</sup> der Septuaginta zum Ergebnis, daß bei Ezechiel, Jesaja und Zwölfpropheten je in der Mitte des Buches ein neuer Übersetzer auftrete, was bereits früher Thackeray für Jeremia und Ezechiel festgestellt hatte. Daß sie dabei nur den Wechsel im Wortschatz, nicht auch den Stil berücksichtigen, vermag die Sicherheit dieses Ergebnisses kaum zu beeinträchtigen, da jener so deutlich und auffallend ist, daß eine andere Erklärung dafür nicht in Betracht kommt. Wohl aber ist es abzulehnen, wenn H. diese anscheinend planmäßige Verteilung der Bücher an verschiedene Übersetzer im Kern der Legende des Aristeasbriefes bestätigt finden will; denn wenn dort etwas sicher ist, dann ist es die Beschränkung auf die Thora. Ob jene Beobachtung auch für den Pentateuch gilt, wie B. glaubt wahrscheinlich machen zu können, bleibt mir zweifelhaft. — Die These von Frz. Wutz, die Septuaginta gehe auf Handschriften zurück, die den hebräischen Text in verschiedenen Arten griechischer Umschrift boten, womit er zugleich einen neuen und sichereren Weg zum hebräischen Urtext gefunden haben wollte — s. ZAW 43 (1925) S. 115 ff., † Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus Lieferg. 1 (1925), † Die Psalmen textkritisch untersucht (1925) — stößt nach dem ersten Staunen auf zunehmende Ablehnung, s. Rudolph ThLZ 1926 Sp. 267 ff.,

<sup>1</sup> Friedrich Delitzsch *Die Lese- und Schreibfehler im AT neben den dem Schrifttexte einverleibten Randnoten klassifiziert*. De Gruyter, Berlin 1920. 167 S.

<sup>2</sup> Alfred Rahlfs *Septuaginta*. I. Genesis. Württembergische Bibelanstalt Stuttgart 1926. 201 S.

<sup>3</sup> Johannes Herrmann und Friedrich Baumgärtel *Beiträge zur Entstehungsgeschichte der Septuaginta*. (BWAT II 5) Kohlhammer, Stuttgart 1923. 98 S.

Fr. Stummer, *Bonner Zeitschr. f. Theol. u. Seelsorge* 1926, S. 101 ff., H. Gunkel *DLZ* 1927 Sp. 1393 ff. — Nach meinem Urteil mit Recht. Denn W. muß mit so viel Verschreibungen, Verlesungen usw. rechnen, so viele fürs Hebräische neue Wurzeln annehmen, und der von ihm gewonnene Text ist in mancher Hinsicht doch noch so unbefriedigend, daß jene Zwischenstufe reiner Umschrift nicht als erwiesen gelten kann, so gewiß sich einzelne Fälle von da aus begreifen lassen und so viel Wertvolles sonst in diesen Untersuchungen steckt. Dieses Urteil trifft auch W.s neueste, hier allein zur Besprechung vorliegende Arbeit<sup>1</sup>, die der Reinigung des Vulgatatextes nach der Septuaginta dienend, den Text des Psalterium Gallicanum mit textkritischen Noten, eine ausführliche Einleitung in die Textgeschichte und als Nachtrag zum Psalmenkommentar eine Reihe weiterer Korrekturen zum hebräischen Text bietet. — Ein dilettantischer Phantast, **Derjugin**<sup>2</sup>, hat die Entdeckung gemacht, daß das AT im 3. Jahrh. in Ägypten in Nachahmung griechischer Literatur und in griechischer Sprache verfaßt wurde; unser hebräischer Text sei eine in Palästina davon gemachte Übersetzung!

### 3. Kanon.

Aus dem Gebiet der Kanongeschichte ist nur **Ed. König**<sup>3</sup> zu nennen, der seine in der Einleitung von 1893 vertretene Stellung gegen abweichende Meinungen verteidigt, die seitdem von rechts (Ruprecht) und links (Budde, Hölscher, Steuernagel u. a.) geäußert worden waren.

### III. Einleitung und Literatur- (Form-) geschichte.

Der Streit, ob atl. Einleitung oder israelitische Literaturgeschichte, ist gegenstandslos, da sie verschiedene, aber beidemal notwendige Aufgaben haben.

1. Auf dem Gebiet der Einleitungswissenschaft ist neben **Meinhold** (s. o. I 1) vor allem **E. Sellin** † Einleitung in das AT<sup>4</sup> (1925) zu nennen. Sachkundig, aber für den Charakter jener Sammlung nur zu trocken und mit zu viel gelehrten Einzelheiten belastet ist das von Wellhausenschem Standpunkt aus geschriebene Büchlein von **P. Thomsen**.<sup>4</sup> **Gg. Beer**<sup>5</sup>, der mit seiner Übersicht rein praktische Zwecke

<sup>1</sup> Franz Wutz *Die Psalmen des Breviers textkritisch untersucht*. Kösel & Pustet, München 1926. 534 u. 29 S.

<sup>2</sup> Theodor Derjugin *Bibel und Griechen (Über ein Rätsel)*. Ohne Angabe von Verlag und Ort. 1925. 38 S.

<sup>3</sup> Ed. König *Kanon und Apokryphen*. (Beitr. zur Förderg. christl. Theol. XXI 6) Bertelsmann, Gütersloh 1907. 53 S.

<sup>4</sup> Peter Thomsen *Das Alte Testament, seine Entstehung und Geschichte* (Aus Natur u. Geisteswelt 669) Teubner, Leipzig 1918. 126 S.

<sup>5</sup> Georg Beer *Kurze Übersicht über den Inhalt der alttestamentlichen Schriften*. Mohr, Tübingen 1926. 176 S.

verfolgt, begnügt sich damit, möglichst die wissenschaftliche Durchschnittsmeinung zu geben, wenn auch sein eigener Standpunkt öfter durchblickt.

2. Zur Literatur- und Formgeschichte liegen nur Einzeluntersuchungen vor. — Daß auch Israel Märchen, teils Überreste aus der eigenen Vergangenheit, teils internationales Wandergut, besaß, die im AT freilich nur als Bestandteile von Sagen oder in lehrhafter Verwendung erhalten sind, zeigt mit großem Geschick Gunkel.<sup>1</sup> Den Begriff Märchen faßt er dabei allerdings sehr weit im Sinn von „poetischer Erzählung“. Man kann sich fragen, ob Stellen wie Jes. 5, 1—7. 10, 15 u. a. überhaupt ein Märchenstoff zugrunde liegen müsse. Anderes, wie die Engelehen, die Keruben, die Sintflut usw., stammt, auch wenn es sich um ursprüngliche Märchenvorstellungen handelt, doch in der für Israel in Betracht kommenden Form vielmehr aus der Stufe des Mythos. Und die Pflanzenfabel ist wohl nicht direkt aus dem Naturmärchen erwachsen wie die Tierfabel, sondern dieser erst nachgebildet; in Israel ist sie aus Babylon übernommenes Kulturgut (s. u.). — Von der mittelalterlichen Legende von St. Johannes Guldenmund (Chrysostomus) ausgehend verfolgt Ch. A. Williams<sup>2</sup> den Stoff von der Versuchung des behaarten und unter den Tieren lebenden Mannes durch ein Weib bis zur Engiduszene des Gilgameschepos (mit ihrer Nachwirkung in Gen. 2f.) und der im Mahabharata und sonst in der indischen Literatur vorkommenden Geschichte von Rishyasringa, die beide in Fruchtbarkeitsriten wurzeln sollen; weiter behandelt er verwandte Figuren des AT, die jüngeren Traditionen über den weißhaarigen Fluthelden, sowie den behaarten Einsiedel der ägyptischen Mönchslegenden. Die weitverzweigte und stoffreiche Untersuchung könnte noch schärfer auseinanderhalten, wo jenes bestimmte Motiv der Chrysostomuslegende vorliegt, wie es für die indische Geschichte m. E. vollauf erwiesen und für eine ältere Stufe der Engiduszene wahrscheinlich gemacht ist, während Gen. 2f. schon wieder weiter absteigen; und wo es sich nur um äußerlich mehr oder weniger ähnliche Gestalten handelt, wie Esau, Simson, Elia, Nebukadnezar (in Dan. 4), die selber ganz anderer und verschiedenster Herkunft sind, aber doch die Ausgestaltung der christlichen Legende beeinflussen haben mögen. Zur letzteren Gruppe rechne ich auch die große Mehr-

<sup>1</sup> Hermann Gunkel *Das Märchen im Alten Testament*. (Religionsgesch. Volksbücher II 23/26.) Mohr, Tübingen 1917. 179 S.

<sup>2</sup> Charles Allyn Williams *Oriental Affinities of The Legend of The Hairy Anchorite. The Theme of the Hairy Solitary in its Early Forms with Reference to Die Lügend von Sanct Johanne Chrysostomo (reprinted 1537 by Luther, 1537) and to other European Variants*. (University of Illinois Studies in Language and Literature X 2, 1925 und XI 4, 1926). Univ. of Illinois Press. 1925. 1927. 139 S.

zahl der ägyptischen Mönchslegenden, wo ja die allgemeine Typisierung nach anderer Richtung geht und jenes Motiv nur ganz vereinzelt auftritt. — Den Märchenstoff des „dankbaren Toten“, in den, wie schon länger bekannt, die Tobiasgeschichte hineingehört, behandelt S. Liljeblad<sup>1</sup> mit dem überzeugenden Nachweis, daß der dankbare Tote keinen eigenen Märchentyp darstellt, sondern ein Motiv, das in verschiedenen Typen auftritt. Diesen geht L. dann weiter nach. Tobias vertritt den „Asmodäustyp“, dem wiederum derjenige der „Braut des Unholdes“ am nächsten steht, während die Figur des (toten) Helfers ihn auch mit dem „treuen Johannes“ verbindet. Als Urtyp ist ein urindoeuropäisches Zaubermärchen anzusetzen, in dem der Held (allenfalls durch seinen Helfer) den Unhold-Rivalen tötet und die Prinzessin gewinnt. Die eindringende und durch Verwendung ungedruckten nordischen Materials wertvolle Arbeit, die von C. W. von Sydow angeregt zum Teil neue Wege der Märchenbehandlung einschlägt, ist im einzelnen für die allgemeine Märchenforschung wichtiger als für die alttestamentliche. — Eine feine Darstellung der älteren israelitischen Dichtung, an Gunkel und Mowinkel orientiert, aber selbständig ausgebaut, gibt Causse<sup>2</sup>. Offenbar für weitere Kreise bestimmt, ist sie leider etwas zu allgemein gehalten, als daß sie auch die Wissenschaft wesentlich bereichern würde. — Die Abhängigkeit der atl. Spruchweisheit von der ägyptischen ist trotz des Widerspruchs von W. O. E. Oesterley ZAW 45 (1927) S. 9ff. durch die Auffindung der „Lehre des Amenemope“ gesichert; ebenso deutlich weisen die Pflanzenfabel (Ri. 9, II. Kön. 14, 9.) und die Geschichte des Achikar nach Babylon; Großmann<sup>3</sup> entwirft nun ein fesselndes Bild der israelitischen Weisheitsdichtung in diesen ihren internationalen Beziehungen und ihrer in Hiob gipfelnden Eigenart.

Damit, daß die kritische Forschung der letzten Jahrzehnte die Prophetenbücher mehr und mehr in ihre letzten Elemente von meist geringem Umfang zerschlug, hat die Frage nach der Entstehung dieser Bücher ein anderes Gesicht bekommen. Sie sind nicht mehr einheitliche literarische Werke im alten Sinn, sondern Sammlungen, oft Sammlungen

<sup>1</sup> Sven Liljeblad *Die Tobiasgeschichte und andere Märchen mit toten Helfern*. Lindstedt, Lund 1927. 265 S. mit 5 Karten.

<sup>2</sup> A. Causse *Les plus vieux chants de la Bible*. (Études d'Hist. et de Phil. rel. 14.) Alcan, Paris 1926. 175 S.

<sup>3</sup> Hugo Großmann *Israels Spruchweisheit im Zusammenhang der Weltliteratur*. Curtius, Berlin 1925. 57 S.; vgl. auch seinen Aufsatz *Die neugefundene Lehre des Amen-em-ope und die vorexilische Spruchdichtung Israels*. ZAW 42 (1924) S. 272ff., sowie Erich Ebeling † *Die babylonische Fabel und ihre Bedeutung für die Literaturgeschichte* (Mitt. der Altorientalischen Gesellschaft II 3, 1927).

von Sammlungen. Nun macht Lindblom<sup>1</sup> auf eine überaus lehrreiche Parallele zum Werden solcher Literatur aufmerksam, indem er als erster die „Revelationsliteratur“ der mittelalterlichen Mystiker heranzieht. Hier finden wir ganz ähnliche seelische Zustände und Ergebnisse wie bei den Propheten, auch ähnliche Formen (Rede Gottes, Christi, der Engel; Auditionen und Visionen mit Deutung; Befehl, Ermahnung, Dialog, Gebet; Personenwechsel, sprunghafter Umschlag in Stil und Stimmung usw.). Alles spielt sich zunächst zwischen Gott und dem Offenbarungsempfänger ab. Erst das Berufsbewußtsein oder ein ausdrücklicher göttlicher Befehl treibt letzteren zur Veröffentlichung, wobei er den Inhalt entweder selber aufzeichnet oder anderen diktiert. Als Hildegard von Bingen die ihr gewordenen Offenbarungen trotzdem für sich behalten wollte, verfiel sie in Unruhe und Krankheit, bis sie diesem inneren Drang nachgab. Oder es haben Vertraute ohne Auftrag und Wissen des Mystikers ihnen Erzähltes niedergeschrieben. Die Abfassung der Aufzeichnungen erstreckt sich manchmal über lange Zeit und geschieht unter Mitarbeit vieler Hände. Nachträglich werden Zusätze zu einzelnen Revelationen gemacht, andere solche zugefügt — daher der Eindruck der Zusammenhangslosigkeit und Lückenhaftigkeit. Die Sammlung der Revelationen der Birgitta von Vadstena wurde mehrmals und von verschiedenen Herausgebern erweitert und vervollständigt. — Danach sieht L. auch das prophetische Schrifttum als Revelationsliteratur an und führt das gleich an Amos und seitdem auch an Hosea († *Hosea literarisch untersucht*, Acta Academica Aboensis, Hum. V. 1927) durch. Die Hauptergebnisse sind für ihn, daß an den Zusammenhang keine großen Anforderungen gestellt werden dürfen, mit Umstellungen Vorsicht geboten ist, Wechsel des Subjekts oder des Adressaten und neuer Einsatz nicht notwendig auf ein neues Stück schließen lassen usw. Leider hat L. in seiner Entdeckerfreude über den Übereinstimmungen die ebenfalls vorhandenen Unterschiede gänzlich übersehen. Einmal umfaßt die Revelationsliteratur als Folge einer sehr langen, freilich bisher nicht näher untersuchten, Entwicklung die verschiedensten literarischen Gattungen. Das prophetische Schrifttum ist, obwohl ebenfalls schon vielgestaltig, doch noch wesentlich einfacher, zumal in seiner älteren Periode. Dasselbe gilt für den Umfang der literarischen Einheiten, deren Anschwellen sich hier ja noch schön beobachten läßt. Beidemale faßt L. das prophetische Schrifttum viel zu sehr als in sich einheitlich und mit der Revelationsliteratur wesensgleich. Bei den Propheten ist die Weitergabe der Offenbarung ans Volk nicht ein zweiter selbständiger Akt, der

<sup>1</sup> Joh. Lindblom *Die literarische Gattung der prophetischen Literatur*. Eine literargeschichtliche Untersuchung zum AT. (Uppsala Universitets Arsskrift 1924.) Lundequistka, Uppsala 1924. 115 S.

allenfalls auch fehlen könnte, sondern er gehört von Natur aus dazu und fließt aus dem prophetischen Sendungsbewußtsein — vgl. das dem Botenstil entnommene „so spricht Jahwe“. Offenbarungen, die nur für den Propheten selber bestimmt sind, treten erst mit der Zeit auf und spielen nie eine große Rolle. Endlich haben die Propheten ein ganz anderes Temperament als jene Mystiker, stehen viel mehr im öffentlichen Leben drin und greifen aktiv in dasselbe ein. L.s Annahme, daß uns nur die ursprünglichen Offenbarungen vorliegen, nicht ihre zur Veröffentlichung erfolgte Umarbeitung und Erweiterung, scheitert schon an der scharfen Pointierung und dem schlagwortartigen Charakter so vieler Worte. Trotz dieser Unterschiede bleibt ja die Bedeutung der Revelationsliteratur für unsere Arbeit an den Prophetenschriften groß genug.

#### IV. Zur Erklärung einzelner Bücher und Buchteile.

##### 1. Pentateuch.

Hier sind neuerdings die literarkritischen Fragen wieder ins Rollen gekommen. Zwar die Angriffe auf die Quellentheorie im ganzen, wie sie von Dahse (s. Arch. XIX S. 369f.), Eerdmans (s. Arch. XIX S. 367f.), Wiener u. a. unternommen wurden, können alles in allem als gescheitert gelten, wenn auch im einzelnen daraus manches zu lernen ist, z. B. die nur beschränkte Verwendbarkeit der Gottesnamen als Kriterien bei der Quellenscheidung und die Notwendigkeit stärkerer Beziehung der Textkritik, und sie namentlich vor einer Analyse, die das Gras wachsen hört, warnen sollten. Wohl aber wird die Zahl der Pentateuchquellen um eine vermehrt, indem man den bisherigen Jahwisten (J) in seiner ganzen Ausdehnung in zwei Fäden zerlegt, J<sup>1</sup> und J<sup>2</sup> bei J. Smend † *Die Erzählung des Hexateuch* (1912), L (Laienquelle) und J bei O. Eißfeldt † *Hexateuchsynopse* (1922), wobei allerdings auch manche Stücke, die sonst als E zählten, dazugenommen werden. Forscher wie Holzinger in Kautzsch-Bertholet (s. o. I 2) und Meinhold in seiner *Einführung* (s. o. I 1) haben sich dem angeschlossen<sup>1</sup>, während andere, wie z. B. Volz ThLZ 1923 Sp. 389ff., über starke Bedenken nicht hinwegkommen. Ebenso kann nur erwähnt werden, daß nach dem Vorgang von Eerdmans u. a. nun auch M. Löhr † *Untersuchungen zum Hexateuchproblem I: Der Priesterkodex in der Genesis* (1924) die Existenz des Priesterkodex als einer eigenen geschlossenen Schrift bestreitet. Tief eingreifend sind vollends die neueren Erörterungen über das Deuteronomium (s. u.).

<sup>1</sup> Vgl. auch J. Wilhelm Rothstein *Die ältere Schicht (J<sup>1</sup>) in der jahwistischen Überlieferung der Urgeschichte*. Marti-Festschrift (s. o. I 1) S. 238—252.

Einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der Pentateuchkritik bietet **A. Lods**<sup>1</sup> mit seiner Schilderung von Astrucs Leben und der Stellung seiner *Conjectures* in der Bibelwissenschaft seiner Zeit. — Ein wüstes Gemenge von Kabbala und wildester Sprach- und Geschichtsphilosophie ist die *Einleitung in das System des Pentateuch* von **Goldberg**.<sup>2</sup> — Als orthodoxer Jude, der gegenüber aller Bibelkritik die Einheit der Thora und ihre Abfassung durch Mose aufrecht hält und dem die Halacha das Wichtigste und Höchste daran ist, stellt **Jacobus**<sup>3</sup> das System des „mosaischen Staatsgesetzes“ dar.

Von Genesiskommentaren liegt **Procksch**<sup>4</sup> in neuer Bearbeitung vor, die neben allerlei kleinen Änderungen nun in c. 14 die Ostkönige u. a. als nachträgliche Erweiterung ausscheidet und den sehr harmlos gewordenen Rest ebenso wie die zweite Version von c. 34 zu P stellt. Die Zerlegung des Jahwisten in zwei Fäden wird nach wie vor abgelehnt. Es ist wieder dieselbe solide und wertvolle Arbeit, wenn auch die Erklärung in ihrem Bemühen, Sinn und Gehalt der Erzählungen ganz zu erschöpfen, mitunter zu hoch greift; so wird Esau in c. 27 als tragische Gestalt aufgefaßt. Am wenigsten befriedigt die für einen Genesiskommentar doch wesentliche Sagenbehandlung. — Neu hinzugekommen ist der Kommentar von **König**<sup>5</sup>, der im Unterschied von Gunkel und Procksch nicht die auseinandergelösten Quellen der Erklärung zugrunde legt, sondern zur Auslegung des vorliegenden Ganzen zurückkehrt, die Fragen der Quellenscheidung ziemlich summarisch abtut und auch mit der Ausscheidung von Zusätzen recht sparsam ist. Ehrlich um ein geschichtliches Verständnis des Textes bemüht, gelingt es ihm doch nur in beschränktem Maße zu einem solchen zu kommen. Er verkennt den poetischen Charakter der alten Erzählungen, überschätzt bei weitem ihren geschichtlichen Gehalt — der Patriarchen Reden mit Gott wird für ihn dadurch als geschichtlich erwiesen, daß es von allen Quellen bezeugt wird (S. 104), selbst der Inhalt der Urgeschichte gilt in der Hauptsache als geschichtlich — und sträubt sich gegen die An-

<sup>1</sup> Adolph Lods *Jean Astruc et la Critique Biblique au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Avec une notice bibliographique par Paul Alphanéry. (Publications de la Société E. Renan. Extrait de la Rev. d'histoire et de philosophie religieuses.) Istra, Paris 1924. 86 S.

<sup>2</sup> Oskar Goldberg *Die Wirklichkeit der Hebräer. Einleitung in das System des Pentateuch*. I. David, Berlin 1925. 300 S.

<sup>3</sup> Adolf Jacobus *Der Gottesstaat. Die Prinzipien des mosaischen Gesetzes*. Kauffmann, Frankfurt a. M. 1926. 165 S.

<sup>4</sup> Otto Procksch *Die Genesis übersetzt und erklärt*. 2. u. 3. Aufl. Kommentar z. AT. her. v. E. Sellin I. Deichert, Leipzig 1924. VIII 684 S.

<sup>5</sup> Eduard König *Die Genesis eingeleitet, übersetzt und erklärt*. Bertelsmann, Gütersloh 1919. 784 S. 2. u. 3. Aufl., 1925. VIII 812 S.

erkennung von Sagen und Mythen, von primitiven religiösen und sittlichen Anschauungen. So befriedigt die sachliche Erklärung, die sich zudem stark in Polemik zersplittert, meist recht wenig, während für grammatisches Verständnis und für Textkritik allerhand zu holen ist. Die neue Auflage ist durch die Auseinandersetzung mit neuerer Literatur stark erweitert, in der Gesamthaltung unverändert.

Die vielerörterte Frage, ob Gen. 2f. auf eine babylonische Vorlage zurückgehen, schien entschieden zu sein, als St. Langdon eine sumerische Version von Paradies und Sündenfall entdeckt haben wollte, die mit der biblischen sogar den Genuß von einer verbotenen Pflanze gemeinsam hatte. **Landersdorfer**<sup>1</sup> legte diese Texte in Bearbeitung und deutscher Übersetzung vor. Mußte aber schon auffallen, daß der Held des Sündenfalles zugleich der Flutheld war, was allermindestens eine ganz andere Ordnung der Erzählungen vorausgesetzt hätte, so ist in der Übersetzung jener Texte durch Ungnad ZDMG 71 (1917) S. 252 ff. und Witzel *Keilinschriftl. Studien* I (1918) S. 51 ff., von Paradies und Sündenfall überhaupt nichts übrig geblieben. L. gab daraufhin selber zu, sich zu eng an Langdon angeschlossen zu haben (Lit. Zentralbl. 1919 Sp. 69). — Ertragreicher ist eine Untersuchung von **Obbink**<sup>2</sup>, die ebenfalls dem Verhältnis der Paradiesesgeschichte zu Babylon nachgeht. In Anlehnung an Dhorme Rev. Bibl. 1907 S. 271 ff. — Vgl. jetzt auch Ungnad ZDMG 79 (1925) S. 111 ff. — stellt er bei Gudea die Vorstellung von einem Wahrheits- und einem Lebensbaum fest (S. 41 ff.). War in Babylon der Genuß vom Lebensbaum, von Lebensspeise usw. den Göttern vorbehalten, so stellt die israelitische Umgestaltung an seiner statt den Erkenntnisbaum, der aus dem babylonischen Baum des Todes und des in der Unterwelt schlummernden Lebens umgebildet worden, unter das Verbot, während der Lebensbaum den Menschen bis zum Fall freigegeben war. Die Rolle der Schlange ist der des Ea im Adapamythus nachgebildet. In Babylon und Israel handelt es sich darum, das Vorhandensein des Todes zu erklären; aber nur in Israel verbindet sich damit ein sittliches Problem. — Die Untersuchung ist umsichtig, mit offenem Auge für die heterogenen Elemente der biblischen Erzählung und feinem Sinn für das spezifisch Israelitische geführt und in vielem bestechend. Nur sind gerade für die beiden Bäume und den Sündenfall in Babylon die Belege doch recht schwach. — Gegenüber Gunkel und Staerk ZAW 42 (1924) S. 39. 54 verfißt **K. Budde**<sup>3</sup> wohl mit Recht die Ein-

<sup>1</sup> Simon Landersdorfer *Die sumerischen Parallelen zur biblischen Urgeschichte. Alttest. Abh. her. v. Nikel VII 5.* Aschendorf, Münster i. W. 1907. 102 S.

<sup>2</sup> H. Th. Obbink *Het Bijbelsch Paradijsverhaal en de babylonische Bronnen.* Osthoek, Utrecht 1917. VII 163 S. u. 9 Abb.

<sup>3</sup> Karl Budde *Einheitlichkeit und Erhaltung von Gen. 11, 1—9.* Marti-Festschrift (s. o. I 1) S. 45—51.

heitlichkeit der Turmbausage Gen. 11, 1—9, vgl. jetzt auch Pedersen *Israel* (s. u. V 3) S. 248f. 520. — Stand Gen. 14 bislang nach ziemlich allgemeinem Urteil außerhalb der bekannten Pentateuchquellen, so will jetzt J. Benzinger<sup>1</sup> auch hier zwei Parallelerzählungen aus J und E unterscheiden, womit zugleich einige der inhaltlichen Schwierigkeiten wegfallen würden — das Ganze wenig einleuchtend. — Einen interessanten Beitrag zur Geschichte der Exegese von jüdischer und urchristlicher Zeit an bis hinauf zu J. P. Michaelis und Semler liefert die stoffreiche und geschickt angelegte Studie Wuttkes<sup>2</sup> über Melchisedek, die anhangsweise auch seine Rolle in Kunst und Kultus berücksichtigt. — Im Streit um den Dekalog verhört Meinhold<sup>3</sup> die einzelnen Quellen, was sie über die Sinaiepisode berichten: der erste Jahwist kennt dort weder Bundesschluß noch Gesetzgebung, der zweite hat den kultischen Dekalog von Ex. 34; auch der Elohist hat einen solchen in Ex. 20, 23-26 23, 13b-19; der ethische Dekalog ist deuteronomistisch und tritt erst im Zusammenhang der Priesterschrift auf. So erquickend es ist, heutzutage, wo der Dekalog so oft als mosaisch gilt (Kittel, Sellin, H. Schmidt im *Eucharisterion* f. H. Gunkel [1923] I S. 78ff. u. a.), wieder einmal die andere Seite zu hören, vgl. auch Nowack in der *Baudissinfestschrift* (s. o. I 1) S. 381 ff., so wenig kann ich M.s Beweisführung ganz zustimmen. Selbst wenn man seine Quellenscheidung als richtig unterstellt — und diese ist in Ex. 19ff. ja anerkanntermaßen recht schwierig — so läßt sich damit gerade nur die mosaische Herkunft widerlegen, nicht das Alter positiv bestimmen. Daß man die beiden Versionen von Ex. 20 und Dt. 5 auf eine Grundform zurückführt und in Fortsetzung dieses Prozesses auch das übrige Rankenwerk, das sich ja deutlich genug vom Grundbestand abhebt, beseitigt, erscheint mir durchaus berechtigt, und damit fallen die deuteronomistischen Wendungen sämtlich weg. Über das Alter der so gewonnenen Grundform entscheiden die inneren Gründe. Und da spricht die Nennung des Sabbats als alleinigen Festes allerdings für späte Entstehung, wenn man nicht gerade Eerdmans' Theorie über den Sabbat (s. u. VI 2 d) beipflichten will. Richtig betont M., daß wohl einzelnes am Dekalog alt sein kann, daß es aber für das vorliegende Ganze ausgeschlossen ist.

An der von de Wette 1805 begründeten und seitdem so gut wie allgemein anerkannten Gleichsetzung des Deuteronomiums, bzw. seines Kernes, mit dem unter Josia aufgefundenen Gesetzbuche von II. Kö. 22f.,

<sup>1</sup> Immanuel Benzinger *Zur Quellenscheidung in Gen. 14*. Ebd. S. 21—27.

<sup>2</sup> Gottfried Wuttke *Melchisedek der Priesterkönig von Salem. Eine Studie zur Geschichte der Exegese*. (Beihefte z. Zeitschr. f. d. neutestamentl. Wissensch. 5.) Töpelmann, Gießen 1927. 76 S.

<sup>3</sup> Hans Meinhold *Der Dekalog*. Töpelmann, Gießen 1927. 32 S.

einem der Eckpfeiler des Wellhausenschen Geschichtsbildes, wird heute von rechts und links gerüttelt. Verlegt es G. Hölscher *Komposition und Ursprung des Deuteronomiums* ZAW 40 (1923) S. 161 ff. wegen seines utopischen Charakters, seiner Unvollständigkeit und der Nichterwähnung beim echten Jeremia und echten Ezechiel in die Zeit um 500 v. Chr., so gehen Wiener, Th. Östreicher, † *Das Deuteronomische Grundgesetz* (Beitr. z. Förderg. christl. Theol. XXVII 4, 1923), Adam C. Welch u. a. mit demselben umgekehrt in weit frühere Zeit hinauf. So sucht Wiener<sup>1</sup> mit unleugbarem advokatorischem Geschick, aber meist ohne jede Überzeugungskraft, die bekannten Differenzen zwischen dem Dt. und dem übrigen Pentateuch sowie die Gründe für seine mosaikartige Entstehung aus der Welt zu schaffen. — Von Östreichers Beweisführung ist kurz zu reden, da merkwürdigerweise W. Staerk<sup>2</sup> ihm in den Hauptpunkten zugestimmt hat. Ö. gewinnt durch Zerlegung von II. Kö. 22 f. in zwei Berichte die auch von II. Chron. 34 f. bestätigte Reihenfolge der Ereignisse, daß die Kultreform unabhängig von der Gesetzauffindung, vielmehr in Zusammenhang mit der politischen Lage vorgenommen wurde, daß sich erst in ihrem Verlauf das Gesetzbuch fand und nun allerdings die weitere Durchführung der Reform bestimmte. Von einer Monopolstellung Jerusalem sei dort nicht die Rede (vgl. aber 23 23 Ende!) und ebensowenig kenne das Deuteronomium eine Forderung der Kultuseinheit. Die gewöhnlich in diesem Sinn verstandene Wendung „an dem Orte, den Jahwe in einem deiner Stämme erwählen wird“ 12, 14 u. ö. sei — vgl. auch ZAW 43 (1925) S. 246 ff. — in Analogie zu der ähnlich formulierten Bestimmung über das Asylrecht des entlaufenen Sklaven 23, 16 f. generell zu verstehen: „an jedem Orte . . . in irgend einem deiner Stämme“, und besage somit nichts anderes als das Altargebot von Ex. 20, 24. — Ich halte jene Quellenscheidung in II. Kö. 22 f. für unmöglich; daß die Reform sehr viel kürzer berichtet wird als die Auffindung, ist wohl richtig, aber wer würde anders erzählen! Für ebenso unmöglich aber auch jene Fassung von Dt. 12, 14, wo eben die Fiktion des mosaikartigen Standpunktes hereinspielt: da hat Jahwe zunächst noch die Wahl, gerade wie der entlaufene Sklave sie hat; tatsächlich hat er sich aber ja schon längst für die eine Stadt entschieden, wie auch der Sklave sich entscheiden muß. Für jene generelle Auf-

<sup>1</sup> Harold M. Wiener *The Main Problem of Deuteronomy*. (Reprinted from *Bibliotheca Sacra*, January 1920, pp. 46—82.) Bibliotheca Sacra Company, Oberlin Ohio 1920. 37 S. Auch in deutscher Übersetzung von M. Kegel: *Das Hauptproblem des Deuteronomiums*. Gütersloh 1924.

<sup>2</sup> Willi Staerk *Das Problem des Deuteronomiums. Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik*. (Beitr. z. Förderg. christl. Theol. XIX 2.) Bertelsmann, Gütersloh 1924. 65 S.

fassung kann auch Staerk nichts Durchschlagendes beibringen, der im übrigen eine nützliche Übersicht über die die ganze Frage behandelnden Schriften (S. 11 ff.) und eine interessante Ausführung über die Asylstädte (S. 58 ff.) bringt. — Wieder auf andere Weise läuft Lühr<sup>1</sup> gegen die landläufige Anschauung Sturm. Das von ihm aus dem Dt. herausgeschälte „Buch der Lehre“ ist nach ihm die „südisraelitische Observanz des Jahwismus“ in Gegensatz zur nordisraelitischen und geht bis auf Mose zurück. Er beläßt ihm die von Östreicher und Staerk abgestrittene Forderung der Kultuseinheit und findet diese von Anfang an im Jahwismus erfüllt. Das Altargesetz von Ex. 20, 24 und die Opferhandlungen, die in den alten Erzählungen berichtet sind, sprechen nicht dagegen, da es sich hier jeweils nicht um das offizielle Heiligtum, sondern um inoffizielle und private Kultstätten von nur vorübergehender Bedeutung handle. Aber die Auswahl dessen, was zum „Buch der Lehre“ gehört habe, geschieht ziemlich willkürlich, die von van Hoonacker und Wiener erfundene Unterscheidung inoffizieller Heiligtümer, an denen die für die offiziellen gültigen Gesetze nicht beobachtet zu werden brauchten, hängt trotz aller Stellen, die dafür angeführt werden (I. Sam. 6, 14. 7, 9. 9, 12 ff. usw.), völlig in der Luft, und die Zurückführung des Gesetzes auf Mose wird auch durch höheres Alter einzelner Bestimmungen nicht gerechtfertigt. — Gegenüber all diesen Versuchen einer neuen Lösung bewährt sich bisher immer noch am besten, trotz allem, was man dagegen einwendet, die alte Auffassung von de Wette, der jüngst K. Budde ZAW 44 (1926) S. 177 ff. eine glänzende Verteidigung hat zuteil werden lassen; außerdem vgl. Greßmann ebd. 42 (1924) S. 313 ff., speziell gegen Östreicher auch König ebd. 42 S. 337 ff., gegen Hölscher Nowack.<sup>2</sup>

Der Deuteronomiumkommentar von Ed. König<sup>3</sup> ist in der Exegese magerer, als man es sonst an seinen Kommentaren gewohnt ist, dagegen die Einleitung ziemlich ausführlich und reichhaltig. Die Versuche, innerhalb des Gesetzes verschiedene Quellen zu unterscheiden oder nach II. Kön. 22 f. seine älteste Gestalt zu rekonstruieren, werden abgelehnt.

<sup>1</sup> Max Lühr *Untersuchungen zum Hexateuchproblem II. Das Deuteronomium*. (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftl. Klasse 1. Jahr H. 6.) Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik u. Geschichte, Berlin 1925. 46 S. — Vgl. auch seinen Aufsatz *Zum Hexateuchproblem* OLZ 1926. Sp. 4 ff.

<sup>2</sup> Wilhelm Nowack *Deuteronomium und Regum*. Marti-Festschrift (s. o. I) S. 221—231.

<sup>3</sup> Eduard König *Das Deuteronomium eingeleitet, übersetzt und erklärt*. (Komm. z. AT her. v. E. Sellin, III.) Deichert, Leipzig 1917. 248 S.

## 2. Historische Bücher.

Von ausgeprägter Eigenart ist der Samueliskommentar von **W. Caspari**<sup>1</sup>, der durch die reiche Sacherklärung, die zahlreichen feinen literarischen Beobachtungen, die Fülle neuer Gesichtspunkte und die Beiziehung auch entlegenster Literatur ungemein anregend ist. Freilich passiert es mehr als einmal, daß er aus dem eigenen weiten Interessenkreis heraus auch den Quellen politische oder soziologische Interessen unterschiebt, die ihnen gewiß völlig ferngelegen haben. Durchgehende Quellenschriften werden nicht anerkannt, die Komposition nach Fragmenten- und Ergänzungshypothese erklärt. Am meisten schlägt in der Textkritik die Eigenart in Willkür um, die oft ohne Not, ja selbst ohne nähere Begründung tief eingreift; daß der kürzeste bezeugte Text der ursprüngliche sei, ist zum Axiom geworden. Leider wird die rechte Ausnützung des reichen Inhalts durch den eigenartigen, oft orakelhaft dunkeln Stil stark erschwert. Vgl. die eingehende Würdigung durch **O. Eißfeldt** *OLZ* 1927, Sp. 657 ff. — **L. Rost**<sup>2</sup> kommt in einer eindringenden Untersuchung von I. Sam. 4—6 II. 6 (Lade), II. 7 (Nathans Weissagung), 10—12 (Ammoniterkrieg) und 9—20 I. Kön. 1f. (Davids Thronfolge) zum Ergebnis, daß es vier ursprünglich selbständige und in sich geschlossene Erzählungen sind, von denen aber die ersten drei von der vierten bereits vorgefunden und als Vorgeschichte vorgespannt wurden; durchgehende parallel laufende Quellen (J und E) ergeben sich ihm nirgends. Man kann bezweifeln, ob die Erzählungen je in dieser Weise ein Ganzes gebildet haben — s. **Greßmann** *ZAW* 44 (1926) S. 309f. — aber die scharfsinnige Analyse und die feine allseitige, auch stilistische und theologische Würdigung der Erzählungen machen das Buch auch so wertvoll.

Die Frage nach der Komposition der Königsbücher wie der geschichtlichen Bücher überhaupt wird heute vielfach dahin beantwortet, daß dem deuteronomistischen Redaktor nicht bloß mancherlei Rohmaterial (Listen, Einzelerzählungen und Erzählungsgruppen), sondern durchgehende Quellen vorgelegen haben, für die man meist engere Beziehungen zu J und E im Hexateuch annimmt, vgl. **J. Smends** nachgelassene Notizen in *ZAW* 39 (1921) S. 181 ff. und **O. Eißfeldt**, † *Die Quellen des Richterbuches* (1925). Freilich wie **Benzinger**<sup>3</sup> diese Quellen gewinnt,

<sup>1</sup> Wilhelm Caspari *Die Sammelbücher mit Sacherklärungen versehen nach bearbeitetem Wortlaut übersetzt*. (Komm. z. AT her. v. E. Sellin VII) Deichert, Leipzig 1926. X 674 S.

<sup>2</sup> Leonhard Rost *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*. (BWANT III 6). Kohlhammer, Stuttgart 1926. 142 S.

<sup>3</sup> Immanuel Benzinger *Jahvist und Elohist in den Königsbüchern*. (BWAT II 2.) Kohlhammer, Stuttgart 1921. 76 S.

ist wenig überzeugend, zum Teil eher geeignet, die ganze Literarkritik in Verruf zu bringen: weil I 14 eine ähnliche Auffassung eines Propheten hat wie I. Sam. 9 und man ihm beiderorts Geschenke bringt, muß es beidemale dieselbe Quelle sein (S. 10)! Besser, aber auch noch nicht zwingend, G. Hölscher im *Eucharisterion* für Gunkel I S. 158 ff. Die eben erwähnten Arbeiten von Caspari und Rost lehnen solch durchgehende Quellen ab.

Gegenüber G. Hölscher, der in seiner Neubearbeitung von Esra-Nehemia in Kautzsch-Bertholet (s. o. I 2) die sogenannten Esramemoiren als ein Machwerk des Chronisten, Esra selber als eine rein legendenhafte Figur ansieht, was auf die ganze Pentateuchkritik aufs stärkste zurückwirkt, indem Neh. 8 dann nicht mehr die erste Verlesung der Priesterschrift bezeugt, sondern einfach den späteren Synagogalgottesdienst widerspiegelt, verteidigt Meinhold<sup>1</sup> mit sehr beachtenswerten Gründen die bisherige kritische Ansicht. — J. W. Rothstein<sup>2</sup> hat einen erst teilweise ausgedruckten, zum Teil noch in Überarbeitung befindlichen Kommentar zum I. Chronikbuch hinterlassen, den J. Hänel<sup>2</sup> dann zu Ende geführt und mit einer ausführlichen Einleitung versehen hat; daher eine gewisse Unausgeglichenheit und manche Widersprüche in dem sonst sehr sorgfältigen, nur etwas breiten Buche, das viel Neues bringt und die Forschung fördert. Ist die Chronik im ganzen durchaus als ein Produkt der Spätzeit anerkannt — wenn auch die Abfassung um 400, also mindestens ein Jahrhundert höher gesetzt wird als sonst üblich — so weicht doch das Urteil über ihre Quellen bemerkenswert ab. Sie hat neben mancherlei anderen alten Materialien nicht bloß P. noch als selbständiges Werk gekannt und benutzt, sondern sogar die alte Vorlage unserer Samuel- und Königsbücher (S. XLVI ff.). Wird damit eine längst vergessene These von Bertheau und Keil wieder aufgenommen, so scheinen mir doch die dafür geltend gemachten Beispiele genauester Nachprüfung zu bedürfen. Manches dürfte sich viel einfacher aus freier Behandlung des Samueltextes verstehen lassen, und in anderen Fällen lag der Chronik der Samueltext noch nicht in der jetzigen entstellten Form vor. Jene Stellung in der Quellenfrage zieht naturgemäß auch eine höhere Wertung des geschichtlichen Gehalts nach sich. Neben manch Richtigem oder mindestens Beachtenswertem scheint mir aber die Gefahr, nun umgekehrt in eine Überschätzung der chronistischen

<sup>1</sup> Johannes Meinhold *Esra der Schriftgelehrte?* Marti-Festschrift (s. o. I 1). S. 197—206.

<sup>2</sup> J. Wilhelm Rothstein *Kommentar zum ersten Buch der Chronik*. Nach des Verfassers Tod bearbeitet, abgeschlossen und eingeleitet von Johannes Hänel. (Komm. z. AT., her. v. E. Sellin XVIII 2.) Deichert, Leipzig 1927. LXXXIX 532 S.

Angaben zu verfallen, nicht ganz vermieden zu sein, so wenn sogar in den Bemerkungen über Davids Vorbereitungen zum Tempelbau ein richtiger Kern gesucht wird (S. LXXVII). Der meist nur negativ eingeschätzten Geschichtsauffassung mit ihren bekannten, auch hier durchaus nicht bestrittenen Folgen sucht § 1 der Einleitung in feiner Weise auch positive Werte abzugewinnen, indem er sie ganz unter den theologischen Gesichtspunkt stellt. Aber ist nicht wiederum zuviel gesagt, wenn es heißt, daß die Chronik „von Anfang bis Ende voll religiöser Glut ist“ und „nur die eine Absicht hat, religiös etwas auszusagen“ (S. IX)? Ebenso wenig kann ich mich davon überzeugen, daß der von dem des Samuelbuches so stark abweichende David den kommenden Davidspriester widerspiegeln und somit die ganze Chronik Weissagungsbuch sei (S. Xf. XLIII f.). Dafür bedürfte es meines Erachtens doch ganz anderer Beweise als nur dieser Glorifizierung der Vergangenheit, die aus Davids Rolle als Begründer des ganzen Tempelkults voll und ganz verständlich ist. Zu einem ähnlichen Ansatz kommt übrigens auch W. F. Albright in einem hier nicht berücksichtigten Aufsatz *The Date and Personality of the Chronicler* Journ. of Bibl. Lit. 40 (1921) S. 104—124.

### 3. Prophetenbücher.

Zur Entstehung der Prophetenbücher im allgemeinen vgl. o. III 2 Lindblom. — Der Jesaiakommentar von König<sup>1</sup> erweist sich nützlich für Textkritik und Exegese, ist aber in der Ausscheidung unechter Stücke allzu zurückhaltend (auch 2, 2—5 11, 10ff. 19 gelten als echt, Tritojesaja wird nicht anerkannt), rechnet mit zu großen Einheiten (z. B. 1, 2—31), würdigt Jesaja nur widerstrebend und ungenügend als Dichter und sträubt sich gegen die Annahme mythischer Vorstellungen und ekstatischer Erlebnisse.

Trefflich geeignet, das Verständnis des Jeremiabuches wie der Persönlichkeit des Propheten zu fördern, ist der sorgfältige Kommentar von Volz.<sup>2</sup> Der Textkritik sind besondere *† Studien zum Text des Jeremia* (BWAT I 25, 1920) gewidmet. In den Echtheitsfragen ist V. sehr maßvoll; große Sorgfalt wird auch den als unecht erkannten Stücken, wie den Völkerorakeln, zugewendet. Die formgeschichtliche Behandlung möchte ich noch etwas eingehender wünschen. Zu stark rationalisiert scheint mir der Prophet, wenn V. ihn mehr als Dichter denn als Ekstatiker auffaßt, bei seiner Zukunftserwartung betont, daß sie im Guten wie im Schlimmen ganz im Rahmen der Wirklichkeit bleibe, und

<sup>1</sup> Eduard König *Das Buch Jesaja eingeleitet, übersetzt und erklärt*. Bertelsmann, Gütersloh 1926. 567 S.

<sup>2</sup> Paul Volz *Der Prophet Jeremia übersetzt und erklärt*. Komm. z. AT. her. v. E. Sellin X. Deichert. Leipzig 1922. XII 445 S.

das, was darüber hinausgeht, z. B. das grandiose Gesicht vom kommenden Chaos 4, 23ff. als Apokalyptik streicht, oder wenn er des Jeremia „gesundes politisches Urteil“ (s. 21, 8ff.!) rühmt.

Galt das Buch Ezechiel noch vor nicht allzu langer Zeit als das Muster eines einheitlichen Prophetenbuches, das so gut wie keine kritischen Probleme biete, so haben Winckler, Jahn und Herrmann seitdem nachgewiesen, daß die Kompositionsfrage hier tatsächlich nicht viel anders ist als bei Jesaja und Jeremia. G. Hölscher, der schon in seinen *Profeten* (1914) in der Ausscheidung jüngerer Stücke weit über seine Vorgänger hinausgegangen war, unterscheidet jetzt<sup>1</sup> als Grundbestand eine Sammlung von 2 Visionen und knapp 20 echten Liedern, eine um 500 erfolgte Redaktion, die unter der Maske des alten Ezechiel in breitem Stil eine Reihe Stücke zufügt und dem Buch seinen Aufbau gibt, endlich jüngere Zusätze von verschiedenen Händen. So wird das „Buch Ezechiel“ ein Pseudepigraph, eine Kampfschrift zur Sicherung der alleinigen Ansprüche der zadokidischen Priesterschaft in Jerusalem, und der Prophet Ezechiel ist „nicht mehr der steife priesterliche Literat und Bahnbrecher des gesetzlich-ritualistischen Judentums, sondern ein echter Prophet der judäischen Antike“, ein reiner Unheilprophet und ein gewaltiger Dichter voll Phantasie und Leidenschaft. — Daß die Bearbeitung des Ezechiel tiefer geht als man bisher annahm, hat H. gewiß richtig gesehen, und daß der Dichter jetzt besser zu seinem Rechte kommt, ist erfreulich. Aber starken Bedenken muß die glatte Aufteilung der verschiedenartigen Elemente des Buches auf zwei getrennte Persönlichkeiten, den Propheten und den Redaktor, unterliegen. Wenn bei ersterem keine Prosa, keine Heilswissagung, nichts Priesterliches übrig bleibt, so ist das kein rein objektiv gewonnenes Ergebnis, sondern spielt mindestens zum Teil selber schon als kritisches Argument mit. Ist auch eine Anzahl fraglos echter Dichtungen von besonderer Kraft und Schönheit, so bleibt der Schluß, alles nicht auf derselben Höhe Stehende sei redaktionell, doch etwas rasch. Könnten die Häufungen von Bildern, die unreinen Allegorien, das Phantastische usw., woran H. Anstoß nimmt (S. 107. 136 u. ö.) nicht auch in Ezechiels Persönlichkeit begründet sein, die doch auch sonst, z. B. in c. 16 und 23, eine gewisse Neigung zum Außergewöhnlichen und Grotesken zeigt? Und könnte das nicht wieder eine Brücke bilden zu jenen seltsamen Handlungen, die H. ihm abstreitet, weil er — wie er sagt — ihn sonst für nicht ganz normal halten müßte (S. 80)? Liegt es ferner nicht in der Sache begründet, wenn der Heilsprophet, der Bußprediger,

<sup>1</sup> Gustav Hölscher *Hesekiel. Der Dichter und das Buch. Eine literar-kritische Untersuchung.* (BhZAW39.) Töpelmann, Gießen 1924. 212 S.

der priesterliche Reformen — und ein Priester war er ja doch! — einen etwas anderen Stil hat? Oder zu den nicht seltenen Wiederholungen und „Entlehnungen“ aus echten Stücken ließe sich daran erinnern, wie oft sich z. B. in Amiels Tagebuch Gedanken, Sätze, Verse wörtlich wiederholen. Selbstverständlich beweist eine solche Parallele für Ezechiel zunächst noch nichts. Aber sie zeigt, mit was für Möglichkeiten in solchen Fällen zu rechnen ist, was H. eben nicht oder zu wenig tut. Ebenso wie in seinem Prophetenbuch erscheint mir H.s Methode zu ausschließlich literarkritisch, zu wenig psychologisch und literargeschichtlich. Und wie ich jenem gegenüber in meinen *Klagegedichten des Jeremia* (BhZAW 32, 1916) an einem ganz bestimmten Punkte diese ihre Einseitigkeit und darum Unzulänglichkeit nachzuweisen suchte, so wäre das auch hier im einzelnen zu tun. Ein Versuch in dieser Richtung, der freilich nicht durchweg befriedigt, bei W. Keßler, † *Die innere Einheitlichkeit des Buches Ezechiel* (Berichte des theol. Seminars der Brüdergemeine in Herrnhut XI 1926). Auch auf H. Jahnow, † *Das hebräische Leichenlied* (BhZAW 36, 1923) sei verwiesen, wo mehrere jener Allegorien formgeschichtlich behandelt sind. So wird die Forschung aus H.s scharfsinniger Analyse sehr viel lernen, aber sich schwerlich all seine Ergebnisse aneignen können. Dafür ist die ganze Lösung zu glatt und zu einfach. — Zum Thronwagen und den Keruben in Ez. 1 und 10 trägt L. Dürr<sup>1</sup> aus gründlicher Sachkenntnis heraus ein reiches inschriftliches und archäologisches Material zusammen und erweist sie damit als Elemente der altorientalischen Mythologie.

Bei Hosea ist seine Ehegeschichte immer noch lebhaft umstritten. Die ältere allegorische Deutung ist von Greßmann, † *Schriften des AT in Auswahl* II 1<sup>2</sup> (1921) S. 369 ff. aufgenommen worden. Hölscher u. a. streichen c. 3 und fassen c. 1 als reine Bildrede. Die von Ewald und Wellhausen begründete Auffassung, wonach der Prophet rückschauend die Tragödie seiner Ehe als von Gott bestimmt ansieht und in c. 1 entsprechend darstellt, haben H. Schmidt ZAW 42 (1924) S. 245 ff. und K. Budde Theol. Stud. u. Krit. 1925 S. 1 ff. sehr gut verteidigt, und auch E. Sellin, Neue kirchl. Zeitschr. 1925 S. 655 ff. hat endlich zu ihr heimgefunden. Aber auch die wörtliche Auffassung hat seit Volz immer wieder Vertreter, so L. Dürr, *Wollen u. Wirken d. Propheten* (s. u. VI 2) S. 52 f., und auf ihren Boden stellt sich, allerdings mit einer ganz neuen psychanalytischen Begründung, nun auch A. Allwohns<sup>2</sup>:

<sup>1</sup> Lorenz Dürr *Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes (Ez. c. 1 und 10) im Lichte der vorderasiatischen Altertumskunde*. Aschendorff, Münster i. W. 1917. 76 S. mit 12 Abb.

<sup>2</sup> Adolph Allwohn *Die Ehe des Propheten Hosea in psychoanalytischer Beleuchtung*. (BhZAW 44). Töpelmann, Gießen 1926.

„Hosea hat dem Lande durch die Heirat einer Dirne handgreiflich sein hurerisches Verhältnis zu Jahwe vor Augen geführt. Die Hauptveranlassung bot dabei eine ekstatische Jahweidentifikation und die Nebenveranlassung eine unbewußte Sinnlichkeit“ (S. 64). Die Vielheit der Deutungen zeigt, wie schwierig die Frage ist. Ich kann nicht finden, daß Wellhausens Auffassung, die mir immer noch als die wahrscheinlichste vorkam, nun durch A.s Einwände erledigt wäre. Aber das ist ihm jedenfalls zuzugestehen, daß er die seine mit Geschick und Takt vertritt und glaubhaft zu machen versteht. Läßt man überhaupt eine psychologische Erklärung gelten, so ist grundsätzlich auch gegen die psychanalytische nichts einzuwenden. Und wenn diese irgendwo im AT am Platze ist, dann bei Hosea. Für den, der mit ihr etwas vertraut ist, ist auch seine Beweisführung durchaus unbedenklich. Tatsächlich rückt damit allerlei, was an Hosea längst aufgefallen ist, in ein neues Licht — seine ganze Zwiespältigkeit, der unruhige Stil, das Wühlen in geschlechtlichen Sünden, die Vorliebe für dieser Sphäre entnommene Bilder und Ausdrücke. Die Geschichte seiner Ehe ergäbe dann ein zunehmendes Erstarken des Jahweifers mit Überwindung und Sublimierung seines Triebes. Religionsgeschichtlich wie religionspsychologisch verdient diese Arbeit jedenfalls alle Beachtung. — Weniger einleuchtend ist die ähnliche Deutung von Sellers, *American Journ. of Sem. Lang.* a. Lit. 41 (1924/25) 243—47. — Den verderbten Hoseatext will Peiser<sup>1</sup> mit Hilfe der Glossentheorie heilen, die grundsätzlich als ein Mittel neben anderen ohne Frage berechtigt, in der hier geübten Einseitigkeit und Willkür zu keinen brauchbaren Ergebnissen führt. Ebenso ist Praetorius<sup>2</sup> in seiner Textkritik zu ausschließlich metrisch interessiert und vernachlässigt dabei die übrigen Gesichtspunkte; aber da er sich seit vielen Jahren immer aufs neue mit Hosea beschäftigte, seine eigenen Aufstellungen nachprüfte und in Textänderungen immer zurückhaltender wurde, sind seine textlichen wie metrischen Ergebnisse doch ernster Beachtung wert. — Methodisch interessant, weil er den Unterschied zwischen älterer und neuerer Handhabung der Kritik beleuchtet, ist ein Aufsatz von K. Marti<sup>3</sup>, worin er die von ihm u. a. vertretene, neuerdings aber oft bestrittene Unechtheit der Sprüche gegen Philistää, Edom und Tyrus in Amos 1f. gegenüber L. Köhler, *Amos* (1917) nochmals begründet. — Die Bedeutung des bisher allein vorliegenden Einleitungs-

<sup>1</sup> Felix E. Peiser *Hosea. Philologische Studien zum Alten Testament.* Hinrichs, Leipzig 1914. 87 S.

<sup>2</sup> Franz Praetorius *Die Gedichte des Hosea. Metrische und textkritische Bemerkungen.* Niemeyer, Halle a. S. 1926. 48 S.

<sup>3</sup> Karl Marti *Zur Komposition von Amos 1, 3—2, 3.* Baudissin-Festschrift (s. o. I 1). S. 323—330.

bandes zu v. **Bulmerincq**<sup>1</sup> Maleachikommentar liegt nicht so sehr in besonderen neuen Ergebnissen, als in der nicht mehr zu überbietenden Gründlichkeit und Vollständigkeit, mit der die gesamten Einleitungsfragen mit Einschluß von Zeitgeschichte und Theologie in weitestem Umfang behandelt und durch die ganze Forschung hindurch verfolgt werden, vgl. die ausführliche Inhaltsangabe OLZ 1928 Sp. 20 ff.

#### 4. Hagiographen.

Die zwei Probleme, die im Mittelpunkt der Psalmenforschung stehen, finden ihre Verkörperung in den zwei bedeutendsten Werken, die in den vergangenen Jahren auf diesem Gebiet erschienen, in H. Gunkels † *Psalmekommentar* (1926) und S. Mowinckels *Psalmstudien* (s. u.). Das eine Problem, das der Einteilung der Psalmen nach einem inhaltlich und formal befriedigenden, das Verständnis der einzelnen Lieder wie der ganzen Psalmendichtung gleichermaßen fördernden Prinzip kann heute durch Gunkels „Psalmengattungen“ als im wesentlichen gelöst gelten, da diese heute ja weithin anerkannt sind, u. a. auch den Psalmekommentaren von W. Staerk († *Schriften des AT in Auswahl* III 1<sup>2</sup>, 1920) und R. Kittel († *Komm. z. AT* hrsg. v. E. Sellin XIII, <sup>3, 4</sup> 1922) zugrunde liegen. Einzelne Einwände kommen unten zur Sprache.

Das andere ist das Problem der Entstehung der Psalmen-dichtung. Ihre Herkunft aus dem Kult hat wiederum zuerst Gunkel gesehen, und W. Wundt, *Völkerpsychologie* VI<sup>2</sup> (1914) S. 449 ff., *Elemente der Völkerpsychologie* (1912) S. 423 ff. und Fr. Heiler, *Das Gebet* (1918 u. ö.) sind auf Grund ihres ausgedehnten Materials selbständig zum gleichen Ergebnis gekommen. Mowinckel<sup>2</sup>, der selber von Gunkel ausging und ganz auf seiner Gattungsforschung fußt, andererseits aber auch von der skandinavischen Erforschung primitiver Kultur und Religion stark angeregt ist, geht nun noch einen Schritt weiter: nicht bloß die ganzen Psalmengattungen stammen aus dem Kult, sondern auch die einzelnen Psalmen sind mit verschwindenden Ausnahmen Kultlieder zu den verschiedenen kultischen Akten, verfaßt in den Kreisen des Kultperso-

<sup>1</sup> Alexander von Bulmerincq *Der Prophet Maleachi*. Bd. I. *Einleitung in das Buch des Propheten Maleachi*. (Acta et Commentationes Universitatis Dorpatensis B I 2, III 1, IV 2, VII 1.) Dorpat 1926. XXXVI 512 S.

<sup>2</sup> Sigmund Mowinckel *Psalmstudien*. I. *Awän und die individuellen Klagepsalmen*. 1921. 181 S. II. *Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*. 1922. XVI 347 S. III. *Kultprophetie und prophetische Psalmen*. 1923. 118 S. IV. *Die technischen Termini in den Psalmenüberschriften*. 1923. 52 S. V. *Segen und Fluch in Israels Kult und Psalmdichtung*. VII 142 S. VI. *Die Psalmdichter*. 1924. 102 S. (Videnskapsselskapets Skrifter. II. Hist.-Filos. Kl. 1921, 4. 6. 1922, 1. 2. 1923, 3. 1924, 1.) Dybwad, Kristiania.

nals, älter als man gewöhnlich angenommen und, soweit sie sich bestimmen lassen, in der Mehrzahl vorexilisch. Diese Grundgedanken werden in den einzelnen Teilen seines großen Werkes nach verschiedenen Seiten hin näher ausgeführt und aufs eingehendste begründet. I: äwen ist Zauber; die Feinde und Verfolger, von denen in den Klagepsalmen so oft die Rede ist, sind Zauberer und Dämonen. Durch Tempelbesuch, Reinigungshandlung, Bitte, Einholen eines Orakels sucht man vor ihnen Schutz bei Jahwe. Jene Psalmen begleiten und ergänzen solche Riten. II: Die mit den Worten „Jahwe ist König geworden“ beginnenden Psalmen (97. 99 u. a.) und viele andere verwandte beziehen sich auf das große Herbstfest, bei dem nach babylonischem Muster Jahwes Thronbesteigung gefeiert wurde; dieses jährliche Fest ist auch die Wurzel der israelitischen Eschatologie (s. u. VI 3). III: Wenn eine Reihe von Psalmen, meist als Abschluß, ein Gotteswort enthalten, so ist das keine literarische Fiktion, sondern entspricht wirklichem Brauch; das prophetische Orakel eines Kultdieners hatte seinen festen Platz im israelitischen Kult. IV: Die technischen Termini in den Überschriften lassen, so dunkel manche bleiben, doch vielfach eine Beziehung zur kultischen Verwendung der Lieder erkennen. V: Segen und Fluch hatten ebenfalls ihre Stelle im Kult und werden nun in den Psalmen und sonst (Dekalog!) literarisch nachgeahmt — denselben Gegenstand behandelt auf breiterer religionsgeschichtlicher Basis und zum Teil mit abweichenden Ergebnissen, vor allem mit Betonung der Überwindung der magischen Stufe, J. Hempel, *Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen* ZDMG 79 (1925) S. 20—110. VI: Als Kultdichtungen entstammen die Psalmen nicht irgendwelchen Konventikeln frommer Laien, sondern den Kreisen des Tempelpersonals, speziell der Tempelsänger. — M.s Werk macht durch die Fülle neuer Gedanken, seine Geschlossenheit und die Durchdringung des gesamten AT einen überaus starken Eindruck und ist weit über die Grenzen des Psalters von größter Bedeutung; vgl. die Gesamtwürdigung M.s durch G. Hölscher, *S. Mowinckel som gammeltestamentlig forsker* Norsk Teolog. Tidsskrift 24 (1923) S. 73 ff. Der Beweis, daß die Psalmen selber Kultlieder waren, scheint mir für einen beträchtlichen Teil derselben erbracht, wobei M. auch gleichzeitig ein tieferes Verständnis der für die Beurteilung der israelitischen Religion so unendlich wichtigen, aber bei uns oft verständnislos und ungerecht beurteilten Kultreligiosität erschlossen hat. Andererseits freilich scheint mir ebenso sicher, daß anderwärts im Psalter eine rein geistliche Lyrik vorliegt, die nur noch die herkömmlichen Formen der Kultpoesie verwendet. Dahin möchte ich vor allem diejenigen Psalmen rechnen, die sich nach Inhalt oder Form als Erzeugnisse ausgeprägter Dichterindividualitäten erweisen, wie

z. B. 8. 23 u. a.; in manchen Fällen ist sichere Zuweisung zur einen oder anderen Gruppe allerdings kaum möglich. Damit fällt aber die Notwendigkeit hin, alle Psalmen in den Kreisen des Kultpersonals entstanden sein zu lassen. Wenn zudem M. selber schon für die kultischen Danklieder eine Ausnahme macht (VI S. 65 ff.), so ist, was diesen recht, auch den Klageliedern billig. Auch die lebhafteste Sehnsucht nach dem Tempel, die so viele Psalmen durchzieht, dürfte mindestens so gut bei Laien verständlich sein (gegen VI S. 45 ff.). Endlich die in IV versuchte Deutung jener Termini in den Überschriften kommt über recht unsichere Vermutungen nicht hinaus. — Aus der Fülle der von M. aufgeführten Probleme seien nur zwei Punkte etwas näher beleuchtet. Bei den Klageliedern dürfte M. darin recht haben, daß die Verhöhnung, Beschimpfung und Verleumdung durch die „Feinde“ für den Israeliten noch zum Begriff des Zaubers gehörten und die Zaubersfurcht in diesen Psalmen wie auch sonst in Altisrael eine größere Rolle spielt, als man bisher annahm. Aber daß die ganze Front der Klagepsalmen dagegen gerichtet sei, steht doch mit ihren eigenen Aussagen in Widerspruch. Wenn M. von den babylonischen Psalmen aus auf seine These gekommen ist, so übersieht er über den vorhandenen Ähnlichkeiten, daß die Dinge doch nicht an beiden Orten ganz gleich liegen, daß vor allem das Leid, das den Beter quält, nirgends klipp und klar auf die Zauberer und Dämonen zurückgeführt wird. Es kommt von Jahwe ( $\psi$  38, 3. 69, 27) und Ursache ist die eigene Sünde ( $\psi$  6, 2. 38, 2. 40, 13. 41, 5). Daß die Nachstellungen der Feinde erst zu diesem von Gott geschickten Leid hinzutreten, ist wenigstens einmal ( $\psi$  69, 27) deutlich gesagt. Solche Stellen schiebt M. (I S. 78 f.) etwas zu rasch als Hilfskonstruktion und späte Kombination der verschiedenen Erklärungsmöglichkeiten beiseite. Das ist doch die für die israelitischen Psalmen allein wirklich bezeugte Kausalverbindung und darnach ist ihre und der israelitischen Religion Haltung mindestens auf dieser Stufe eben eine etwas andere als in Babylon. Vgl. auch Joh. Hempel OLZ 1926 Sp. 481 ff. sowie A. Hjelt<sup>1</sup>, der auf Grund sorgfältiger Nachprüfung der einzelnen Stellen für äwen die Bedeutung „Zauber“ bestreitet und höchstens für eine vorangegangene Kulturstufe als möglich gelten läßt. — Auch mit dem in genialer Intuition erschlossenen Neujahrsfest hat M. unser Bild des altisraelitischen Kultes wesentlich bereichert, und seine kultische Deutung der betreffenden Psalmen, der H. Schmidt<sup>2</sup> in selbständiger Begründung und zum Teil etwas anderer Auswahl der Lieder im wesentlichen zu-

<sup>1</sup> Arthur Hjelt *Die Bedeutung des 'äwen im AT.* Stud. Orient. (s. o. I) 1 S. 61 ff.

<sup>2</sup> Hans Schmidt *Die Thronfahrt Jahwes.* (Sammlg. gemeinverständl. Vorträge 122.) Mohr, Tübingen 1927. 55 S.

gestimmt hat, vermag der bisher herrschenden eschatologischen ernsthaft Konkurrenz zu machen. Aber wenn nun ungefähr jeder Psalm, der Jahwe als König nennt oder eine Prozession voraussetzt oder auf die Schöpfung anspielt, auf das Neujahrsfest bezogen wird, so legt H. Gunkel in der im Erscheinen befindlichen *Einleitung* zu seinem Psalmenkommentar (§ 3 II S. 100 ff.) dagegen mit Recht Verwahrung ein; er zeigt auch, inwiefern die eschatologische Deutung daneben noch immer ihre Berechtigung hat. Zur Frage nach dem Ursprung der Eschatologie s. u. VI 3.

Auf die Bedeutung der babylonischen und ägyptischen Psalmen für das Verständnis der atl. hat ebenfalls schon Gunkel aufmerksam gemacht. — Auf Grund einer reichhaltigen Sammlung des sumerisch-akkadischen Parallelenmaterials kommt nun **Stummer**<sup>1</sup> in sorgfältiger und an guten Beobachtungen reicher Untersuchung zum Ergebnis, daß das Schema jener Hymnenliteratur für die israelitische Psalmendichtung vorbildlich gewesen, aber in voller Freiheit gehandhabt worden sei. Hätte er statt der einzelnen Psalmen den babylonischen Liedern die ganzen Psalmengattungen gegenüber gestellt, so wäre der Vergleich wohl noch richtiger ausgefallen. Auch wenn letzte Zusammenhänge mit der babylonischen anzunehmen sind, so hat sich die Entwicklung der atl. Psalmendichtung in der Hauptsache doch sicher innerisraelitisch vollzogen. Direkte Übernahme ist trotz der frappanten Ähnlichkeit nicht einmal für das 'ad mätaj gesichert, da man mit der Übersetzung „bis wann“ überall auskommt. — In dem späteren Aufsatz *Die Psalmengattungen im Lichte der altorientalischen Hymnenliteratur* Journal of the Soc. of Oriental Research 8 (1924) S. 123 ff. vertritt St. gegenüber Gunkel die Ansicht, daß in Babylon wie in Israel die „Mischgattung“ am Anfang stehe, aus der sich die reinen Gattungen erst differenziert hätten. Aber dafür sind die einzelnen Gattungen jedenfalls in Israel nach Form und „Sitz im Leben“ zu deutlich unterschieden. Was St. über das Auftreten hymnischer Teile in Klagepsalmen usw. sagt, ist doch wohl etwas anderes zu beurteilen. Es betrifft nicht die eigentlich konstitutiven Elemente, die das Knochengestüt der einzelnen Gattungen bilden. Das ganze Verhältnis der biblischen zur altorientalischen Psalmendichtung muß somit meines Erachtens nochmals nachgeprüft werden. — Der schwierigen Frage nach der Stellung der einzelnen Psalmen zum Kult will **Quell**<sup>2</sup> durch Beobachtung ihrer inneren Struktur beikommen. Er unter-

<sup>1</sup> Friedrich Stummer *Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau alttestamentlicher Psalmen*. (Stud. z. Gesch. u. Kultur d. Altertums XI 1/2.) Schöningh, Paderborn 1922. XIV 190 S.

<sup>2</sup> Gottfried Quell *Das kultische Problem der Psalmen. Versuch einer Deutung des religiösen Erlebens in der Psalmendichtung*. BWAT II 11.) Kohlhammer, Stuttgart 1926. 160 S.

scheidet drei Gruppen: Psalmen, die vom kultischen Gedankenkreis beherrscht sind, solche, in denen die kultische Gedankenlinie durch Kundgebung außerkultischen religiösen Empfindens durchbrochen ist, und solche, in denen die kultisch ungebundene religiöse Gedankenführung ausschließlich herrscht. Die Unterscheidung der „sozialen“ und „materialen“ Bindungen der Kultfrömmigkeit ist dankbar und das Verzeichnis der kultischen Motive nützlich. Aber das „kultische Problem“ bleibt doch schließlich ungelöst, wie der Verfasser auf S. 147 selber zugibt, und muß es wohl auch bleiben. Denn da die Form weithin traditionsbestimmt ist, ist es eben gar nicht so, daß jeder Psalm sich die seiner Frömmigkeit angemessene Form hätte schaffen können, wie es für Q. Grundvoraussetzung ist (S. 8). Außerdem handhabt er — das zeigen die Bemerkungen zu  $\psi$  18. 20f. 22 — die Gattungsforschung nicht sicher genug und wird auch der Kultfrömmigkeit trotz alles Bemühens schwerlich ganz gerecht. — Löhrl<sup>1</sup> macht der Gattungsforschung den Vorwurf, das text- und literarkritische Problem jedes einzelnen Psalmes zu vernachlässigen; statt mit liturgischer Bearbeitung und stärkeren textlichen Eingriffen rechne sie zu rasch mit Mischformen und gedankenloser Verwendung überkommener Motive und respektiere das individuelle Schaffen der Dichter zu wenig. Der Vorwurf ist zur Selbstbesinnung nützlich. Aber daß auf seiner Seite die Gefahr der Subjektivität, des Hineintragens moderner Geschmacksurteile, mindestens so groß ist, scheint L. nicht zu merken. Gerade davor will ja die Gattungsforschung bewahren, indem sie solche Erscheinungen wie scheinbar unmotivierter Übergänge usw. nicht mehr vom Einzelfall aus, sondern im Zusammenhang der ganzen Psalmendichtung beurteilt. Das schließt keineswegs aus, daß man nötigenfalls auch mit Überarbeitung oder sonstiger Veränderung des ursprünglichen Wortlautes rechnet, wie denn z. B. Gunkel selber die scheinbaren Kehrverse in  $\psi$  39. 49. 56. 57. 62. 116. 144 als eingedrungene Varianten usw. beseitigt. Es handelt sich somit gar nicht um ein Entweder—Oder, sondern darum, solchen kritischen Eingriffen etwas von ihrer Subjektivität zu nehmen und sie auf eine sicherere Basis zu stellen. In der Art, wie L. die Psalmen mit der Schere zurechtstutzt, kann ich allerdings nichts von solcher Vorsicht und überhaupt keinerlei Fortschritt sehen. — Ebenso unglücklich ist Beers<sup>2</sup> Versuch, bei  $\psi$  22 die kollektive Deutung wieder aufleben zu lassen.

Ähnlich wie Löhrl hält auch N. Nicolsky<sup>3</sup> es für notwendig, die textliche und literarische Geschichte der einzelnen Psalmen aufzuhellen

<sup>1</sup> Max Löhrl *Psalmstudien*. (BWAT II 3.) Kohlhammer, Stuttgart 1922. 53 S.

<sup>2</sup> *Marti-Festschrift* (s. o. I 1) S. 12 ff.

<sup>3</sup> Nicolaj Nicolsky *Spuren magischer Formeln in den Psalmen*. Autorisierte

und unter den Überlagerungen und Bearbeitungen die ursprüngliche Form und die Absicht des Dichters bloßzulegen. Er unternimmt dies an einer Anzahl Psalmen, deren Ursprung nach ihm ganz ( $\psi$  58. 59. 91. 141) oder teilweise ( $\psi$  7. 35. 69. 109) in Besprechungen und Beschwörungsformeln zu suchen ist, wobei er sich mehrfach mit Mowinckel (s. o.) berührt, in der Annahme magischer Elemente aber noch über ihn hinausgeht. Allein weder hierin noch in der Bestimmung der Urformen ist N. glücklich: 7, 13—18 z. B. soll als ursprünglich vollständiger Psalm die Waffenbeschwörung eines Feindes sein (S. 93 f.); bei  $\psi$  69 sei an ein Gebet um Errettung vor der Nachstellung von Geistern mittelst v. 27 eine ehemals selbständige Beschwörung (v. 22—29) angefügt worden, die die Gebetswirkung verstärken sollte (S. 87 f.) usw. Das kritische Verfahren ist etwas plump und das Niveau der Psalmen zu tief eingeschätzt. — Neben all diesen neuen Untersuchungen steht der Psalmenkommentar von **Ed. König**<sup>1</sup> nach seiner ganzen Anlage und Auffassung ziemlich isoliert da, so gewiß auch er dank der großen Belesenheit des Verfassers, durch sein Dringen auf genaues grammatisches Verständnis und die Diskussion anderer Ansichten manches zu bieten hat. Die Verfasserangaben der Überschriften gelten meist als glaubwürdig.  $\psi$  90 stammt von Mose, 2 und 127 von Salomo, 18 und viele andere von David. Mythologische Anspielungen werden nicht einmal für 19, 2 ff., 74, 13 ff., 104, 7 ff. zugegeben. Die Gruppierung nach rein inhaltlichen, zum Teil sogar dogmatischen Gesichtspunkten ist unfruchtbar, und die Übersetzung aus übertriebenem Streben nach Genauigkeit oft unsagbar prosaisch. Auf die aktuellen Probleme geht er wenig und mit geringem Verständnis ein. — Die sittlichen und religiösen Werte des Psalters will **Posner**<sup>2</sup> herausarbeiten, wobei er ihn aber zu sehr als Einheit behandelt und gefissentlich nur die Höhepunkte sieht. — **Wutz** s. o. II 1. — **Freier**<sup>3</sup> verfolgt die Entwicklung in Luthers Psalmenstudien und zeigt den steigenden Einfluß der jüdischen Kommentare auf.

Für das Buch der Sprüche s. o. III 2 **Greßmann**. — Zu einer neuen und eigenartigen Auffassung des Hiobgedichtes kommt in eingehender Analyse **Thilo**.<sup>4</sup> Der Dichter stellt seine inneren Erlebnisse

Übersetzung des russischen Manuskriptes. (Bh ZAW 46.) Töpelmann, Gießen 1927. 97 S.

<sup>1</sup> Ed. König *Die Psalmen eingeleitet, übersetzt und erklärt*. Bertelsmann, Gütersloh 1927. VIII u. 686 S.

<sup>2</sup> Arthur Posner *Die Psalmen das Religionsbuch der Menschheit*. Berlin, Schwetschke & Sohn 1925. 104 S.

<sup>3</sup> Moritz Freier *Luthers Bußpsalmen und Psalter. Kritische Untersuchung nach jüdischen und lateinischen Quellen*. (BWAT I 24.) Hinrichs, Leipzig 1918. 134 S.

<sup>4</sup> Martin Thilo *Das Buch Hiob neu übersetzt und aufgefaßt*. Marcus und Weber, Bonn 1925. 144 S.

im Dialog nach ihrer äußeren Aufeinanderfolge, im Rahmen sub specie aeternitatis dar; nachträglich hat er noch allerlei umgestellt und umgedichtet, u. a. c. 28 eingefügt. So stammt schließlich, ähnlich wie bei Sellin, † *Das Problem des Hiobbuches* (1917), trotz der mancherlei Differenzen, die zugegeben werden, alles vom Dichter selber. Am meisten befremdet — trotz der Faustparallele — welches Gewicht damit dem Prolog aufgebürdet wird. — Nach **Buhl**<sup>1</sup> haben in Hiob 24—28 spätere Hände mit Umstellung und Tilgung eingegriffen, um den Eindruck von Hiobs rücksichtslosen Klagen und Angriffe zu mildern und ihn dem Idealbild der Rahmenerzählung anzunähern, von deren Sonderexistenz B. noch für spätere Zeit Beweise zu besitzen glaubt.

Die naturalistische Deutung des Hohen Liedes, die darin eine Sammlung von Hochzeitsliedern (Wetzstein, Budde) oder allgemeiner von Liebesliedern (G. Jacob, P. Haupt, Staerk) sieht, hat sich im ganzen durchgesetzt, wird aber gerade neuerdings wieder angefochten. So kehren **Thilo**<sup>2</sup> und **Kuhn**<sup>3</sup> zur Annahme einheitlicher Abfassung und geschlossenen Zusammenhangs zurück. Nach ersterem besingt es die Liebe, die sich auf freie Herzenswahl auch auf Seiten des Weibes gründet und ist darum ein wichtiges und hochstehendes Zeugnis der Entwicklung zur Einehe hin — was weder vor einer unbefangenen Beurteilung des Liedes selber standhält noch zu dem stimmt, was wir sonst von der Geschichte der israelitischen Ehe wissen. Kuhn verbindet die veraltete Beziehung auf den sentimental Liebesroman der Sulamith mit einer ebenso unmöglichen allegorischen Deutung: Salomo sei die Fleisch gewordene Weisheit, Sulammith die Weisheit suchende Seele oder das Weisheit suchende Israel. Das Gegenstück zu dieser nur einer kleinen Schar von Auserwählten geoffenbarten Weisheit bilde Kohelet, die in öffentlicher Versammlung predigende und für die Masse bestimmte Weisheit, vgl. seine † *Erklärung des Buches Kohelet* (BhZAW 43, 1926). — Gleichzeitig ist aber auch die mythologische Deutung, die schon Winckler, Jeremias und Erbt, freilich mit schwachen Gründen, vertreten hatten, wieder aufgekommen. Erich Ebeling machte in den *Mitt. d. Deutschen Orientges.* 58 (1917) S. 48ff. auf einen keilinschriftlichen „Hymnenkatalog“ aufmerksam, dessen Hymnentitel oder -anfänge zum Teil überraschend an Stellen des Hohen Liedes erinnern, und glaubte dementsprechend auch dieses als eine Sammlung

<sup>1</sup> Frants Buhl *Zur Vorgeschichte des Buches Hiob*. Marti-Festschrift (s. o. I 1) S. 52—61.

<sup>2</sup> Martin Thilo *Das Hohe Lied, neu übersetzt und ästhetisch sittlich beurteilt*. Marcus u. Weber, Bonn 1921. 48 S.

<sup>3</sup> Gottfried Kuhn *Erklärung des Hohen Liedes*. Deichert, Leipzig 1926. 76 S.

kultischer Lyrik aus dem Istar-Tammuzkreis verstehen zu müssen; in einer späteren Publikation jenes Textes, † *Ein Hymnenkatalog aus Assur*, (Berliner Beiträge zur Keilschriftforschung I 3, 1923) hat er dies des näheren ausgeführt. Wittekindt<sup>1</sup>, dem die letztere Veröffentlichung unbekannt geblieben zu sein scheint — er knüpft nur an die erstere an — verbindet damit jene früheren Versuche mythologischer Deutung: Sulammith ist die Istar von Jerusalem, Salomo der auch unter dem Namen Dod bekannte Baal von Betlehem. Unter Manasse, als dieser Kult offiziell anerkannt war, entstand das Hohe Lied und wurde beim Passah verwendet. Auf Drängen des Volkes, das sehr an ihm hing, fand es Aufnahme in den Kanon und wurde auf Jahwe umgedeutet. — Mit einem gewissen mythologischen Einschlag im HL ist nun ohne Zweifel zu rechnen, wie ja schon Bertholet<sup>2</sup> in 4, 8 einen Nachhall der Adonien festgestellt hat. Auch die mehrfachen Anklänge an die alexandrinische Bukolik lassen sich so am leichtesten verstehen. Das verträgt sich durchaus mit der bisherigen Auffassung, die durch die altägyptischen und modernen Parallelen genügend gesichert ist. Die Annahme, daß Bilder und Wendungen aus Göttermythen in diese erotische Lyrik eingedrungen seien, macht ja keinerlei Schwierigkeiten. Dagegen wird eine durchgängige mythologische Deutung, wie gerade W.s Arbeit aufs neue zeigt, vielfach künstlich und vermag auch nicht einmal die Aufnahme des HL in den Kanon begreiflicher zu machen; denn diese gründet sich auf das allegorische Verständnis, das selber dieser Stütze nicht erst bedurfte. Ähnliche Beziehungen bestehen übrigens zwischen den Hochzeitsliedern der nestorianischen Bauern und dem vermutlich ältere Götterhymnen widerspiegelnden Hymnus auf die „Tochter des Lichts“ in den Thomasakten c. 6 f., s. M. Lidzbarski, *Mandäische Liturgien* (1920) S. VIII f.

Dem Buch Esther widmet Gunkel<sup>3</sup> eine durch ihren Feinsinn wie durch das reiche kulturgeschichtliche Material ausgezeichnete Erklärung. Seinem Nachweis, daß es bei seiner guten Kenntnis persischen Hoflebens und speziell auch des Palastes von Susa nicht in Palästina als Reflex der Makkabäerzeit, sondern in persischer Zeit in Susa selber entstanden sein muß, kann man sich nur schwer entziehen. — Für den gegenwärtigen Stand der Danielforschung kann ich auf mein populäres Büchlein † *Das Buch Daniel* (1926) verweisen. Der Versuch von Thilo<sup>4</sup>,

<sup>1</sup> Wilh. Wittekind *Das Hohe Lied und seine Beziehung zum Istar Kult*. Lafaire, Hannover 1926. 220 S.

<sup>2</sup> Alfred Bertholet *Zur Stelle Hohes Lied 4, 8*. Baudissin-Festschrift (s. o. I 1) S. 47 ff.

<sup>3</sup> Hermann Gunkel *Esther*. (Religionsgesch. Volksbücher II 19/20.) Mohr, Tübingen 1916. 119 S. mit einem Plan.

<sup>4</sup> Martin Thilo *Die Chronologie des Danielbuches*. Schmidt, Bonn 1926. 43 S.

bei Daniel genaue geschichtliche Anschauungen und ein ganzes chronologisches System nachzuweisen, ist gescheitert, vgl. meine Besprechung ThLZ 1926 Sp. 510ff. — Zu Chronik und Esra-Nehemia s. o. IV 2.

### 5. Apokryphen und Pseudepigraphen.

Für den IV. Esra und die Baruchapokalypse ist nun die auch sprachlich vortrefflich gelungene Übersetzung von Violet<sup>1</sup> maßgebend, die, auf genauester Verarbeitung der weitverzweigten Textüberlieferung fußend, an zahlreichen Stellen über ihre Vorgänger hinauskommt und mit ihrer gründlichen Einleitung und den reichen Anmerkungen auch ein besseres Verständnis des Inhalts ermöglicht.

## V. Geographie, politische und Kulturgeschichte.

### 1. Geographie.

Für weitere Kreise entwirft H. v. Soden<sup>2</sup> ein anschauliches Bild des Hlg. Landes mit lehrreichen Seitenblicken auf seine vielbewegte Geschichte. — Im übrigen sei auf das an wertvollen geographischen und geschichtlichen Aufsätzen reiche, von G. Dalman herausgegebene † *Palästinajahrbuch* des Deutschen evgl. Instituts für Altertumswissenschaft des Hlg. Landes zu Jerusalem verwiesen.

### 2. Politische Geschichte.

a) Unter den Gesamtdarstellungen ist an erster Stelle das große Werk von Kittel<sup>3</sup> zu nennen, dessen 2. Aufl. hier Bd. XIX S. 351 ff. von Schwally in einer Weise besprochen wurde, die seiner Bedeutung entschieden nicht gerecht wird. Ist doch darin seit der 2. Aufl., die gegenüber der *Geschichte der Hebräer* von 1888/92 etwas ganz Neues darstellt, die israelitische Geschichte so in die altorientalische Umwelt hineingestellt, wie es die neuere Erschließung des Alten Orients verlangt und Althistoriker und Orientalisten zum Teil auch schon versucht hatten; und ist ihr hier auch zum erstenmal in einem umfangreichen ersten Teil, „Palästina in der Ur- und Frühzeit“, der nötige Unterbau gegeben. Ein gemäßigt konservativer Zug, der dem Buche eigen ist,

<sup>1</sup> Bruno Violet *Die Apokalypsen des Esra und Baruch in deutscher Gestalt*. Mit Textvorschlägen von Hugo Greßmann. (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte Bd. 32.) Hinrichs, Leipzig 1924. XCVI 380 S.

<sup>2</sup> Hermann Freiherr von Soden *Palästina und seine Geschichte*. 4. durchgesehene Aufl. (Aus Natur und Geisteswelt 6.) Teubner, Leipzig 1918. 115 S. mit 1 Plan u. 3 Abb.

<sup>3</sup> Rudolf Kittel *Geschichte des Volkes Israel*. 3. Aufl. 1916/1918. I. 5. u. 6. vielfach umgearbeitete Aufl. XV 480 S. 1923; II. 6. u. 7. vielfach umgearb. Aufl. XVIII 464 S. 1925. Perthes, Gotha.

macht sich im ersten Band naturgemäß stärker geltend als im zweiten. Wenn K. nicht bloß die Ereignisse der mosaischen Zeit bis weit ins einzelne hinein verfolgen zu können meint (I § 35), sondern auch in den Patriarchen geschichtliche Gestalten, die Führer wandernder Chabiru-Scharen, findet und sogar noch über ihre Religion glaubt Bescheid zu wissen (§ 26. 27), so setzt das ein Vertrauen in die Überlieferung voraus, wie es angesichts ihres gesamten Zustandes nicht jeder aufbringt. Trotzdem ist das Buch dank der sorgfältigen und in jeder neuen Auflage auf der Höhe gehaltenen Berücksichtigung aller archäologischen und literarischen Forschung, der Fülle des verarbeiteten Stoffes, sowie der Gründlichkeit und Sachlichkeit, mit der die strittigen Fragen erörtert werden, ein schlechthin unentbehrliches Hilfsmittel, zumal es auch Religion (vgl. dazu auch VI 1) und Kulturgeschichte weitgehend berücksichtigt. In seinen † *Gestalten und Gedanken in Israel* (1925) gibt K. eine für weitere Kreise bestimmte kürzere Darstellung, die sich mehr um die führenden Persönlichkeiten herum gruppiert; da sie über das Exil hinaus bis auf die Zeit der Makkabäer hinabgeführt ist, dient sie gleichzeitig als erwünschte Ergänzung zum großen Werk. In anspruchslos populärer Form erzählt derselbe<sup>1</sup> einiges aus der Kriegsgeschichte des Heiligen Landes, von der damaligen Kriegsführung usw. — In **Benzingers**<sup>2</sup> Abriß betreffen die Veränderungen gegenüber der ersten Auflage von 1904 namentlich die Vorgeschichte, die zu ihrem Vorteil umgeordnet und erweitert ist. Das Geschichtsbild ist dasjenige der Wellhausenschen Schule mit mancherlei Berichtigungen und Erweiterungen. Die Darstellung der mosaischen und der Einwanderungszeit ist erfreulich nüchtern. Da und dort spukt Wincklers Geist (Minäer- und Musrihypothese S. 21 f., Sauls Herkunft aus Jabes S. 36, Sanheribs zweiter Feldzug gegen Jerusalem S. 97 f. u. a.). Mehrfach begegnen ungenaue oder veraltete Angaben: die Hetiter sollen nach ihrer Sprache zu den Indogermanen gehören (S. 9); die Schlacht von Karkar und Jehus Tribut sind noch auf 854 und 842 statt auf 853 und 841 datiert, die Chronik Gadd ist nicht verwertet usw. — Neu hinzugekommen ist E. Sellin, † *Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes. I. Von den Anfängen bis zum Exil* (1924).

Wert und Eigenart von **A. Schlatters**<sup>3</sup> Geschichte der griechisch-römischen Zeit, die eine große Beherrschung des rabbinischen Schrift-

<sup>1</sup> Rudolf Kittel *Kriege in biblischen Landen*. Perthes, Gotha 1918. 82 S. mit 38 Abb.

<sup>2</sup> Immanuel Benzinger *Geschichte Israels bis auf die griechische Zeit*. 3. verbesserte Aufl. Samml. Göschen 231. De Gruyter, Berlin 1924. 148 S.

<sup>3</sup> Adolf Schlatter *Geschichte Israels von Alexander dem Großen bis Hadrian*. 3. neubearbeitete Ausgabe. Calwer Vereinsbuchhdlg., Stuttgart 1925. 464 S.

tums verrät, liegen in ihrer kraftvollen Geschlossenheit und der bewußten Beschränkung auf den jüdischen Standpunkt. Aber der an sich verständliche Verzicht auf eine Diskussion der Probleme und eine Auseinandersetzung mit abweichenden Meinungen ist leider vielfach — und zum eigenen Schaden — zur Ignorierung derselben geworden. In welchem Maße die Fühlung mit der übrigen Forschung verloren gegangen ist, wird vielleicht am deutlichsten darin, daß noch in dieser dritten Auflage von fremden Einflüssen einzig und allein der griechische ins Auge gefaßt ist.

b) Einzeluntersuchungen. Zur Chronologie liegen zwei eingehende Untersuchungen von **M. Thilo**<sup>1</sup> vor. Die erste müht sich, unter Absehen von allen modernen Hypothesen die masoretischen Zahlen aus sich selber heraus zu verstehen und in sinnvollen Zusammenhang zu bringen. Das Ergebnis, daß sich von 733 an die Hand eines periodisierenden Chronologen bemerkbar mache, während die vorangehenden Zahlen bis hinauf zum Aufenthalt in Ägypten altüberliefert und im wesentlichen auch historisch zuverlässig seien, wird durch mehrere schwierige Annahmen erkauft, die es mehr als zweifelhaft erscheinen lassen. Etwas naiv ist, wie S. 34f. die Kongruenz mit den Daten der Profangeschichte vordemonstriert wird. — Die zweite Untersuchung drängt den Thronwechsel Jotam-Ahas in Juda, die Ermordung Pekachjas in Israel, den ganzen syrisch-ephraimitischen Krieg, das Eingreifen der Assyrer und die Einsetzung Hoseas in das eine Jahr 733 zusammen und bestimmt die Thronbesteigung Hiskias auf 714. — Sehr viel bedeutsamer ist die jüngst erschienene † *Chronologie der Könige von Israel und Juda* (1927) von Jul. Lewy, die nach dem Vorbild der babylonischen Chronik von den Synchronismen ausgeht und dabei zu interessanten Ergebnissen kommt, vgl. meine Anzeige DLZ 1928 Nr. 3.

Wenn in den Darstellungen der palästinisch-syrischen Frühgeschichte das Volk und Reich der Amoriter eine Rolle zu spielen pflegt und man meist auch die 1. babylonische Dynastie daher stammen läßt, so sucht nun **Th. Bauer**<sup>2</sup> im Anschluß an B. Landsberger, *Zeitschr. f. Assyr.* 35 (1924) S. 236ff. diesen Anschauungen unter Vorlage des ge-

<sup>1</sup> Martin Thilo *Die Chronologie des Alten Testaments dargestellt und beurteilt unter besonderer Berücksichtigung der masoretischen Richter- und Königszahlen.* Klein, Barmen 1917. 36 S. mit 4 graphischen Tafeln. — Derselbe *In welchem Jahr geschah die sog. syrisch-ephraimitische Invasion und wann bestieg Hiskia den Thron? Beilage zur „Chronologie des AT“.* Klein, Barmen 1918. 24 S. mit 1 Tafel.

<sup>2</sup> Theo Bauer *Die Ostkanaanäer. Eine philologisch-historische Untersuchung über die Wanderschicht der sogenannten „Amoriter“ in Babylonien.* Asia Major, Leipzig 1926. 94 S.

samen einschlägigen Materials den Boden zu entziehen: Im 3. Jahrtausend existiert im Westen weder eine ethnische Einheit noch ein Reich der Amoriter, wohl aber im Osten von Babylon ein Bergland MARTU; der Name seiner Bewohner Amurrū wird bald zum Berufsnamen. Die vom Akkadischen deutlich unterschiedenen „westsemitischen“, besser „ostkanaanäisch“ genannten Namen, sind von Osten her in Babylon eingedrungen, haben aber mit jenen Amurrū nichts zu tun; sprachlich stehen sie dem ältesten Hebräisch sehr nahe. Das für die Amarnazeit bezeugte Amurrūland im Libanongebiet hat seinen Namen von dem Westmeer oder Westwind; die babylonische Bezeichnung wird von den Kanaanäern und Israeliten übernommen. — Die Untersuchung ist wegen der sorgfältigen Sammlung und Bearbeitung des Materials von hohem Werte, kann aber in ihren historischen Folgerungen keineswegs als abschließend gelten. Dafür, daß jene ostkanaanäischen Namen doch mit den östlichen Amurrū und diese wiederum mit dem westlichen Amurrū der Omina, den Amoritern des AT und dem aus den Amarnabriefen bekannten Fürstentum Amurrū im Libanon in historischem Zusammenhang stehen, machen H. Greßmann ZAW 44 (1926) S. 301 ff. und V. Christian Wiener Zeitschr. z. Kunde d. Morgenlandes 1926, S. 306 ff. gute Gründe geltend.

Wegen des Vorkommens indo-iranischer Götternamen und indischer Zahlwörter in den hetitischen Keilschrifttexten von Boghazköi und indo-iranischer Namenselemente bei manchen Stadtfürsten der Amarnazeit ist heute mit einer Komponente indoiranischer Sprache in der Bevölkerung Syriens und damit mittelbar auch in der israelitischen Kultur zu rechnen. Daß aber weder die kleinwüchsige und leichenverbrennende Bevölkerung aus den Höhlen von Geser noch die Erbauer jener Dolmen, Menhirs und Steinkreise, an denen gewisse Gegenden Palästinas so reich sind, als „Indogermanen“ angesprochen werden können, hat — ganz abgesehen davon, daß „indogermanisch“ streng genommen nur eine Verwandtschaft der Sprachen, nicht auch der Völker bezeichnet — P. Karge, † *Rephaim, Die vorgeschichtliche Kultur Palästinas und Phönikiens* (1917) S. 609 ff. schlagend erwiesen (vgl. jetzt auch V. Christian, Wiener Zeitschr. z. Kunde d. Morgenlandes 1926 S. 301. 303 f., der die Megalithkultur umgekehrt aus Westeuropa über Nordafrika nach Ägypten und Palästina gewandert sein läßt). Das gilt gegenüber J. Meinhold<sup>1</sup>, der zwar nicht im ersten, wohl aber im zweiten Fall an Indogermanen denkt und auch in der Paradieseserzählung einen indogermanischen und einen semitischen Faden unterscheiden will, und vor allem gegenüber

<sup>1</sup> Johannes Meinhold *Indogermanien in Kanaan?* Baudissin-Festschrift (s. o. I 1). S. 331—353.

**G. Beer**<sup>1</sup>, der den arischen Einfluß für die ältere Zeit bei weitem überschätzt und die gerade in Rassenfragen gebotene Vorsicht völlig vermessen läßt, für die jüngere Zeit dagegen eine nützliche Zusammenstellung gibt.

Bei der Frage, ob sich die Tradition des AT irgendwie in die durch die Denkmäler bezeugte Geschichte des 2. Jahrtausends einfügen lasse, kommen in erster Linie die Chabiru in Betracht. **Jirku**<sup>2</sup> gibt das Material und sein Ergebnis: Die Hebräer sind mit den Chabiru (SA-GAZ) der babylonischen, kanaanäischen und hetitischen, den Apuriru der ägyptischen Inschriften identisch und ursprünglich von den Israeliten ganz verschieden. Aus der Verbindung von Teilen beider Völker entstand das spätere Volk Israel. Der Weg der Chabiru aus Babylonien nach Palästina deckt sich mit dem der Abrahamleute. Wenn Abraham Gen. 14, 3 „der Hebräer“ heißt, wie in babylonischen und hetitischen Urkunden des 2. Jahrtausends einzelne Glieder des Volkes als Chabirai bezeichnet werden, so muß Gen. 14 auf eine Keilschrifturkunde aus der Zeit Abrahams zurückgehen. — Wenn nur alles so klar und sicher wäre, wie es hier den Anschein hat! Sprachlich ist die Gleichsetzung der Hebräer mit den Chabiru der Amarnabriefe nach wie vor, namentlich weil letzteren die Nisbe-Endung fehlt, nicht unbedenklich, s. B. Landsberger, Zeitschr. f. Assyrl. 35 (1924) S. 213<sup>1</sup>, während sachlich allerdings viel dafür spricht. Weiter bleibt die von J. gar nicht aufgeworfene Frage, ob überhaupt all jene Stellen ein bestimmtes Volk und alle dasselbe im Auge haben; scheint es sich doch — vgl. das Ideogramm SA-GAZ = chabbatu „Räuber“ — um ein ursprüngliches Appellativum zu handeln, das erst sekundär zum Volksnamen geworden ist und daneben natürlich in der alten appellativischen Bedeutung weiter vorkommen konnte; s. dazu J. Lewy, OLZ 1927 Sp. 738 ff. 825 ff., dessen Versuch, auch im AT für Hebräer eine appellativische Bedeutung „Nomade“ im Unterschied zum seßhaften Israeliten durchzuführen, allerdings ebenso unhaltbar ist. Daß das ilāni Chabiri hetitischer Inschriften nicht als „Gott Chabiru“ zu fassen ist, sondern als „Götter der Chabiri“ bzw. „Chabiri-Götter“, wird gegenüber J. von A. Gustavs ZAW 44 (1926) S. 25 ff. bewiesen; die Entgegnung von J. ebd. S. 277 ff. verfängt am entscheidenden Punkte nicht. Die Bedeutung von Gen. 14, 3 („Abraham der Hebräer“) wird von J. maßlos überschätzt. Sie ist nicht zu trennen von den sonstigen Fällen, wo im AT (Gen. 25, 20. 28, 5. 31, 20. 24, I. Sam. 26, 6, II. Sam. 11, 3, II. Kön. 5, 20) oder in den Elephantine-Papyri ein einzelner, meist in

<sup>1</sup> Georg Beer *Die Bedeutung des Ariertums für die israelitisch-jüdische Kultur*. Ehrig, Heidelberg 1922. 36 S.

<sup>2</sup> Anton Jirku *Die Wanderungen der Hebräer im 3. u. 2. Jahrtausend v. Chr.* (Der Alte Orient XXIV 2.) Hinrichs, Leipzig 1924. 32 S.

fremder oder gemischter Umgebung, nach seiner Volkszugehörigkeit bezeichnet wird. Und wie konnte in jenem Zusammenhang Abraham, der doch von den Kanaanäern unterschieden werden mußte, anders bezeichnet werden, wo es ein Volk Israel noch gar nicht gab? Mit dem Beweis für das hohe Alter von Gen. 14 ist es also nichts. Ebensowenig läßt sich der Übergang vom Kriegsmann von Gen. 14 zum frommen Glaubenshelden mit der Wandlung des David der Samuelisbücher in den David der Chronik in Parallele setzen (S. 30), denn der Abraham der ältesten Sagen (Gen. 12, 10—20. 16. 18) ist, wie eine methodische Sagenanalyse zeigt, noch gar kein Glaubensheld, sondern eine mehr profane Gestalt. In einer zweiten populären Broschüre behandelt Jirku<sup>1</sup> auch die übrigen Probleme der Anfänge Israels unter dem Gesichtspunkte, daß die Überlieferung zwar in manchem sagenhaft sei, aber in den Hauptzügen durch die Erschließung des Alten Orients durchaus bestätigt werde. Das ist in dieser Form doch nur zum kleinen Teile richtig. Gewiß sind die Vatersagen keine Reflexe der Königszeit, und hinter den Vätern selber stecken weder Götter noch Stämme. Aber von da ist noch ein weiter Schritt bis zur Geschichtlichkeit der Gestalten und des von ihnen Erzählten. Und gerade hier macht sich J. die Sache ziemlich leicht. Wenn die Choriter inschriftlich bezeugt sind (S. 14f.), so besagt das für die Enakiter und Rephaiter ebensowenig wie die „Rephaiterebene“, deren Name genau wie die sonstigen Riesensagen des AT durch die megalithischen Steindenkmäler hervorgerufen sind (s. Karge, *Rephaim* S. 633ff.). Inwiefern die Parallelen des Hammurabigesetzes die mosaische Abfassung des Bundesbuches beweisen können (S. 70f.), ist mir unverständlich. Wenn J. das ägyptische Kolorit der Josephs- und Exodusgeschichten hervorhebt (S. 47f.), so hat kürzlich W. Spiegelberg, *Die Glaubwürdigkeit von Herodots Bericht über Ägypten im Lichte der ägyptischen Denkmäler* (1926) S. 37f. umgekehrt betont, wie farblos und unbestimmt diese im Vergleich zu den auf wirklicher Autopsie beruhenden Schilderungen Herodots seien. Manche Angaben des Büchleins sind direkt unrichtig. Daß in der jüngeren Steinzeit Palästina von einer Bevölkerung bewohnt war, die in Höhlen lebte und ihre Toten verbrannte (S. 13f.), ist eine unstatthafte Verallgemeinerung der Funde von Geser. Hetiter (S. 32f.) sind für Palästina nicht nachgewiesen, wohl aber Subaräer (Mitani), und diese stecken auch hinter den „Hetitern“ des AT, s. A. Gustavs, *Zeitschr. d. Deutschen Palästina-Vereins* 50 (1927) S. 13ff. Ebensowenig trifft es zu, daß Wincklers vier semitische Wanderungen allgemein anerkannt sind (S. 17), oder daß

<sup>1</sup> Anton Jirku *Die Hauptprobleme der Anfangsgeschichte Israels*. (Beitr. z. Förderg. christl. Theol. Bd. XXII 3). Bertelsmann, Gütersloh 1918. 86 S.

heute kaum mehr jemand an der Abfassung des Dekalogs durch Mose zweifle (S. 67) usw.

Wiener<sup>1</sup> behandelt in drei selbständigen Aufsätzen zur israelitischen Literatur und Geschichte „Faktoren der frühen Geschichte Israels“ (zentrifugale Tendenz, Separatismus, Persönlichkeiten, religiöse Eigenart), das „Gesetz des Wechsels“ (Fälle, wo ein früheres Gesetz durch ein späteres ergänzt, verschärft, beschränkt oder aufgehoben wird) und die kollektive, erbliche und individuelle Verantwortlichkeit. Es sind meist richtige, wenn auch nicht immer neue Beobachtungen, die aber gleich apologetisch ausgeschlachtet und damit um ihre eigentliche Bedeutung gebracht werden. — J. S. Griffith<sup>2</sup> folgt der Methode Wieners, durch Umstellungen und Textänderungen die Einheit und völlige Glaubwürdigkeit der Überlieferung zu retten. Diesmal freilich ist sein Ergebnis eines, das vielfach auch von etwas kritischen Leuten vertreten wird: Einwanderung unter den semitenfreundlichen Hyksos, Bedrückung unter Ramses II., Auszug unter Merneptah — genau wie Wiener selber in *Bibliotheca Sacra* 1916 S. 454ff.; beide meinen sogar, den Auszug bis aufs Jahr (1233/32 oder 1223/22 je nach dem Ansatz für Merneptah) bestimmen zu können! In Wirklichkeit ist auch dies nicht mehr als eine Möglichkeit. Selbst wenn wir einen ägyptischen Aufenthalt von „Israeliten“, d. h. einem nicht näher bestimmbar Bruchteil des erst in Kanaan in Erscheinung tretenden Volkes Israel, annehmen, so hat sich dieser in so kleinem Rahmen abgespielt, daß es gänzlich unnötig ist, für Einwanderung und Auszug eine besonders günstige politische Situation zu suchen. Das Zeugnis der „Israel-stele“ ist bekanntlich vieldeutig und alles, was sonst angeführt wird, ohne Beweiskraft.

An Sellins<sup>3</sup> geographischer, quellenkritischer und historischer Untersuchung über die Probleme der Einwanderung<sup>3</sup> ist jedenfalls das geographische Ergebnis sicher, daß eine Reihe atl. Stellen ein Gilgal bei Sichem (in der Gegend des Jakobsbrunnens) voraussetzen, das die Überlieferung teils irrtümlich, teils mit Absicht mit der gleichnamigen Örtlichkeit bei Jericho zusammenwarf. Nicht in allem überzeugend ist die Herausschälung des ältesten elohistischen Berichts, nach dem die Israeliten nicht bei Jericho, sondern bei Adam den Jordan überschreiten, durch ein Bündnis sich in Sichem festsetzen und von da aus das übrige Land in Besitz nehmen; die Jericho-Ai-Episode sei erst von E<sup>2</sup> einge-

<sup>1</sup> Harold M. Wiener *Early Hebrew History and other Studies*. Scott, London 1924. 117 S.

<sup>2</sup> J. S. Griffith *The Exodus in the Light of Archaeology*. Scott, London 1923. 79 S.

<sup>3</sup> Ernst Sellin *Gilgal. Ein Beitrag zur Geschichte der Einwanderung Israels in Palästina*. Deichert, Leipzig 1917. VII 106 S.

flochten. Wenn S. jenen Bericht dann als völlig geschichtlich nimmt, so sollte davor schon die Art, wie er ganz Israel als Einheit behandelt, warnen. Unglücklich ist auch der Versuch, diesen Gang der Einwanderung in der Vatersage bestätigt zu finden (S. 70 ff. 85 ff.). Den Inhalt des III. Kapitels, daß auch Juda erst von Sichem aus an die Eroberung seiner Sitze gegangen sei, hat S. seitdem in seinem † *Mose* (1922) S. 148<sup>1</sup> zurückgezogen. Eine Fortsetzung dieser Untersuchung bildet eine weitere Schrift † *Wie wurde Sichem eine israelitische Stadt?* (1922).

Eine gute Zusammenfassung der neueren Forschung über die Philister gibt Stähelin<sup>1</sup>, der sich nur entgehen ließ, was H. Jacobsohn, Berliner Phil. Wochenschr. 1914 Sp. 983, *Arier und Ugrofinnen* (1922) S. 236<sup>2</sup> für ihre Herkunft aus Illyrien beigebracht hat. Noch neuer ist jetzt die Darstellung von H. R. Hall in der † *Cambridge Ancient History* II (1924) S. 275 ff. — Hjelt<sup>3</sup> führt aus, wie die atl. Angaben über Nechos syrischen Feldzug durch die neuerdings gefundene „Chronik Gadd“ in ein neues Licht gerückt werden und wie Josephus sich in diesem Punkt am besten unterrichtet zeigt. Dieselben Fragen behandelt in größerem Zusammenhang Jul. Lewy, † *Forschungen zur alten Geschichte Vorderasiens* (Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft XXIX 2, 1925). — Eine interessante Geschichte der Samaritaner entwirft M. Gaster<sup>4</sup> nach den samaritanischen Quellen, die nach seiner Überzeugung die biblische Überlieferung vielfach zu ergänzen und zu berichtigen berufen sind. Aber ihr Wert wird dadurch aufs schwerste beeinträchtigt, daß G. der biblischen wie der samaritanischen Tradition viel zu kritiklos gegenübersteht, u. a. auch an der Echtheit seines „samaritanischen Josua“ (vgl. darüber den Theol. Jahresbericht 1908 S. 41 f. 86) festhält. — Die erste Zeit nach dem Exil behandelt von konservativ katholischem Standpunkt aus Joh. Gabriel.<sup>4</sup> — Unsere Kenntnis der Makkabäerzeit bereichert eine scharfsinnige Arbeit von W. Kolbe<sup>5</sup> hinsichtlich der Chronologie (Beginn der Seleukidenära Frühling 311; die Daten für die

<sup>1</sup> Felix Stähelin *Die Philister*. Helbing u. Lichtenhahn, Basel 1918. 40 S.

<sup>2</sup> Arthur Hjelt *Die Chronik Nabopolussars und der syrische Feldzug Nechos*. Marti-Festschrift (s. o. I 1). S. 142—147.

<sup>3</sup> Moses Gaster *The Samaritans. Their History, Doctrines and Literature*. With 6 Appendices and 19 Illustrations. (The Schweich Lectures XVI 1923.) Milford, London 1925. VII 208 S.

<sup>4</sup> Joh. Gabriel *Zorobabel. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in der ersten Zeit nach dem Exil*. (Theol. Stud. d. österr. Leo-Gesellschaft, her. v. Joh. Döllner u. Th. Innitzer. XXVII.) Mayer & Co., Wien 1927. 152 S.

<sup>5</sup> Walter Kolbe *Beiträge zur syrischen und jüdischen Geschichte. Kritische Untersuchungen zur Seleukidenliste und zu den beiden ersten Makkabäerbüchern*. (BWAT II 10.) Kohlhammer, Stuttgart 1926. 174 S.

Aufhebung des jüdischen Kultes, die Wiederweihe des Tempels und den Tod Antiochus Epiphanes verschieben sich von 168, 165 und 164 auf 167, 164 und 163) und der Kritik der beiden Makkabäerbücher, wo K. mit sehr beachtenswerten Gründen gegenüber Ed. Meyer die Unechtheit der Urkunden in II. Mak. 11 vertritt und im Gegensatz zur herrschenden Meinung Jason von Kyrene auch in I. Mak. benützt sein läßt. Das Schlußkapitel faßt die Ergebnisse zu einer großzügigen Skizze des Verlaufs der jüdischen Erhebung zusammen. Bedenken habe ich nur gegen die Verwendung der Daten des Danielbuches, wo K., wenn er ähnlich wie Ed. Meyer die letzte Jahrwoche von 9,24—27 als geschichtlich in die Rechnung einstellt, die Art jüdischer Apokalyptik, unmittelbar aus dem vaticinium ex eventu in reine Weissagung überzugehen, verkennt. Zu den zum Teil abweichenden chronologischen Ansätzen von Ulr. Kahrstedt, † *Syrische Territorien in hellenistischer Zeit* (Abh. d. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen, N. F. XIX 2, 1926) s. K.s Entgegnung im *Hermes* 62 (1927) S. 225 ff.

### 3. Kulturgeschichte.

Zur Archäologie liegen zwei Bücher vor. **Benzingers**<sup>1</sup> Grundriß ist durch Einarbeitung neuerer Funde und Arbeiten und starke Vermehrung der Bilder (431 gegen 253) um ein beträchtliches gewachsen. Der panbablyonistische Standpunkt, zu dem die zweite Auflage überging, ist — gelegentlich etwas gemildert — beibehalten. Was dem Buch bei all seiner Reichhaltigkeit doch fehlt, ist eine gewisse Einheitlichkeit. H. Winckler und Wellhausen stehen, nicht immer ausgeglichen, dahinter und die neue Forschung kommt darüber des öfteren zu kurz. Zu § 71 (Opfer) sind Dussaud und Gray (s. u. VI d) nicht berücksichtigt; § 37 (Kalenderwesen) wäre besser an Nilsson, *Primitive Time-Reckoning* (1920) als an Winckler orientiert usw. Ungenauigkeit und Unvollständigkeit in den Angaben rügt an vielen Beispielen auch L. Köhler, *Theol. Lit.-ztg.* 1927, Nr. 25/26. — Für weitere Kreise bestimmt, ohne scharfe Herausstellung der Probleme und kritischen Fragen, aber schön lesbar und mit gut gewählten Bildern ausgestattet ist das Buch von **Volz**.<sup>2</sup> Die neue Auflage gibt den Text der ersten und dazu 10 Seiten Berichtigungen und Nachträge. — Die Mängel der bisherigen Behandlungsweise, die, durch das veraltete Schema der „Archäologie“ gebunden, kein Gesamtbild der israelitischen Kultur zu geben vermag, und dem gegenüber die Aufgaben einer wirklichen Kulturgeschichte zeigt der

<sup>1</sup> Imm. Benzinger. *Hebräische Archäologie*. 3. neu bearbeitete Aufl. (Angelos Lehrbücher Bd. I.) Pfeiffer, Leipzig 1927. XXIV 437 S. mit 431 Abb.

<sup>2</sup> Paul Volz *Die biblischen Altertümer*. Calwer Vereinsbuchhandlung, Stuttgart 1925. VIII 566 S. mit 97 Textabb. u. 32 Tafeln.

programmatische Aufsatz von L. Köhler, Prot. Monatshefte 1917, S. 135ff. A. Bertholet's † *Israelitische Kulturgeschichte* (1919) steht trotz des neuen Titels der älteren Art näher. — Von kulturgeschichtlichen Monographien liegen zwei gute vor. Merz<sup>1</sup> zeigt auf weitem ethnologischen Hintergrunde, wie die Blutrache aus psychologischen, wirtschaftlichen und religiösen Motiven erwächst, wie der Jahwismus auf sie einwirkt und wie die Ausbildung und Verfeinerung des Rechtslebens sie allmählich zurückdrängt. Beer<sup>2</sup> zeichnet die soziale und religiöse Stellung der Frau. Das glänzende Buch des Dänen Joh. Pedersen, † *Israel, its Life and Culture* (1926), die weitaus beste Darstellung der hebräischen Psychologie, die eine ganz neue Betrachtung des Geisteslebens wie der Grundlagen der Kultur der Hebräer erschließt, soll wenigstens erwähnt werden. — Eine sehr gute, übersichtlich nach Perioden geordnete und durch lehrreiche Abbildungen ergänzte Darstellung der Ausgrabungen und ihres kulturgeschichtlichen Ertrages gibt P. Thomsen.<sup>3</sup> — In seinem dreibändigen Werk † *Folklore in the Old Testament* (1919) hat Sir J. G. Frazer zu einer Anzahl Erzählungen und Gesetzesstellen des AT ein ungeheures ethnologisches Material aufgehäuft, wie es nur dem Verfasser des *Golden Bough* zur Verfügung steht. So lehrreich seine Ausführungen an sich sind, die sich oft zu eigentlichen Monographien, z. B. über Levirat, Jüngstenrecht, Gottesurteile, Tierprozesse usw. auswachsen, so entspricht der wirkliche Ertrag für das AT nicht entfernt dem Umfang des Werkes. Während es ihm in manchen Fällen gelingt, zur Aufhellung schwer verständlicher Stellen Wesentliches beizubringen, läßt er sich mindestens ebenso oft zufolge ungenügender Vertrautheit mit den atl. Stoffen und ihren Schwierigkeiten durch irgendwelche Analogien aus seinem Vorrat verführen, eine Geschichte am verkehrten Ende anzupacken. So muß man der Entgegnung von Blau<sup>4</sup> meistens zustimmen, so wenig sie Verständnis für die Probleme selber hat oder der Leistung Frazers gerecht wird. — W. v. Hauff<sup>5</sup> betrachtet die Entwicklung Israels zum Judentum unter dem sexualpsychologischen

<sup>1</sup> Erwin Merz *Die Blutrache bei den Israeliten.* (BWAT I 20.) Hinrichs, Leipzig 1916. 137 S.

<sup>2</sup> Georg Beer *Die soziale und religiöse Stellung der Frau im israelitischen Altertum.* Mohr, Tübingen 1919. 47 S.

<sup>3</sup> Peter Thomsen *Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausenden. Nach den neuesten Ausgrabungen und Forschungen dargestellt.* (Aus Natur und Geisteswelt 260.) 2. neubearbeitete Auflage. Teubner, Leipzig 1917. 121 S. mit 37 Abb.

<sup>4</sup> Armin Blau *Die Bibel als Quelle für Folkloristik.* Verlag Hazoref, Hamburg 1926. 52 S.

<sup>5</sup> Walter von Hauff *Sexualpsychologisches im AT.* (Arbeiten aus dem sexualpsychologischen Seminar von W. Liepmann I 1.) Marcus u. Weber, Bonn 1924. 60 S.

Gesichtspunkt: die frühere natürliche Auffassung des Geschlechtslebens schwindet nach dem Exil unter dem Einfluß des parsischen Dualismus und der Herrschaft des Gesetzes und macht zum Teil ängstlicher Scheu und asketischen Neigungen Platz. So interessant das Thema ist, so gibt der Verfasser doch nicht viel mehr als eine Zusammenstellung des Stoffes, die zudem noch durch manche Fehler und schiefe Urteile entstellt ist: die Bestimmung Dt. 25, 11 soll auf Phalluskult (S. 19 f.), die Namensgebung durch die Mutter gar auf Polyandrie (S. 24) hinweisen usw. Zu einem tieferen Eindringen reichen trotz redlichen Bemühens seine Kenntnisse nicht aus.

Das beste Quellenwerk für die politischen, literarischen und religiösen Beziehungen des AT zu seiner altorientalischen Umwelt besitzen wir in der neuen Auflage von **Greßmanns** *Altorientalischen Texten und Bildern*.<sup>1</sup> Beide Bände sind beinahe auf den doppelten Umfang angewachsen, indem Texte und Bilder nicht bloß aus dem älteren Bestande stark vermehrt wurden, sondern auch eine Reihe aus neuen und neuesten Funden, sonst oft schwer zugänglich, Aufnahme fanden. Bei den Texten sind hetitische und südarabische hinzugekommen, bei den Bildern solche aus dem Sinaigebiet und der Ägäis, so daß jetzt wirklich so gut wie der ganze Umkreis des Alten Orients berücksichtigt ist. Mehr als in der ersten Auflage ist nun auch darauf Bedacht genommen, die fremden Kulturen nicht bloß in ihren Beziehungen zum AT zu zeigen, sondern wenigstens von der ägyptischen und babylonisch-assyrischen ein einigermaßen allseitiges Bild zu geben. Möglichst objektive Haltung der Erklärungen ist auch jetzt wieder gewahrt. Das prächtige Werk wird sich schnell als schlechthin unentbehrliches und bis auf geringe Kleinigkeiten durchaus zuverlässiges Hilfsmittel erweisen, das seine Rivalen, A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*<sup>3</sup> (1916) und A. Jirku, *Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament* (1923) an Reichhaltigkeit wie an Zuverlässigkeit weit übertrifft. — Eine aktuelle Einzelfrage, wie es mit der Selbständigkeit des israelitischen Gesetzes jetzt stehe, wo zum oft verglichenen Hammurabikodex altassyrische und hetitische Gesetze hinzugekommen sind, wird eingehend und ergebnisreich von **A. F. Puukko**<sup>2</sup> behandelt; vgl. auch Pedersen, *Israel* S. 392 ff. 547 ff.

<sup>1</sup> Hugo Greßmann *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament*. I. *Altorientalische Texte zum AT*. In Verbindung mit Erich Ebeling, Hermann Ranke und Nikolaus Rhodokanakis herausgegeben. 2., völlig neugestaltete u. stark vermehrte Aufl. X 478 S. II. *Altorientalische Bilder zum AT gesammelt und beschrieben*. 2., völlig neugestaltete u. stark verm. Aufl. XI 224 S. CCLIX Tafeln mit 677 Abb. u. 1 Karte. De Gruyter, Berlin u. Leipzig 1926/27.

<sup>2</sup> A. F. Puukko *Die altassyrischen und hethitischen Gesetze und das AT*. *Studia Orientalia* I (s. o. I 1). S. 125—166.

## VI. Religionsgeschichte.

### 1. Gesamtdarstellungen.

In einer Sammlung studentischer Lehrbücher hat uns **G. Hölscher**<sup>1</sup> eine Geschichte der israelitisch-jüdischen Religion geschenkt, die freilich gerade wegen ihres hohen wissenschaftlichen Eigenwertes dort nicht ganz an ihrem Platze ist. In souveräner Beherrschung des weiten Gebietes und auf Grund durchgehender eigener Quellenforschung zeichnet er in geschlossener Auffassung und übersichtlicher Gliederung in sechs Perioden die ganze Entwicklung aus den primitivsten Anfängen prä-historischer Zeit bis zum voll ausgebildeten Judentum des 2. Jahrhunderts n. Chr. Konsequenter als je zuvor wird hier die Religion Israels in die allgemeine völkerpsychologische Entwicklung und die vorderasiatische Umwelt hineingestellt, z. B. in § 16 die israelitischen Sagenhelden, Jahwe selber und die eschatologische Erwartung in den Zusammenhang der ethnologischen Heilbringerlegende. Ebenso werden die primitiven Züge, Dämonie, Magie usw. nicht bloß für Vorzeit und Anfänge, sondern auch weiterhin stark betont. Für den letzten Abschnitt ist die Berücksichtigung der älteren Mischna hervorzuheben. Ein gewisses Mißverhältnis liegt in dem breiten Unterbau der vorge-schichtlichen Entwicklung und dem verhältnismäßig knappen Raum, der dem historischen Israel gegönnt ist. Ebenso kommt die innere Entwicklung, die Geschichte der Frömmigkeit, zu kurz. Und wenn sich H. in I. vorzugsweise und allzu eng an Wundt anschließt, so ist im folgenden das Entwicklungsbild durch seine eigenen quellenkritischen Voraussetzungen — Unechtheit der vorexilischen Heilsweissagungen; seine Auffassung von Deuteronomium (s. o. IV 1), Ezechiel (s. o. IV 3) und Esra-Nehemia (s. o. IV 2) — bestimmt, die die Mehrzahl der heutigen Alttestamentler, darunter auch der Ref., nicht zu teilen vermag. — Ein interessantes, wenn auch kürzeres Gegenstück dazu ist **Kittels**<sup>2</sup> Buch, die Zusammenfassung dessen, was er in seiner *Geschichte* (s. o. V 1) zerstreut und mit näherer Begründung über die Entwicklung der israelitischen Religion ausgeführt hat. Wie Hölscher geht auch er von Kanaan und seiner Kultur aus, legt dann aber großes Gewicht auf die hier vorhandene Oberschicht, die, von primitiver Lebensform und Denkart schon weit entfernt, in den Baalen nicht bloß die Naturkräfte und persönlich gedachten Naturvorgänge, sondern die dahinter stehenden Mächte verehrte, einem monarchischen Polytheismus huldigte und vielleicht schon

<sup>1</sup> Gustav Hölscher *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion*. Töpelmann, Gießen 1922. XVI u. 267 S. (Sammlung Töpelmann I 7.)

<sup>2</sup> Rud. Kittel *Die Religion des Volkes Israel*. Quelle & Meyer, Leipzig 1921 210 S.

zu einer spekulativen Vergeistigung fortgeschritten war, die hart an die Grenze des Monotheismus führte. Und der Religion dieser kanaänischen Oberschicht stand wiederum der Elglaube nahe, den die „Vorisraeliten“ mitbrachten. So ist der ganze Unterbau bei K. ein höherer, und entsprechend dann auch die Fortsetzung — eine interessante und nicht ganz unberechtigte, aber doch in manchem recht unsichere Korrektur am üblichen Bild. Vom Wesen und der Bedeutung jener religiösen Oberschicht läßt sich kein klares Bild gewinnen. Der Elglaube der „Vorisraeliten“ ist eine unsichere Größe, und die Anschauungen der Heiligtumssagen, die uns ja nur in der Übertragung auf Jahwe vorliegen, dürfen nicht ohne weiteres auf die frühere Zeit übertragen werden. Und wenn K. die Beduinentheorie, die immerhin etliche aus dem Nomadentum stammende Vokabeln für sich geltend machen kann, und die Keniterhypothese schroff ablehnt, so sind diese doch mindestens so gut begründet, wie manches von dem, was er vorträgt. Wenn wir z. B. lesen, Samuel habe den Nebiismus der Jahwereligion zugeführt (S. 101f.), so dürfte es K. doch schwer fallen, das irgendwie zu belegen; und dergleichen gibt es noch mehr in der Darstellung der älteren Zeit. Die späteren Partien geben zu Ausstellungen viel weniger Anlaß und lassen auch die großen Linien gut hervortreten. — Der Abriß von **Giesebrecht** hat in der Bearbeitung **Bertholet's**<sup>1</sup> viel gewonnen, indem die ersten Kapitel, die seinerzeit unter dem Einfluß des Babel-Bibel-Streites unverhältnismäßig breit geworden, gekürzt und mehrfach neuere Auffassungen wenigstens angedeutet wurden. — Ebenso ist **Löhrs**<sup>2</sup> knappe Darstellung im Sinn einer starken Berücksichtigung der Umwelt und einer gewissen Abkehr vom Wellhausenschen Geschichtsbild modernisiert. Ein Abschnitt über Patriarchenreligion ist neu; der Dekalog, vorher der Zeit Josias zugewiesen, stammt jetzt von Mose usw. Im Ganzen hat das Büchlein entschieden gewonnen, zumal L.s. Stellungswechsel in der Pentateuchfrage (s. o. IV 1) sich noch nicht stark bemerkbar macht. — Die Charakteristik, die Schwally hier in Bd. XIX S. 365f. von der ersten Auflage von **Königs** Religionsgeschichte<sup>3</sup> gegeben, besteht auch für die zweite (1915) und die stark erweiterte dritte zu Recht. Sie gibt keine geschlossene und eindrucksvolle Darstellung, weder von der Gesamtentwicklung, noch von einzelnen Perio-

<sup>1</sup> Friedr. Giesebrecht *Die Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte*. 3. Aufl. bes. v. A. Bertholet. (Aus Natur u. Geisteswelt 52. Teubner, Leipzig 1919. 128 S.

<sup>2</sup> Max Löhr *Alttestamentliche Religionsgeschichte*. 2. neubearbeitete Aufl. (Sammlg. Göschen 292.) De Gruyter, Berlin 1919. 146 S.

<sup>3</sup> Eduard König *Geschichte der alttestamentlichen Religion kritisch dargestellt*. 3. u. 4. vollständig neubearbeitete Aufl. Bertelsmann, Gütersloh 1924. VIII u. 668 S.

den oder Gestalten, und fordert in ihrer Auffassung vielfach starken Widerspruch heraus; aber die eigenartige diskutierende Methode, in der er sich ebenso weitläufig wie geduldig mit seinen Gegnern von rechts und links auseinandersetzt, macht sie zu einem nützlichen Nachschlagebuch. — Boussets glänzende Darstellung der Religion des späthellenistischen Judentums, die zum erstenmal mit dem Blick des Historikers die entscheidenden Strömungen, die Zusammenhänge mit den vorangehenden Stufen der israelitisch-jüdischen Religion und ihre teils in der eigenen Geschichte, teils in den Einwirkungen der Umwelt beruhende Eigenart aufzeigte, hat **Greßmann**<sup>1</sup> im wesentlichen unverändert belassen und sich damit begnügt, neuere Ergebnisse, Probleme und Literatur einzuarbeiten. Das ist meist in der wünschenswerten Vollständigkeit geschehen. Vermissen wird namentlich eine stärkere Heranziehung der rabbinischen Literatur — s. G. Kittel, † *Die Probleme des palästinensischen Spätjudentums und das Urchristentum* (1926) — die allerdings ein tieferes Eingreifen nötig gemacht hätte. — In welchem Maße die israelitische Religion dank ihrer Vielgestaltigkeit auch die allgemeine Religionsgeschichte zu bereichern imstande ist, zeigt an gut gewählten Beispielen ein Vortrag **Bertholet's**<sup>2</sup>, der durch seine lichtvolle Herausstellung der wichtigsten Elemente der israelitischen Religion ebenso sehr dem AT selber zugute kommt.

## 2. Einzelnes.

### a) Einzelnes aus der Geschichte der Religion.

Aus **Greßmann's**<sup>3</sup> Untersuchung der in den Amarnabriefen und den gleichzeitigen ägyptischen Inschriften für Kanaan vorausgesetzten Götter sei erwähnt, daß Baal = dies auch die Lesung für AN. IM — als der wichtigste Gott erscheint, und zwar einerseits als Kriegsgott, andererseits als „Baal im Himmel“, als Donnergott, d. h. Herr des Gewitters und der Vegetation, vereinzelt auch als Sonnengott. — **Derselbe**<sup>4</sup> behandelt den heiligen Hahn im Kult der Göttermutter und verbindet damit die heutige Verwendung eines Hahnes bei den in Zeiten von Regenmangel abgehaltenen Prozessionen. — Nach R. Dussaud, *Les Origines canané-*

<sup>1</sup> Wilhelm Bousset *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*. In 3. verbesserter Aufl. her. v. Hugo Greßmann. Mohr, Tübingen 1926. XII u. 576 S.

<sup>2</sup> Alfred Bertholet *Der Beitrag des AT zur allgemeinen Religionsgeschichte*. (Sammlung gemeinverständl. Vorträge u. Schriften 106.) Mohr, Tübingen 1923. 24 S.

<sup>3</sup> Hugo Greßmann *Hadad und Baal nach den Amarnabriefen und nach ägyptischen Texten*. Baudissin-Festschrift (s. o. I 1). S. 191—216.

<sup>4</sup> Hugo Greßmann *Der heilige Hahn zu Hierapolis in Syrien*. Marti-Festschrift (s. o. I 1). S. 88—95.

*cmes du sacrifice israélite* (1921) S. 231ff. wäre der aus den Keilschriften und den Elephantinepapyri bekannte Gott Betel in Gen. 31, 13. 35, 7 und noch mehrfach im AT erwähnt, an anderen Stellen nachträglich beseitigt und wieder zu ergänzen; er schließt daran weitgehende religionsgeschichtliche Folgerungen. Ähnlich A. Jirku ZAW 39 (1921) S. 158f. u. a. Ihm treten **W. Baudissin**<sup>1</sup> und R. Kittel, Journ. of Bibl. Lit. 44 (1925) S. 123ff. in eingehender Beweisführung entgegen; gegen Greßmann, der sich für Gen. 31, 13 Dussauds These angeeignet hatte ZAW 43 (1925) S. 281f., antwortet Kittel ebd. 44 S. 170ff. Das Ergebnis dieses Streites möchte ich dahin zusammenfassen, daß der Gott Betel innerhalb des AT höchstens — aber auch da nicht zwingend — für Jer. 48, 13 anzunehmen ist, für die andern Stellen dagegen nicht in Frage kommt. Auch nicht für Gen. 31, 13, wo schon der folgende Relativsatz „woselbst usw.“ jene Annahme verbietet und sie aus LXX nicht zu stützen ist. Auch darin, daß der Artikel in *hā'el bēṭel* sie nicht erweisen kann und die angeblichen Parallelen im AT anders zu verstehen sind, muß ich B. und Kittel gegenüber Greßmann Recht geben. — **Wiener**<sup>2</sup> versucht für Mose den Monotheismus zu retten, vor allem mit Hilfe des Amenophis IV. Die Beweisführung sei damit charakterisiert, daß nach W. der hebräische Text vor Ex. 3 ursprünglich nirgends den Jahwenamen gehabt habe (S. 17), und daß er mit der Gleichsetzung des — bekanntlich rein konventionell vokalisiert — Aton mit kanaanischem Adon liebäugelt (S. 11). — **Ed. König**<sup>3</sup> bekämpft den in neuerer Zeit beliebten Begriff „Volksreligion“ im Gegensatz zu einer höheren Religion der führenden Männer als quellenwidrig und will ihn nur für solche Anschauungen und Handlungen gelten lassen, gegen die das gesamte normative Schrifttum protestiere. Gewiß sind solche Bezeichnungen erst von uns eingeführt und darum in ihrer Sinnggebung konventionell. Aber sachlich ist die damit ausgedrückte Unterscheidung verschiedener, wenn auch nicht scharf gegeneinander abzugrenzender Strömungen jedenfalls berechtigt und der Wirklichkeit angemessener als die von ihm bevorzugte, aber viel zu theoretische Scheidung von legitimer und illegitimer Religion.

<sup>1</sup> Wolf Wilhelm Graf Baudissin *El Bet-el* (*Gen. 31, 13. 35, 7*). Marti-Festschrift (s. o. I 1). S. 1—11.

<sup>2</sup> Harold M. Wiener *The Religion of Moses*. (Reprinted from *Bibliotheca Sacra*. July 1919, pp. 323—358.) *Bibliotheca Sacra* Company, Oberlin Ohio 1919. 36 S.

<sup>3</sup> Ed. König *Die sogenannte Volksreligion Israels, eine fragwürdigste Größe der alttestamentl. Theologie*. (Beitr. z. Förderg. christl. Theol. XXVI 1.) Bertelsmann, Gütersloh 1921. 51 S.

## b) Prophetismus.

Von Gesamtdarstellungen seien H. Gunkel, † *Die Propheten* (1917) und B. Duhm, † *Israels Propheten* (1916, 2. Aufl. 1922) wenigstens erwähnt. — Eine für weitere Kreise bestimmte, aber wissenschaftlich wohlfundierte Darstellung des Prophetismus verdanken wir L. Dürr.<sup>1</sup> Er zeichnet erst die Stellung der Prophetie in der israelitischen und der allgemeinen Religionsgeschichte und entwirft dann sehr lebendige und eindrucksvolle Bilder der einzelnen Persönlichkeiten. Das Buch dürfte für katholische Leser die Bedeutung gewinnen, die bei uns früher Cornills *Prophetismus* hatte, nur daß D. wesentlich mehr bietet und ganz in den modernen Problemen drin steht, wobei er etwa Sellin am nächsten kommt. Sehr gut sind die Gedanken der Propheten herausgearbeitet, wertvoll auch die Ausführungen über prophetischen Stil. Zu vermissen ist höchstens die Vorgeschichte der allein behandelten Schriftprophetie. — Kein Zufall ist es, daß von verschiedenen Seiten die Probleme des Prophetismus gerade an der Gestalt Jeremias entwickelt werden. Das tut, außer J. Skinner, † *Prophecy and Religion. Studies in the Life of Jeremiah* (1922, 2. Aufl. 1926), von liberal jüdischem Standpunkt aus E. Auerbach<sup>2</sup> in einem anregenden und gedankenreichen Buche, wenn auch der Inhalt nicht immer ganz so neu ist wie A. selber meint, und die Polemik gegen die protestantische Forschung mindestens zu einem Teil der Berechtigung entbehrt. Als besonders interessant seien etwa die Ausführungen über wahre und falsche Propheten (S. 17 ff.), über den Propheten als Dichter (S. 34 ff.), das Zustandekommen eines Gotteswortes (S. 29 ff.) genannt. Der Hauptfehler ist, daß die Propheten viel zu rational ethisch gefaßt sind: der Prophet ist das sittliche Genie, der prophetische Zwang der kategorische Imperativ (S. 27), alle Weissagung ist bedingt, darum der Mensch selber Leiter seines Schicksals und Gott nur der Vollstrecker des menschlichen Willens (S. 65 ff.) (!). Entsprechend wird auch alles Ekstatische und Visionäre bestritten (S. 40 ff.). — Kongenialer ist eine feinsinnige Studie von Hertzberg<sup>3</sup>, die im Vergleich von Jeremias Stellung zu Gott mit derjenigen seiner Vorgänger die Entstehung des religiösen Individualismus aufzeigt. — Der Frage, wie sich die Propheten selber die Vermittlung der ihnen gewordenen Offenbarungen gedacht haben, geht Hänel<sup>4</sup> nach. Da sie eigentliche Theo-

<sup>1</sup> Lor. Dürr *Wollen und Wirken der alttestamentlichen Propheten*. Schwann, Düsseldorf 1926. 176 S.

<sup>2</sup> Elias Auerbach *Die Prophetie*. Jüdischer Verlag, Berlin 1920. 124 S.

<sup>3</sup> H. W. Hertzberg *Prophet und Gott. Eine Studie zur Religiosität des vor-exilischen Prophetentums*. (Beitr. z. Förderg. christl. Theol. XXVIII 3.) Bertelsmann, Gütersloh 1923. 244 S.

<sup>4</sup> Johannes Hänel *Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten*. (BWAT II 4.) Kohlhammer, Stuttgart 1923. 268 S.

phanie und wirkliche Gottesrede nur für Urzeit und Endzeit, nicht aber für ihre Gegenwart kennen, ergeben sich drei Arten der Vermittlung: 1. Wahrnehmung, wobei wieder a) halluzinatorische Vision und Audition, b) bloßes „inneres Sehen und Hören“ mit geringerer plastischer Anschaulichkeit unterschieden werden; 2. unmittelbarer Offenbarungsempfang mit Ausschaltung einer Wahrnehmung (Eingebung und Geistbegabung; 3. denkende Betrachtung. Die sorgfältige Untersuchung ist reich an guten Beobachtungen, so zu den prophetischen Formeln S. 20 ff., wo sich allerdings bei der Erörterung des „so spricht Jahwe“ die Verknennung des Botenstiles rächt; fruchtbar ist auch die Unterscheidung von Halluzination, innerer Wahrnehmung und Eingebung, wenn auch ihre saubere Abgrenzung gegeneinander nicht restlos gelingt. Aber sind den Propheten diese subtilen Unterscheidungen zuzutrauen? H.s Versuch, dies aus den verschiedenen Ausdrücken, die von den Propheten gebraucht werden, zu erweisen, scheint mir nicht geglückt, und gelegentlich (S. 54. 76. 84) wird er selber daran irre. Daß mit Ausdrücken wie „meine Seele hört“ Jer. 4, 19 u. ö. eine ganz besondere Art von Hören gemeint sei (S. 91 u. ö.), hätte man auch vor dem Erscheinen von Pedersens *Israel* nicht behaupten dürfen. Daran leidet meines Erachtens die ganze Untersuchung, daß sie von der phänomenologischen Darstellung, auf die sie sich doch ausdrücklich beschränken will, so oft zurückfällt in die Kategorien modern-wissenschaftlicher Betrachtung, dafür aber wiederum religionsgeschichtlich und religionspsychologisch nicht hinreichend fundiert ist. Die durch Daniels oft so unanschauliche Gesichte nahegelegte Frage nach einem rein literarischen Visionsstil wirft H. nirgends auf. An offenkundige Legendenstoffe wie die Himmelsstimme in Dan. 4, 28, die geheimnisvolle Inschrift von Dan. 5 usw. dürfte seine Fragestellung überhaupt nicht herangebracht werden. In einer zweiten Schrift † *Prophetische Offenbarung* (1926, Sonderabdr. aus der Zeitschr. f. systemat. Theol. 4), die zur eigenen Deutung weiterschreitet, erklärt H. die Offenbarungen der Propheten als Schlüsse, die auf Grund des Gewissens und auf Grund der geschichtlichen Vorgänge unter göttlicher Mitwirkung in ihrer besonders disponierten Seele gebildet werden. — Massivste Orthodoxie lebt in Wiener<sup>1</sup> auf, der gegen Kuenen den Beweis erbringen will, daß die prophetischen Weissagungen ferner Zukunft galten und sämtlich in Erfüllung gingen: der verheißene Fürst aus Davids Stamm kam in Serubbabel, die versprochene Heilszeit unter der persischen Herrschaft (!); andere Weissagungen waren nur bedingt gemeint usw. So sind dann die Prophetenbücher im ganzen Umfang „echt“; nur Jes. 40—66 stammen aus dem Exil, bei Jes. 13 f.

<sup>1</sup> Harold M. Wiener *The Prophets of Israel in History and Criticism*. Scott, London 1923. 196 S.

ist ein älterer Kern exilisch erweitert. Also die gleiche klägliche Apologetik wie beim Hexateuch, woran vereinzelt richtige Bemerkungen natürlich nichts ändern. — Ezechiel als dem Vater der Apokalyptik gilt eine durch Beiziehung altorientalischen Materials besonders wertvolle Studie von L. Dürr<sup>1</sup>, worin er die Wendung zu der von Ezechiel abhängigen Apokalyptik nicht in einem Niedergang der Prophetie oder einem Übergang ins reine Schriftstellertum, sondern in den neuen Aufgaben der veränderten Zeitverhältnisse begründet findet. Ganz scheint mir diese Erklärung doch nicht auszureichen. Vor allem wäre Ezechiels Individualität stärker in Rechnung zu stellen; und am Epigonentum der Apokalyptik ist doch kein Zweifel möglich.

### c) Eschatologie.

Alter und Ursprung der israelitischen Eschatologie sind immer noch lebhaft umstritten. Nach Gunkel, Greßmann und Bertholet war sie in einfacher, ja fragmentarischer Form schon in vorexilischer Zeit vorhanden und stammt aus außerisraelitischer altorientalischer Mythologie; so neuerdings auch H. Schmidt und Dietrich. Sellin, Eichrodt, neuerdings L. Dürr stimmen in der Altersfrage zu, lehnen aber Greßmanns These von der ursprünglichen Zusammenhangslosigkeit von Heils- und Unheilserwartung sowie die Zurückführung auf heidnische Mythologie ab und leiten sie statt dessen aus dem israelitischen und speziell dem mosaischen Gottesglauben ab. Auf der anderen Seite lebt die Ansicht von Stade, Marti u. a., die bei den vorexilischen Schriftpropheten überhaupt keine Heilsweissagungen als echt anerkannten, in Hölscher und v. Gall weiter, nur daß diese jetzt, in Zusammenhang mit ihrer besonderen Auffassung von Ezechiel (s. o. IV 3) den Ausgangspunkt der Heilshoffnung nicht mehr bei diesem, sondern bei Deuterodesaja suchen. Eine Sonderstellung nimmt Mowinckel ein, der die Hoffnung auf die Königsherrschaft Jahwes mit Gericht über die Völker und Welterneuerung in der Königszeit aus dem Kult in die Zukunft projiziert sein läßt. Die ganze Streitfrage, über die G. Hölscher, † *Die Ursprünge der jüdischen Eschatologie* (1925) einen lichtvollen Überblick gibt, wird dadurch so verwickelt, daß zu dem an sich schon reichlich schwierigen religionsgeschichtlichen Problem eine Menge literarkritischer und exegetischer Vorfragen kommt, die Frage nach der Echtheit der Heilsweissagungen bei den vorexilischen Propheten, nach der Bedeutung des Jahwetages, des Immanuel usw. Je nach der Beantwortung dieser Fragen ist auch die Basis für das religionsgeschichtliche Problem eine

<sup>1</sup> Lorenz Dürr *Die Stellung des Propheten Ezechiel in der israelitisch-jüdischen Apokalyptik*. (Alttest. Abh. her. v. J. Nikel IX 1.) Aschendorff, Münsteri. W. 1923. XVI u. 180 S.

ganz andere. Wenden wir uns nun den einzelnen zu besprechenden Arbeiten zu.

**H. Schmidt**<sup>1</sup> findet in der Messiaserwartung den verbreiteten Mythos vom wiederkehrenden König — der wiederkehrende David ist in Hos. 3, 5, Jes. 11, 1, Jer. 30, 9, Ez. 34, 23f. 37, 24 ja deutlich genug — und zwar auf Jes. 7, 14f. 9, 1f. und die altjüdische Deutung des Schilo von Gen. 49, 10 gestützt, in der Form des anderen bekannten Mythos von der Geburt des Kindes; der ursprüngliche Naturmythos ist in die Zukunft projiziert und mit der Lehre von den Weltzeitaltern verbunden worden. So unsicher die Verwertung des Schilo, die Datierung mancher prophetischer Stücke u. a. bleibt, so fruchtbar und meines Erachtens auch richtig ist es, die israelitische Erwartung in jene größeren Zusammenhänge hineinzustellen; daß die betreffenden Mythen sonst so früh nicht belegt sind, ist natürlich kein Gegengrund. Die Frage nach den letzten Wurzeln allerdings dürfte kaum zu beantworten sein, ehe diese Mythen einmal auf weitester ethnologischer Grundlage untersucht sind. — **Dietrich**<sup>2</sup> behandelt, nach einem Überblick über die bisherigen Deutungen, die Wendung *schüb schebüt* exegetisch und etymologisch und entscheidet sich für Ewalds Auffassung „die Wendung wenden“ = „wiederherstellen“. Aber mit Gunkel betont er ihren Charakter als heilschatologischer Terminus und ist geneigt, darin gegenüber dem seltenen allgemeinen Gebrauch das Ursprüngliche zu sehen, vielleicht als Wiedergabe eines fremdländischen Ausdruckes. Sind auch diese Ergebnisse nur zum kleineren Teile neu, so ist die Sammlung und umsichtige Bearbeitung des ganzen Materials verdienstlich. Ein mit diesem ersten nur lose zusammenhängender zweiter Teil stellt die damit verbundenen Vorstellungen der Heilschatologie (Wiederkehr des Urzeitlichen und nationale Herstellung) zusammen, verzichtet aber fast ganz auf eine Erörterung der Probleme. Ein Anhang gibt eine Liste der eschatologischen Synonyme. — **L. Dürr**<sup>3</sup> unterzieht die umstrittenen ägyptischen und babylonischen Parallelen einer Nachprüfung, die beidemal negativ ausfällt. Die israelitische Erwartung leitet er aus der Hoffnung auf das Kommen Jahwes mit seinem Mittler ab, und letztlich aus der einzigartigen Gottesvorstellung, die im Volke von Anfang an das Bewußtsein besonderer Auserwählung, zugleich aber die Anwartschaft auf eine besondere Zukunft

<sup>1</sup> Hans Schmidt *Der Mythos vom wiederkehrenden König im AT.* (Schriften d. Hess. Hochschulen. Universität Gießen, Jahrg. 1925, H. 1.) Töpelmann, Gießen 1925. 36 S.

<sup>2</sup> Ernst Ludwig Dietrich *שיב שבוּר Die endzeitliche Wiederherstellung bei den Propheten* (Bh ZAW 40). Töpelmann, Gießen 1925. 66 S.

<sup>3</sup> Lorenz Dürr *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilands-erwartung. Ein Beitrag zur Theologie des AT.* Schwetschke & Sohn, Berlin 1925. XVI 161 S.

wachgerufen habe. Für ihre Ausmalung aber, für die Ausstattung des Heilskönigs mit Aufgaben, Eigenschaften und Erfolgen rechnet er in weitem Umfang mit Einwirkung des altorientalischen Königsideales. Von hohem Wert ist auf jeden Fall die ungemein reiche und durchaus zuverlässige Sammlung des altorientalischen, vor allem babylonischen Materials, die vollständigste auf diesem Gebiet. Auch seine eigene Ableitung enthält viel Beachtenswertes, wie die Ablehnung der Zerreißung von Heils- und Unheilseschatologie und die starke Betonung des religiösen Moments, vermag aber noch nicht restlos zu befriedigen. Vieles von dem, was an Israels Gottesglauben als einzigartig und in dieser Richtung wirksam angeführt wird, hat Israel doch bestenfalls graduell vor anderen Völkern voraus, so daß die Ausbildung einer Eschatologie von da aus ein Sprung bleibt. Auch will es mir scheinen, daß das mythische Element doch eine größere Rolle spiele, als D. zugibt, und daß die Messiasgestalt, mag sie auch gegenwärtig Jahwe völlig untergeordnet sein, Züge trage, die auf eine ursprünglich selbständigere Rolle als die eines bloßen Mittlers für Jahwe hinweisen.

Auch v. Gall<sup>1</sup> will von den angeblichen ägyptischen und babylonischen Parallelen nichts wissen und legt dafür alles Gewicht auf die iranischen: unter dem Einfluß und nach dem Vorbild der parsistischen hat sich in Anknüpfung an die Gerichtspredigt der vorexilischen Propheten die israelitische Eschatologie entwickelt, erst als eine mehr nationale Reichgotteserwartung im Anschluß an Serubbabels Messiasium und den Wiederaufbau des Tempels, später auch als transzendente Hoffnung; parallel läuft dem die Entstehung des Gesetzes, indem nur die Hoffnung auf das kommende Reich zur Kodifikation kultischer Gebräuche und Einrichtungen führte, wozu der Parsismus wiederum das Gegenbild liefert. — Das Buch ist zweifellos eine bedeutende Leistung, wertvoll dadurch, daß es die Reichgotteserwartung und Heilandshoffnung mit Einschluß der hellenistisch-römischen bis ins erste Christentum hinein verfolgt; wertvoll vor allem auch durch die nach den Quellen (Gathas, jüngeres Awesta, Pehleviliteratur) in drei Stufen zerlegte, auch hier auf selbständige Kenntnis des Quellenmaterials beruhende Darstellung der parsistischen Eschatologie. Hier handelt es sich nur darum, ob die Gesamtauffassung haltbar ist. Und diese steht und fällt mit den aufs schärfste ausgeprägten literarkritischen Voraussetzungen. Hat v. G. sich hinsichtlich des Elohisten, Deuteronomium, Ezechiel und Esra-Nehemia an Hölscher angeschlossen, so führt er auch sonst an den Prophetenbüchern die Kritik ganz im Stil von Stade und Marti weiter; diese

<sup>1</sup> August Freiherr von Gall *ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ. Eine religionsgeschichtliche Studie zur vorkirchlichen Eschatologie.* (Religionswissenschaftl. Bibliothek her. v. W. Streitberg 7.) Winter, Heidelberg 1926. XIII 491 S.

philologisch-historische Methode erklärt er als die alleinberechtigte (S. 13). In der religionsgeschichtlichen Richtung vermag er nur eine „neukirchliche Anschauung“ zu sehen, die aus Abneigung gegen Wellhausens Radikalismus sich im Grunde doch wieder an der altkirchlichen Überlieferung vom Werdegang der Religion Israels orientierte und, ohne es zu wollen, zu einer kirchlichen Repristinatiotheologie führe (S. 8). Bei solchen Anschauungen fehlt freilich die gemeinsame Basis für eine fruchtbare Auseinandersetzung. Mir erscheint es nicht im mindesten eine Geringschätzung philologischer Arbeitsweise, wenn man überzeugt ist, daß jene Art von Literarkritik, die an den historisch-gesetzlichen Büchern ausgebildet wurde und dort am Platze ist, weder der Struktur der prophetischen Bücher noch der besonderen Art der Propheten und der prophetischen Literatur angemessen ist. Wenn v. G. der religionsgeschichtlichen Methode vorwirft, daß sie „den Gesetzen der Psychologie und der auf ihr basierenden Pädagogik“ nicht entspreche (S. 15), so glauben wir von Duhm und Gunkel eben das gelernt zu haben, daß die Propheten an diesen Maßstäben nicht gemessen werden dürfen und daß vor allem ihre „Pädagogik“ eigene Wege geht. Aber v. G. gefällt sich darin, alle diese Fortschritte, die heute doch intra et extra muros weit hin als solche anerkannt sind, rundweg und sehr apodiktisch zu bestreiten, wie er auch sonst eine auffallende Vorliebe für Anschauungen an den Tag legt, die heute doch wohl als veraltet gelten müssen: daß die Psalmen ein Erzeugnis der persischen Zeit seien (S. 212), die Weisheitsdichtung noch jünger unter stoischem Einfluß entstanden sei (S. 259 f.), der elohistische Dekalog die Summe der prophetischen Predigt (S. 198) darstelle usw. Aber von alledem ganz abgesehen, ist seine Konstruktion gerade an der entscheidenden Stelle ziemlich schwach. Die ganze Eschatologie soll unter parsistischem Einfluß entstanden sein; aber Deuterjesaia und Sacharia sind auch nach ihm ihre ersten Vertreter, obwohl man da doch eben erst mit den Persern Fühlung bekommen hatte! Daß Deuterjesaia selber gar nicht nach einem Anfang aussieht, und Serubbabel, der nicht einmal ein wirklicher Messias war, zum Ausgangspunkt für die Messiashoffnung denkbar wenig geeignet ist, kommt noch hinzu. So auffallend die Berührungen zwischen jüdischer und parsistischer Eschatologie sind (vgl. v. G. S. 156 ff.) und so hoch der Einfluß der letzteren zu veranschlagen ist — dafür bietet v. G. ohne Frage viel Wertvolles — so unmöglich ist es, sie einfach aus ihr abzuleiten; ihre Anfänge liegen in Israel weiter zurück. Daß Messias und Menschensohn von Haus aus nichts miteinander zu tun haben, ist gewiß richtig gesehen; aber ob die beiden wirklich erst in der judenchristlichen Urgemeinde in eine Gestalt zusammenfließen, ist mir zweifelhaft, da doch dem Messias transzendente Züge keineswegs fehlten. Und wenn v. G.

den Menschensohn vom parsischen Urmenschen herleitet, was heute ja naheliegt, so bleibt es doch fatal, daß zu der klassischen Menschensohnscene von Dan. 7 bis jetzt keine wirkliche Parallele außerhalb der jüdisch-christlichen Literatur beigebracht werden konnte. Im übrigen verweise ich auf die Entgegnung von Greßmann DLZ 1926 Sp. 2031 ff., der unter anderem auch nachweist, daß die ägyptischen Weissagungen doch nicht alle bloße vaticinia ex eventu sind.

Nach Mowinckel<sup>1</sup> endlich war der „Tag Jahwes“ eigentlich das von ihm aus den Jahwe-mälak-psalmen, Ex. 15, 1—18 usw. erschlossene Thronbesteigungsfest, das mit dem Herbst- und Neujahrsfest zusammenfiel, im Kulddrama den Mythos von Schöpfung, Drachenkampf, Völkerkampf Gericht und Rettung mimisch vorführte und sich dabei zwischen den Stimmungspolen von Furcht und Freude bewegte. Der Zwiespalt zwischen dem Höhepunkt kultischen Erlebens und den Enttäuschungen des Alltags, den politischen und wirtschaftlichen Nöten, führte zusammen mit einem Abflauen der religiösen Erlebnisse im Kult dazu, daß alles, was man ursprünglich als unmittelbare, sich im Lauf des Jahres verwirklichende Folgen der im Kult erlebten alljährlichen Thronbesteigung Jahwes erwartete, in eine unbestimmte Zukunft hinausgeschoben wurde. So kam es schon vor Amos zur Ausbildung einer Eschatologie, bei der der Gedanke von Jahwes Königsherrschaft immer noch im Mittelpunkt stand, während der Mythos selber in mannigfaltigster Weise variiert und verselbständigt wurde. Amos bog dann als erster den Jahwetag um in einen Unheilstag. — Die Existenz des Thronbesteigungsfestes mit all seinem Drum und Dran hat M. zu hoher Wahrscheinlichkeit erhoben — das ist für die Geschichte des älteren Kultus von großer Bedeutung — und auch die Parallelität zwischen dem Festmythos mit seinen Stimmungen und wesentlichen Elementen der Eschatologie schön aufgezeigt. Dagegen scheint mir sein Versuch, so gut wie alle eschatologischen Erwartungen aus ihm herzuleiten, nur teilweise gelungen. Auch die mythische Entsprechung von Urzeit und Endzeit ist viel zu weit verbreitet, als daß M.s kultische Erklärung ausreichte. Vor allem aber hat er die Entstehung der gesamten Eschatologie aus dem Kult nicht glaubhaft zu machen vermocht. Seine Antwort auf die Frage, warum denn, wo das Neujahrsfest doch allgemein altorientalisch war, man nur in Israel den Schritt vom Erleben zum Hoffen und Glauben tat, bleibt unbefriedigend. Denn die Spannung zwischen Feststimmung und Alltag war in Israel gewiß nicht viel schlimmer als anderwärts — wenigstens in vorexilischer Zeit. Hölscher, der ihm in der Ableitung aus dem Kult folgt, aber die Umbildung ins Exil verlegt, hat es hier entschieden leichter; aber M.

<sup>1</sup> Sigmund Mowinckel *Psalmstudien*. II. *Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie* (1922), s. o. IV 4.

sträubt sich mit Recht dagegen, so weit hinabzugehen. Und die Berufung auf die besondere Vitalität der Jahwereligion ist nur eine Zurückschiebung der Schwierigkeit. So harrt meines Erachtens gerade die Hauptfrage nach der Herkunft des eschatologischen Denkens noch der Lösung; aber auch die Einheitlichkeit des eschatologischen Materials scheint mir von M. überschätzt zu werden.

All diesen neuen Fragestellungen steht **Ed. König**<sup>1</sup>, so weit er sie überhaupt berührt, gänzlich ablehnend gegenüber. Die Probleme bestehen für ihn eigentlich gar nicht. Ihm ist „die messianische Weissagung die auf dem Boden der Offenbarungsreligion im Kampfe der göttlichen Liebe mit der menschlichen Impietät und Schuld den gottberufenen Propheten enthüllte Verkündigung vom einstigen Sieg der Gnade über die Verletzung der Gerechtigkeit und vom Vermittler dieses Sieges“ und so alt wie die atl. Religion selber. Darum kann auch die Untersuchung über ähnliche Weissagungen bei anderen Völkern nicht befriedigen. Dagegen enthält der Hauptteil des Buches, der die messianischen Weissagungen vom Protevangelium an bis hinab zu Daniel und weiter bis in die Pseudepigraphen und rabbinischen Schriften hinein in der ihm eigenen diskutierenden Weise auslegt, mancherlei Brauchbares.

#### d) Kult, Opfer, Feste.

Bei der Lade stehen sich immer noch die alten Kasten- und die neuere Throntheorie gegenüber. **H. Greßmann**<sup>2</sup>, früher ein Hauptverfechter der letzteren, ist seitdem unter Berufung auf die Bezeichnung als 'arōn „Lade“ und ihre Beschreibung in Ex. 25 zur andern übergegangen, wobei er sie allerdings in bemerkenswerter Weise modifiziert. In teilweisem Anschluß an R. Hartmann, *Zelt und Lade* ZAW 37 (1917/18) S. 209ff. sieht er nun in ihr das tragbar gemachte Allerheiligste eines Tempels, einen an jedem Heiligtum vorhandenen und als Prozessionsgerät dienenden Kasten, in dem das Gottesbild aufbewahrt und auf dessen Aufsatz es, beschirmt von den Flügeln der Keruben, zur Schau gestellt wurde. Darin ein Jahwebild, gegen das jetzt das „nur“ in I. Kön. 8, 9 polemisiert, nämlich ein goldenes Stierbild (vgl. den „abbir“ Jakobs ψ 132), und wegen der Zweizahl der nach der Tradition darin aufbewahrten Gesetzestafeln, auch ein Bild seiner Gemahlin. So

<sup>1</sup> Eduard König *Die messianischen Weissagungen des AT vergleichend, geschichtlich und exegetisch behandelt*. Belsler, Stuttgart 1923. VIII 366 S. 2. u. 3. allseitig ergänzte Aufl. 1925. VIII 379 S.

<sup>2</sup> Hugo Greßmann *Die Lade Jahwes und das Allerheiligste des salomonischen Tempels*. (BWAT II 1 = Forschungsinstitut f. Religionsgesch. in Leipzig. Isr.-jüd. Abteilung H. 5.) Kohlhammer, Stuttgart 1920. 72 S. u. 10 Abb. Vgl. auch desselben † *Altteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels*. (Schriften d. AT in Auswahl II 1<sup>2</sup> (1921) S. 20ff. 136.

interessant der Versuch ist, der jungen Schilderung in Ex. 25 zuverlässige Kunde abzugewinnen und so lehrreich das in Fülle beigebrachte ägyptische Material, so wenig kann hier über den Kasten als kanaanäisches Prozessionsheiligtum hinaus von sicheren Ergebnissen die Rede sein. Das „nur“ von I. Kön. 8, 9 darf im Hinblick auf Dt. 2, 19 nicht gepreßt werden. Selbst wenn Jahwe als „Stier Jakobs“ bezeichnet wird — vgl. aber dagegen H. Torczyner ZAW 39 (1921) S. 296 ff. — so setzt das noch kein Stierbild in oder auf der Lade voraus, das auch zu den Keruben schlecht passen würde. Und zur Annahme einer Gemahlin Jahwes bedürfte es triftigerer Gründe. Gegen die zuerst von W. R. Arnold, *Ephod and Ark* (1917) vertretene Mehrheit von Laden vgl. K. Budde ZAW 39 (1921) S. 12 ff. — Fr. Küchler<sup>1</sup> behandelt die Orakeltechnik und die in manchen Psalmen erhaltene Form des priesterlichen Orakelspruches. Mit ihm berührt sich vielfach S. Mowinckel<sup>2</sup>, doch mit dem Unterschied, daß er eine scharfe Scheidung von priesterlichem und prophetischem Orakel nicht gelten läßt, vielmehr mit der Verwendung von Propheten im Tempeldienst rechnet. — H. Schmidt<sup>3</sup> findet in dem bisher meist als Bezeichnung eines Geistes aufgefaßten *ōb* das Schwirrholtz der Primitiven. K. Budde, *Jesaja's Erleben* (1928) S. 92<sup>2</sup> äußert dagegen schwerwiegende Bedenken.

Hauptergebnis einer interessanten, zum Teil freilich recht kühnen Untersuchung von de Groot<sup>4</sup> über die Altäre des jerusalemischen Tempels ist, daß im Vorhof außer dem großen Brandopferaltar in der Mitte noch ein zweiter kleiner, eherner am Eingang gestanden, und daß der Altar des Ahas in seiner aus Ez. 43 gewonnenen Stufenform die babylonischen Tempeltürme nachgeahmt habe. Die Annahme eines kleinen ehernen Altars hat angesichts von II. Kön. 12, 10. 16, 12 ff. in der Tat vieles für sich — nur seine Gleichsetzung mit dem „Ladenaltar“ der Wüstenzeit ist völlig phantastisch — vgl. K. Gallinger ThLZ 1925 Sp. 9f., der umgekehrt für die Zeit von Salomo bis Ahas das Vorhandensein des großen Brandopferaltars neben ihm bestreitet. Beachtung verdient auch die Rekonstruktion des ezechielischen Altars. Daß der des Ahas genau dieselbe Form gehabt, bleibt freilich reine Vermutung, und die Stufenform bedeutet keinen Zusammenhang mit den Tempeltürmen. Das von de G. und ebenso auch von Gray in seinem gleich zu erwähnenden

<sup>1</sup> Friedrich Küchler *Das priesterliche Orakel in Israel und Juda*. Baudissin-Festschrift (s. o. I 1). S. 285—301.

<sup>2</sup> Sigm. Mowinckel *Psalmstudien*. III. *Kultprophetie und prophetische Psalmen* (s. o. IV 4).

<sup>3</sup> Hans Schmidt *יֹב*. Marti-Festschrift (s. o. I 1). S. 253—261.

<sup>4</sup> Joh. de Groot *Die Altäre des Salomonischen Tempelhofes*. (BWAT II 6.) Kohlhammer, Stuttgart 1924. 88 S.

Buche mehrfach beigezogene archäologische Material findet sich nun vollständig und übersichtlich zusammengestellt und auf seine geschichtlichen Zusammenhänge untersucht bei Kurt Galling † *Der Altar in den Kulturen des Alten Orients* (1925).

Die seinerzeit von W. Robertson Smith begründete Theorie, daß das israelitische Opfer überwiegend und seinem Ursprung nach ganz Kommunionsoffer war, wird heute, nachdem sie sich lange fast allgemeiner Anerkennung erfreute, aus tieferer Kenntnis heraus von verschiedenen Seiten mindestens in ihrer Ausschließlichkeit bestritten. So führt **Buchanan Gray** im ersten Abschnitt des aus seinen nachgelassenen Papieren zusammengestellten Sammelbandes<sup>1</sup> aus dem Sprachgebrauch der Opferbezeichnungen, der Ablösung durch Geld, der Polemik der Propheten und dem beliebten Gedanken, daß man mit Opfern Jahwe nur das zurückgebe, was von ihm kommt, den zwingenden Nachweis, daß die Vorstellung vom Opfer als Gabe von der ältesten bis zur jüngsten Zeit, wenn auch nicht als die einzige, lebendig war. Eine zweite Untersuchung (S. 55 ff.) kommt zum Ergebnis, daß auch die Sünd- und Schuldopfer, schon vorexilisch bekannt waren, freilich ohne schon die große Rolle wie später zu spielen. In beidem trifft G. zusammen mit einem ihm offenbar unbekannt gebliebenen nicht minder inhaltsreichen Buche von René Dussaud, † *Les origines cananéennes du sacrifice israélite* (1921) — vgl. darüber Greßmann OLZ 1922 Sp. 455 ff. —, das von einer eingehenden Vergleichung des israelitischen Opferwesens mit dem phönizisch-punischen aus zu ähnlichen, zum Teil noch über G. hinausgehenden Ergebnissen kommt, u. a. auch das Räucheropfer als vorexilisch erweist. In seinen übrigen Teilen behandelt G.s Buch mit derselben Stoffbeherrschung und erschöpfenden Sorgfalt die Geschichte des Altars, des Priestertums und der Feste. — Noch deutlicher läßt eine ausgezeichnete Arbeit von **Wendel**<sup>2</sup> den komplexen Charakter des altisraelitischen Opfers und die Vielheit der sich darin kreuzenden Motive hervortreten. Auf dem Hintergrund der allgemeinen wie der vorderasiatischen Religionsgeschichte behandelt er erst die in Animismus und Dämonenglauben wurzelnden Bräuche, die mit dem Jahwismus nicht ausgeglichen, oder aber, so weit sie zu ihm gehören, ihres Opfercharakters entkleidet sind (Beschneidung, Totenopfer, Bauopfer usw.), dann die einzelnen Motive: das Opfer als Nahrung, als Versöhnung, als Gemeinschaft, als Vergewärtigung Jahwes, als Vernichtung für Jahwe, als

<sup>1</sup> George Buchanan Gray *Sacrifice in the Old Testament. In Theory and Practice*. Clarendon Press, Oxford 1925. XIV 434 S.

<sup>2</sup> Adolf Wendel *Das Opfer in der altisraelitischen Religion*. (Veröffentlichungen des Forschungs-Instituts f. vergl. Religionsgesch. a. d. Universität Leipzig, her. v. H. Haas II 6). Pfeiffer, Leipzig 1927. 238 S.

Geschenk, als Erquickung, als Askese, als Leistung für Jahwe. Die Unterscheidung der einzelnen Motive, ihrer Wurzelideen, Vorgeschichte und ihrer Gestaltung, Auswirkung und Vermischung in historischer Zeit wird sachkundig und geschickt, meist auch recht einleuchtend vorgenommen. Hervorgehoben sei, wie W. diejenigen Fälle, wo Jahwes Gegenwart zur Weihung und Hebung einer menschlichen Handlung (Eid oder Vertragsschluß) dient, als „Vergegenwärtigungsmotiv“ von dem eigentlichen Kommunionsoffer, wo jene Gemeinschaft Selbstzweck ist, abtrennt (S. 111 ff.), ebenso die „Erquickung“ Jahwes durch Salbung und Weihrauch als besonderes Motiv behandelt (S. 177 ff.), oder den Bann als Vernichtung für Jahwe in die Reihe der Opfer einstellt (S. 124 ff.; die Herleitung aus religiösem Kannibalismus erscheint mir gesucht). Unter „Opfer als Askese“ (S. 188 ff.) rechnet er einerseits asketische Momente beim Geschenk- und Nahrungsmotiv, andererseits solche Fälle, wo man durch irgendwelche Entsagung auf Jahwe einwirken will (Fasten, Hierodulie in ihrem ursprünglichen Sinn als Keuschheitsopfer usw.), und „Leistung“ (S. 199 ff.) findet er da, wo der Opfervollzug an sich als verdienstlich wichtig wird. — In einem andern Punkt wird Robertson Smith' Opfertheorie durch O. Eißfeldt<sup>1</sup> berichtigt. War man nämlich seit Smith meist der Meinung, daß die vorexilische Zeit nur eine vegetabilische Abgabe, die „Erstlinge“ von Ex. 34, 26, 23, 19, kannte, die dann im Deuteronomium nach Vorbild des Königszehnten auf ein bestimmtes Maß gebracht und „Zehnten“ benannt wurde, so zeigt nun E., daß der kultische Zehnten mit den „Erstlingen“ zusammen schon im jehovistischen Geschichtswerk als zweite Art vegetabilischer Abgabe bezeugt ist und bis zur Zeit der Chronik hinab fast unverändert blieb. Im Gegensatz zur gewöhnlichen Annahme hat somit das Exil — und das gibt dem Ergebnis eine allgemeinere Bedeutung — an diesem Punkt Einkünfte und Macht der Priesterschaft nicht wesentlich gesteigert und waren die kultischen Verhältnisse vor dem Exil auch nicht gar so primitiv. In der *Baudissin-Festschrift* (s. o. I 3) S. 163—174 untersucht E. das babylonische Zehntwesen, das reicher entwickelt ist, ganz auf der Stufe der Geld- und Scheckwirtschaft steht und statt des kultischen und persönlichen einen rein geschäftsmäßigen Charakter hat, aber eben darum, wenngleich erst seit 600 belegt, sicher auf eine lange Entwicklung zurückblickt, so daß das atl. doch von ihm abhängig sein könnte. — Ohne allen Wert ist eine vom Standpunkt engster jüdischer Orthodoxie verfaßte und jeder Fühlung mit den

<sup>1</sup> Otto Eißfeldt *Erstlinge und Zehnten im AT. Ein Beitrag zur Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultus.* (BWAT I 22.) Hinrichs, Leipzig 1917. VIII 172 S.

modernen Problemen ermangelnde Schrift von **Templer**<sup>1</sup> über den Opferkult.

Auch der für Lev. 16 und den Versöhnungstag übliche späte Ansatz wird heute bestritten. Hatte schon B. D. Eerdmans, *Alttestamentl. Studien* IV (1912) S. 73 ff. den Grundstock des Kapitels in die assyrische Zeit verlegt, so geht nun S. Landersdorfer<sup>2</sup> in sorgfältiger Erörterung aller einschlägigen Fragen noch weiter. Er findet in Lev. 16 außer etlichen Zusätzen, zu denen er auch die Erwähnung des Asasel rechnet, drei ursprünglich nicht notwendig zusammengehörige, aber jedenfalls alte Teile: ein Verbot das Allerheiligste zu betreten; einen Ritus für die jährliche Entsühnung des Heiligtums, womit eine Ausnahme von jenem Verbot gegeben ist; und einen Ritus für die Entsühnung der Priesterschaft. Ein altes, wahrscheinlich noch aus der Zeit der Wüstenwanderung stammendes und nur die Priester betreffendes Ritual für die Entsühnung des Heiligtums sei in der Zeit nach Esra zum Trauer- und Bußtag der ganzen Gemeinde umgestaltet worden. Seitdem ist nun auch noch eine ähnliche Untersuchung von M. Löhr, † *Das Ritual von Lev. 16* (1926) hinzugekommen, die unter Vermeidung der schwächsten Stellen in L.s Beweisführung, wie der künstlichen Umdeutung und Beseitigung des Asasel, ihm in manchem folgt, jedoch abweichend eine noch auf die Zeit vor der Sefthaftigkeit zurückgehende Entsühnung des Zeltheiligtums und eine jüngere, aber auch noch vordavidische Blutsprenkung auf Lade und Altar unterscheidet, während die Räucherhandlung vielleicht erst aus dem Sühneritus des zweiten Tempels stamme. Ist man sich darüber, daß das Kapitel nicht einheitlich ist, ziemlich einig, so ist man doch, wie die weit auseinandergehenden Zerlegungsversuche zeigen, von einer sicheren Lösung noch weit entfernt. Immerhin wird immer deutlicher, daß bei der Altersfrage zwischen dem Versöhnungstag selber und seinen einzelnen Elementen und Vorstufen wohl zu unterscheiden ist. Bedenkt man, daß auf der einen Seite Landersdorfer und Löhr mit einem allgemeinen Bußtag bis auf Esra nicht rechnen, und daß anderseits z. B. Meinhold, *Joma* (1913) S. 14<sup>1</sup> die Möglichkeit zugibt, daß der Tempel von Jerusalem einer jährlichen Reinigung und Entsühnung unterworfen wurde, und ebenso Gray in dem oben erwähnten Buche zu jenen älteren Elementen des Festes einen solchen Tag der Entsühnung des Heiligtums rechnet (S. 315), vgl. auch Steuernagel ThLZ 1925, Sp. 174 f., so ist der Gegensatz zwischen beiden Auffassungen nicht mehr so groß, wie es zuerst den Anschein hat. Han-

<sup>1</sup> Bernhard Templer *Die Entstehungsgeschichte des Opferkults im Mosaismus. Apologetik des AT.* Hartleben, Wien u. Leipzig 1926. 96 S.

<sup>2</sup> Simon Landersdorfer *Studien zum biblischen Versöhnungstag.* (Atl. Abhandlungen her. v. J. Nikel X 1.) Aschendorff, Münster i. W. 1924. 90 S.

delt es sich doch im Grunde nur mehr darum, ob sich aus dem vorliegenden Text, über dessen junges Alter man ja einig ist, für jene sachlichen Vorstufen literarische Formulierungen herauschälen lassen oder nicht. Und so sind diese neueren Versuche, wenn sie auch mit der Datierung in mosaische Zeit etwas rasch bei der Hand sind, doch verdienstlich, insofern sie mit dazu beitragen, unser Bild von der israelitischen Zeit voller und lebenswahrer zu gestalten. — Eine neue und originelle Erklärung für den Sabbat, die von einem Zusammenhang mit den Mondphasen bewußt absieht, gibt **Eerdmans**<sup>1</sup>: in Ex. 35, 3, dem Verbot des Feueranmachens, dem einzigen Fall, wo im AT eine besondere Arbeit für den Sabbat verboten wird, findet er eine alte Sabbatregel der kenitischen Wüstenschmiede, die von ihnen mitsamt dem Sabbat, dem Tag des Saturn (vgl. Amos 5, 26), auf die Israeliten übergegangen sei und hier das allgemeine Arbeitsverbot für diesen Tag nach sich gezogen habe.

Allzu breit, mit ungenügenden Ansätzen zu einer kritischen Behandlung und Datierung der Quellen und darum trotz einer Menge von Vergleichsmaterial unergiebig, behandelt **Busse**<sup>2</sup> den Wein im israelitischen Kult. — Ganz anders weiß **H. Schmidt**<sup>3</sup> die Frage zuzuspitzen; Verwendung und Hochschätzung des Alkohols gehören dem dionysischen Baalsdienst an; dem echten Jahwismus ist er immer fremd und verhaßt geblieben. Das zeigen die Rechabiten und Nasiräer, nach denen wir uns auch die Stellung Moses zu denken haben. So stehen sich hier zwei Religionen gegenüber, verschieden in der Gottesanschauung und im Ziel; und diese beiden Linien gehen neben- und gegeneinander durchs ganze AT hindurch. Der Gegensatz ist wohl noch nie so scharf herausgestellt worden, im Kern auch richtig gesehen. Im einzelnen läßt sich einwenden, daß die Enthaltung vom Wein bei den Nasiräern doch vielleicht etwas anders zu beurteilen ist als bei den Rechabiten: nämlich nicht als grundsätzliche Ablehnung des Weinbaues, sondern einfach weil der Zustand der Weihung an Jahwe nicht durch Einfluß eines andern Kreises gestört werden darf; nach Ablauf der Weihezeit ist Num. 6, 20 der Weingenuß ausdrücklich erlaubt. Die entscheidende Frage aber ist, ob wir den Jahwismus der Wüstenzeit und seine radikalen Anhänger der Folgezeit in dieser Weise zur Norm machen dürfen, der gegenüber alles

<sup>1</sup> Bernardus Dirks Eerdmans *Der Sabbath*. Marti-Festschrift (s. o. I 1). S. 79—83.

<sup>2</sup> Eduard Busse *Der Wein im Kult des AT. Religionsgeschichtliche Untersuchung zum AT*. (Freiburger Theol. Stud. her. v. G. Hoberg, H. 29.) Herder, Freiburg i. Br. 1922. 70 S.

<sup>3</sup> Hans Schmidt *Die Alkoholfrage im AT*. (Die Alkoholfrage in der Religion I 1.) Neulandverlag, Hamburg 1926. 40 S.

Spätere, alles kanaanäisch Beeinflusste nur Entartung bedeutet. Dafür ist der kanaanäische Einfluß doch viel zu tief und auch, bei allen Gefahren, die er mit sich brachte, zu wertvoll gewesen. Es ist gewiß kein Zufall, daß die großen Propheten nie die Forderungen der Rechabiten aufnehmen, so oft sie sich im einzelnen mit ihnen berühren; daß selbst ein Hosea, der das Nomadenideal stärker als die andern vertritt, mit aller Entschiedenheit auch den Wein für Jahwe in Anspruch nimmt (2, 10). Daß die Propheten nicht bloß die Ausschweifungen, sondern schon die Euphorie des Alkohols verurteilt hätten, läßt sich m. E. nicht beweisen. Und die Stellen, die seine Verwendung im Kult beschränken (Ez. 44, 21. Lev. 10, 9), sind zu vereinzelt und zu spät, als daß sie einen so weitgehenden allgemeinen Schluß zuließen. Auch in den Kreisen der Frommen hat man sich eben, von seltenen Ausnahmen abgesehen, des Weines als einer Gottesgabe gefreut, vgl. Jes. Sir. 34, 27 f. — diese rein wissenschaftliche Feststellung kann dem Ernst der heutigen Alkoholfrage ja keinen Eintrag tun.

#### e) Gottesvorstellung.

A. Bertholet<sup>1</sup> macht an einer Fülle von Beispielen die Verbreitung des „Macht“glaubens in Israel anschaulich und zeigt, wie der Jahwismus das Dynamistische nach Möglichkeit in sich aufgenommen hat und damit nun auffallend stark durchsetzt ist. „Das Widerspiel göttlicher Kraft und menschlicher Kraftunzulänglichkeit könnte man geradezu das Thema der israelitischen Religionsgeschichte nennen“. Dabei bestätigt sich ihm die schon von K. Beth, *El und Neter* ZAW 36 (1916) S. 129 ff. zum Teil freilich in recht anfechtbarer Weise vertretene und darum von P. Kleinert<sup>2</sup> nicht ohne Grund bekämpfte Auffassung von El als der übersinnlichen „Macht“, die in der Wendung „es steht beim El meiner Hand“ allerdings eine gewichtige Stütze hat. — P. Volz<sup>3</sup> führt in eindrucksvoller Weise aus, wie das Dämonische, das zu allen Zeiten einen so wesentlichen Bestandteil der atl. Gottesvorstellung bildet, und in dem man bis vor kurzem zumeist nur etwas Primitives sah, erst durch die neueste religionsgeschichtliche Forschung — Soederblom und Otto — in seiner Bedeutung erhellt worden ist, daß es nämlich in einer starken vom „Kreaturgefühl“ erfüllten Grundstimmung wurzelt, die der ganzen atl. Religion ihre Kraft und Eigenart gibt. — Eine Schrift von Nägels-

<sup>1</sup> Alfred Bertholet *Das Dynamistische im AT.* (Sammlung gemeinverständl. Vorträge u. Schriften 121.) Mohr, Tübingen 1926. 44 S.

<sup>2</sup> Paul Kleinert *El.* Baudissin-Festschrift (s. o. I 1). S. 261—284.

<sup>3</sup> Paul Volz *Das Dämonische in Jahwe.* (Sammlung gem. Votr. 110.) Mohr, Tübingen 1924. 41 S.

**bach**<sup>1</sup> über den Namensglauben bedeutet gegenüber den früheren Untersuchungen von Giesebrecht, Heitmüller u. a. keinerlei Förderung des Problems. — Den durch Pedersen (s. o. V 3) erschlossenen Begriff des Vaters als Kraft- und Willenszentrum seiner Familie wendet **Gyllenberg**<sup>2</sup> auf die entsprechende Bezeichnung Gottes an.

f. Der Mensch (Natur, Geschick, Verkehr mit Gott).

Der für die hebräische Psychologie wie auch für die Vorstellung von Leben und Tod so wichtige Begriff der Nafesch wird von **M. Lichtenstein**<sup>3</sup> eingehend untersucht. Nach dem Alter der Quellen unterscheidet er drei Perioden, in denen er ein zunehmendes Abgehen von den ursprünglichen konkreten Inhalten „Lebenshauch“ und „Leben“ glaubt feststellen zu können. In der zweiten Periode findet man den Einfluß der N. auch in den übrigen Äußerungen des Lebens, den Stimmungen und Affekten, wieder; in der dritten kommt das Wort für „Person“ und das Personalpronomen zur Verwendung. An dieser Unterscheidung verschiedener Perioden ist nicht bloß auszusetzen, daß der Jahwist mit dem Deuteronomium zusammen zur zweiten gerechnet wird. Bei der Lückenhaftigkeit des Materials grad für die älteste Periode wird L. durch sie um so eher irre geleitet, als er sich von der modernen Psychologie nicht frei genug gemacht hat. Wenn er z. B. darauf Gewicht legt, daß das „Herausgehen“ der Seele in der ersten Periode nur für eigentlichen Tod gebraucht werde, in der zweiten dagegen auch für Ohnmacht, Hinschwinden usw., wozu es schon einer geschärften Beobachtungsgabe bedurfte (S. 74), so widerspricht das aller primitiven Psychologie, die zwischen Tod, Ohnmacht usw. bekanntlich keinen Unterschied macht. So ist die Begriffsentwicklung, die L. bietet, trotz scheinbar exakter Quellenbenutzung in Wahrheit doch stark konstruiert. — Knapper, aber ungemein klar analysiert **H. W. Robinson**<sup>4</sup> die Grundbegriffe der hebräischen Psychologie unter dem Hauptgesichtspunkt, daß das Psychische und Ethische vom Physischen nicht unterschieden werde, und schließt, leider meist nur andeutungsweise, gute Bemerkungen über das für das Verständnis der hebräischen Gesellschaft bedeutsame

<sup>1</sup> Friedrich Nägelsbach *Der Name Gottes und Jesu nach dem Verständnis und Sprachgebrauch der heiligen Schrift*. Müller u. Fröhlich, München 1921. 78 S.

<sup>2</sup> Rafael Gyllenberg *Gott der Vater im AT und in der Predigt Jesu*. Studia Orientalia 1 (s. o. I 1). S. 51—60.

<sup>3</sup> Max Lichtenstein *Das Wort נפש in der Bibel. Eine Untersuchung über die historischen Grundlagen der Anschauung von der Seele und die Entwicklung der Bedeutung des Wortes נפש*. (Schriften der Lehranstalt f. d. Wissenschaft des Judentums IV 5/6.) Mayer u. Müller, Berlin 1920. 160 S.

<sup>4</sup> H. Wheeler Robinson *Hebrew Psychology*. Bei Peake *The People and the Book* (s. o. I 1). S. 353—382.

Kollektivbewußtsein, die Psychologie der Propheten, der hebräischen Sprache usw. an. Die weitaus beste Klarlegung des hebräischen Seelenbegriffes, diejenige die seiner für uns verwirrenden Vielgestaltigkeit allein gerecht wird und den Unterschied vom unserigen scharf herausstellt, gibt nun Pedersen in seinem mehrfach erwähnten *Israel* (s. o. V 3). Zu näfesch als Körperteil (Gurgel, Kehle) s. L. Dürr ZAW 43 (1925) S. 262 ff.

A. Lods<sup>1</sup> stellt übersichtlich zusammen, auf welche Weise sich der Israelit Krankheiten erklärte (natürliche Ursachen, Zurückführung auf Jahwe, auf andere übermenschliche Wesen, auf machtbegabte Menschen) und mit welchen Mitteln (versöhnenden, magischen und rein technischen) er ihnen zu begegnen suchte.

Der Auferstehungsglaube, der im AT so spät und unvermittelt auftritt, wird in neuerer Zeit gewöhnlich aus einer der Nachbarreligionen hergeleitet: aus der persischen (Bousset, Ed. Meyer u. a.), oder der kanaanäischen (Baudissin, Sellin, Neue kirchl. Zeitschr. 30 [1919] 232 ff.), der ägyptischen, neuerdings auch der babylonischen. Die eingehende Untersuchung von Fr. Nötscher<sup>2</sup> lehnt alle diese Ableitungen ab: für Babylon sei ein Auferstehungsglaube überhaupt nicht zu belegen, der ägyptische ganz anderer Art; eine Einwirkung des kanaanäischen oder persischen lasse sich mindestens nicht erweisen, da die israelitische Hoffnung sich doch in manchem unterscheide und ihre Voraussetzungen in der eigenen Religion habe: in der hebräischen Psychologie, den Vorstellungen von Tod und Unterwelt, und vor allem im Vergeltungsglauben, der, um den einzelnen zu seinem Rechte kommen zu lassen, die Lösung im Jenseits suchen mußte. — So wertvoll die Arbeit durch die Vorführung des gesamten Materials und die Beherrschung der weit verzweigten Literatur auf jeden Fall ist, so wenig ist diese Lösung überzeugend und ausreichend. Sie bleibt in einer im Einzelfall oft berechtigten, aber dem ganzen Problem gegenüber schließlich doch unfruchtbaren Skepsis stecken und wird der Lückenhaftigkeit des Materials nicht gerecht. So verliert der Hinweis darauf, daß bei den kanaanäischen Vegetationsgöttern für die ältere Zeit nur die Trauerfeier bezeugt ist, eine Auferstehungsfeier darum wohl überhaupt noch nicht üblich gewesen sei (S. 90 f. 197), an Kraft, sobald man sieht, wie noch Hieronymus einmal nur vom Beweinen des Tammuz, ein andermal dagegen auch von der Auferstehung redet (S. 94 f.). Und für Babylon ist der Glaube

<sup>1</sup> Adolphe Lods *Les idées des Israélites sur la maladie*. Marti-Festschrift (s. o. I 1). S. 181—193.

<sup>2</sup> Friedr. Nötscher *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglaube*. Becker, Würzburg 1926. 348 S.

an sterbende und auferstehende Götter — laut einer Mitteilung von Ebeling am Hamburger Orientalistentag — durch neue Belege gesichert.

Eine feine Studie widmet E. G. Gulin<sup>1</sup> dem Begriff der „Nachfolge Gottes“: Weder in Babylon noch in Israel ist er von den Kultprozessionen hergenommen, wie man zunächst vermuten möchte, sondern aus der menschlichen Sphäre, von der Nachfolge des Stammeshauptes oder Königs, in die religiöse übertragen und auch schon in Babylon mit ethischem Gehalt erfüllt. Die deuteronomistische Wendung „hinter den Götzen herlaufen“ hat ihre eigene Wurzel, nämlich in der Nachfolge der Braut hinter dem Bräutigam (vgl. Jer. 2, 2); die Umkehrung bezeichnet den Baalskult als unnatürliches Liebesverhältnis. In Griechenland dagegen, wo der Kult ein stark mimisches Gepräge hat, stammt die Wendung daher; ethische Nachfolge hat die Wirkung, daß man selber zum Gott wird. Im NT treffen dann die beiden Auffassungen zusammen. — Bemerkte sei dazu, daß für Babylon die Wendung in kultischem Sinn doch mindestens einmal belegt ist — an der von G. S. 37<sup>4</sup> angeführten Stelle aus dem bekannten „Lied des leidenden Gerechten“ II 26 läßt das *ūmu ridūti Istar* keine andere Fassung zu — so daß die Kultsprache doch neben dem andern eingewirkt haben könnte. Ferner daß, wo man eben anfängt, auch im babylonischen und israelitischen Kult mimische Elemente zu entdecken, jene scharfe Gegenüberstellung von Griechenland und Orient kaum aufrecht zu halten ist.

Der Verkehr zwischen Mensch und Gott wird frömmigkeitsgeschichtlich von zwei Seiten und beidemal charakteristisch verschieden behandelt. Unter bewußtem Verzicht auf jeden modernen Standpunkt will H. Duhm<sup>2</sup> die israelitische Religion einfach so darstellen, wie der alte Israelit sie sah und lebte, wobei er seine Darstellung unter den durchaus richtigen Gesichtspunkt stellt, daß dieser Verkehr nach israelitischer Überzeugung von Gott, nicht vom Menschen ausgeht. Am besten gelungen ist das im ersten, Altisrael behandelnden Teil mit seinen vier Kapiteln, Entstehung des Verkehrs, Gott und sein Volk, Gottesnähe, Gottesferne. In den folgenden Teilen, die der Religion der Propheten und des Gesetzes gelten, vermag er diese phänomenologische Betrachtung nicht mehr recht durchzuführen, und gerät, wie es bei dieser geschichtlich orientierten Gliederung auch nicht anders möglich ist, immer mehr in die Bahnen der üblichen israelitischen Religionsgeschichte. Gibt der Geist Bernh. Duhms der Schrift ihren Wert und Reiz, so teilt sie mit ihm auch die Eigenwilligkeit und die Ignorierung aller neueren Frage-

<sup>1</sup> E. G. Gulin *Die Nachfolge Gottes. Versuch einer religionsgeschichtlichen Skizze.* Studia Orientalia 1 (s. o. I 1). S. 34—50.

<sup>2</sup> Hans Duhm *Der Verkehr Gottes mit den Menschen im AT.* Mohr, Tübingen 1926. 218 S.

stellungen. — Ganz anders packt **J. Hempel**<sup>1</sup> in seinem ausgezeichneten Buche die Aufgabe an. In engster Fühlung mit der gesamten literar-kritischen, form- und religionsgeschichtlichen Arbeit am AT, zugleich aber auch an der modernen Systematik und Religionspsychologie orientiert, unter Verzicht auf das geschichtliche Schema, doch ohne darum im einzelnen das historische Moment zu vernachlässigen, führt er die Forschung mit Erfolg in ganz neuer Richtung weiter. Er findet die grundlegenden Elemente der israelitischen Frömmigkeit einmal in ihrer geschichtlichen Orientierung und dann in den polaren Empfindungen des Abstands- und Verbundenheitsgefühles und arbeitet nun ihr wechselndes gegenseitiges Verhältnis in den verschiedenen Perioden und die dadurch bedingten Wandlungen der Frömmigkeit sehr fein heraus. — **Buhl**<sup>2</sup> führt aus, daß die hebräische Sprache an Ausdrücken für danken, Dank, Dankbarkeit auffallend arm ist, daß auch die Spruchweisheit die Dankbarkeit kaum erwähnt, während sie auf dem religiösen Gebiet eine wichtige Rolle spielt. — In einer feinen begriffsgeschichtlichen Untersuchung, wie noch manche zum AT zu wünschen wäre, behandelt **N. Glueck**<sup>3</sup> das Wort *hesed* nach seinen drei Seiten: als menschliche Verhaltensweise in profaner Bedeutung, in religiöser Bedeutung und als göttliche Verhaltensweise.

<sup>1</sup> Johannes Hempel *Gott und Mensch im AT. Studie zur Geschichte der Frömmigkeit.* (BWANT III 2). Kohlhammer, Stuttgart 1926. VIII 224 S.

<sup>2</sup> Frants Buhl *Über Dankbarkeit im AT und die sprachlichen Ausdrücke dafür.* Baudissin-Festschrift (s. o. I 1). S. 71—82.

<sup>3</sup> Nelson Glueck *Das Wort hesed im atl. Sprachgebrauche als menschliche und göttliche gemeinschaftgemäße Verhaltensweise.* (Bh ZAW 47). Töpelmann, Gießen 1927. 68 S.

## Literatur des Judentums.

Von Oscar Holtzmann in Gießen.

(Fortsetzung und Schluß von Bd. XXV S. 331.)

Die Geschichte eines kleinen Ausschnittes der deutschen Judenschaft vor allem im 17. und 18. Jahrhundert erfährt eine sehr eingehende Darstellung in der Arbeit über „Das Protokollbuch der Landjudenschaft des Herzogtums Kleve“ von Fritz Bär (Veröffentlichungen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums, Historische Sektion) Berlin, 1922, L. A. Schwetschke u. Sohn, IX u. 161 S. Der mir allein vorliegende erste Teil behandelt die Geschichte der Landjudenschaft des Herzogtums Kleve. Da wird zuerst in sehr anschaulicher und gewissenhafter Arbeit über „Staat und Judenschaft im Herzogtum Kleve von den Anfängen bis zur Emanzipation“ gehandelt. Die Jahre 1096, 1350 mit ihren Judenverfolgungen hindern nicht, daß um des Geldgeschäftes willen immer wieder Juden mit besonderen Schutzrechten, aber auch gegen Schutzgelder, sich im Kleveschen Gebiet niederlassen; nur Duisburg hält sich bis etwa 1720 in der Hauptsache judenfrei, obwohl hier vor dem Unglücksjahr des Schwarzen Todes schon jahrhundertlang Juden gewohnt hatten und die Stadt auch in der Reformationszeit der jüdischen Geldhilfe nicht entraten konnte. Besonderes Interesse bietet erst ein Erlaß des großen Kurfürsten von 1650, durch den dem Juden Berend Levi aus Bonn die Stelle eines Befehlshabers und Vorgängers aller Juden des brandenburgischen Staates westlich der Elbe übertragen wurde. Derselbe erhielt die gleiche Stellung auch im Bistum Paderborn, sein Bruder wurde im Bistum Münster mit gleichen Rechten und Vollmachten ausgestattet. Aber schon nach zwei Jahren wurde das Vorrecht des Berend Levi über die klevisch-märkische Judenschaft wieder aufgehoben; er behielt nur die Inspektion der Juden von Halberstadt-Minden und Ravensberg. Jetzt hatte ein vom Kurfürsten bestellter Vorsteher der klevisch-märkischen Judenschaft Gumpert Salomon den Tribut dieser Judenschaft nach Berlin zu übermitteln, während die Judeninspektion einem Regierungsbeamten übertragen war. Nun klagt der klevische Landtag wiederholt über die Konkurrenz der Juden mit den Zünften; Ritterschaft und Städte klagen über jüdische Exekutionen; der

Kurfürst antwortet 1675 mit einem Wuchergesetz, das den jüdischen Geldhandel durch feste Normen nur wenig beschränkt; tatsächlich sollte sich das jüdische Geschäft doch möglichst ungehemmt entfalten. Dafür wird 1685 der jährliche Tribut erhöht, bald aber auch wieder der Leibzoll abgeschafft; 1686 wird der gesamten Judenschaft das Geleite in einem Erlaß auf zwanzig Jahre erneut, und dieser Erlaß wird noch von König Friedrich Wilhelm I. 1720 wiederholt. Die Juden sollen weder durch städtische Steuern noch Gerichtsgebühren vor andern beschwert werden; die Zahl der in Kleve-Mark zugelassenen Judenfamilien wird auf 150 bestimmt. 1728 wird verfügt, daß in sämtlichen Provinzen die Judenschaften Schutzgelder und sonstige Abgaben gemeinsam aufbringen und daß ihre Vertreter zur Verteilung dieser Lasten jedes fünfte Jahr zusammentreten sollen. So gewannen die Juden feste Beziehungen zum Staat, so sehr sie mit Recht und zum Teil auch mit Erfolg über die gleichzeitige gewaltige Steigerung der Abgaben in Kleve-Mark Klage führten. Ein hartes Gesetz war das Judenreglement von 1737, das alle früheren Schutzbriefe aufhob, den Handel der Juden auf gewisse Zweige beschränkte, das Schlachten zum Verkauf an Christen ihnen verbot, die Verheiratung einer Tochter im Land untersagte, für die Eigenwirtschaft eines Sohnes einen hohen Preis forderte. Schon 1739 wurde das Schlachten zum Verkauf an Christen wieder erlaubt. Die Regierung Friedrichs d. Gr. brachte keine Erleichterung. 1744—1750 fordert er Silberlieferungen von den Juden; 1750 kam ein neues Generaljudenreglement heraus, das die Niederlassung der Juden scharf überwachte, die Juden vom Land in die Städte verwies, wo aber auf fünf jüdische Familien nur ein jüdisches Haus kommen durfte; die Verheiratung einer Tochter im Land wurde aber erlaubt; nur die Festsetzung eines zweiten Kindes mußte teuer bezahlt werden; dem Handel wurde mehr Freiheit gegeben. Aber der siebenjährige Krieg brachte schwere Lasten; 1763 wurde die Silberlieferung wieder verlangt; dann wurde Beteiligung an neuen Industrien gefordert; für jede Konzession sollte ein Quantum Porzellan zum Verkauf in das Ausland übernommen werden (1769). Insbesondere mußte jeder Jude das Recht auf sein Haus mit dem Nachweis erkaufen, daß er Berliner Porzellan in das Ausland ausgeführt habe. Erst 1788 wurde diese Pflicht des Porzellanhandels gegen Bezahlung zurückgezogen. 1795 fällt das linksrheinische Kleve an Frankreich, 1805 das rechtsrheinische Gebiet an das Großherzogtum Berg; 1808 hebt die napoleonische Konsistorialverfassung den Verband der Judenschaft auf; die Juden des alten Herzogtums Kleve teilen fortan die Schicksale der Juden des größeren Staats, zu dem sie gehören. — Das zweite Kapitel behandelt den „gesellschaftlichen und beruflichen Aufbau der Juden im klevischen Gebiet im 17. u. 18. Jahrhundert“. Die Juden

sind neben Franzosen, Holländern und Pfälzern die kleinste Fremdenkolonie (1722: 43 537 Köpfe); bis 1717 steigt die Zahl; seit 1720 ist keine wohlhabende Familie mehr eingezogen, aber auch keine jüdische Familie hat das Land verlassen. Auffällt die große Zahl der Dienstboten, aber mancher wird als Dienstbote gerechnet, um im Lande bleiben zu dürfen; zu den Dienstboten gehören auch die Schulmeister (1787 im ganzen 7). Die klevischen Juden stammen zumeist aus Kurköln und Westfalen, auch Holland; die Abwanderung geht hauptsächlich nach Holland und England. Gekommen sind sie als Geldmänner; aber als solche haben sie seit 1730 keine Vorrechte mehr; das Geldgeschäft ist meist mit sonstigem Handel verbunden. Besonders treiben sie Fleisch- und Viehhandel; Kleider und Stoffe dürfen sie nicht im Laden öffentlich ausstellen; sehr viele hausieren; als Großkaufleute und Unternehmer zählen fast nur die Gumperts. Handwerker sind vereinzelt wie Spielleute und Studierende (Ärzte, Rabbiner).

Das dritte Kapitel behandelt „Organisation und Verwaltung der klevischen Judenschaft“. In Westdeutschland ist die Judenschaft eines Gaus organisiert. Schon vor Berend Levi gab es ein Haupt und einen Leiter des Landes. Örtliche Autorität war der Hausvater. Eine Ortsgemeinde mit Synagoge, Lehrhaus, Friedhof, Bruderschaft hatte zwei Kirchmeister, zuletzt auch Steuererheber. Kleve-Mark wurden zusammen besteuert. Jedes dritte Jahr sollte der jüdische Vorsteher den Landtag berufen. 1753 ist zum erstenmal ein Staatsbeamter zugegen, seit dem siebenjährigen Krieg regelmäßig. Aber an der Spitze der Geschäftsführung steht der Schtadlan als Vertrauensmann der Gemeinde und der Regierung durch seinen Reichtum mit dem ehrenamtlichen und patriarchalischen Charakter eines fast souverän schaltenden Gemeindevaters, namentlich wenn er zugleich das Rabbinat bekleidete vgl. den Zaddik im Chassidismus. So 1653—1743 Mordchai Gumpert und seine Söhne Salomo und Jakob. Dieses Amt stirbt aber ab, während die alle drei Jahre gewählten Vorsteher (Parnassim, seit 1790 ein Parnas) und ihre Gehilfen, die „guten“ Leute (Tobim) die Führung behalten. Namentlich die Aufnahme in die Landesjudenschaft hing von ihnen ab, sie beaufsichtigten die ehrenamtlich wirkenden Steuererheber, über denen wieder ein Haupterheber stand. In Glaubens- und Rechstfragen entschied der Landesrabbiner, dessen Jurisdiktion vom Staat seit 1730 eingeschränkt, aber in ihren Schranken auch stark geschützt wurde. Außer ihm besoldet die Gemeinde einen Gemeindeboten, ein Gemeindeschreiber bekommt Wohnung und Diäten. Bei den Ausgaben der Landesjudenschaft fällt der große Anteil der Privatleistung auf, die allerdings in der ungleichen Besteuerung einen Ausgleich findet. Diese sucht man auf mancherlei Weise zu beseitigen ohne rechten Erfolg. Immerhin „kann man

der klevischen Landesgemeinde im Ganzen das Zeugnis einer leidlich geordneten Wirtschaft nicht absprechen“. Einige hochinteressante Urkunden bilden den Abschluß.

Von dem Vielerlei bisher besprochener jüdischer Literatur wenden wir uns zu dem mir in zweiter und vierter Auflage vorliegenden, vom Verfasser in glänzenden Stil wie vom Verleger in schöne äußere Form gekleideten Buch von **Leo Bäck**, *Das Wesen des Judentums*, Frankfurt a. M., I. Kauffmann 4. Aufl. 1926, XII und 327 S. Es zerfällt in drei Teile: der Charakter des Judentums, die Ideen des Judentums, die Erhaltung des Judentums. Der Charakter des Judentums: es hat Eigenart durch sein Volkstum; zum Juden redet der Gott seiner Väter. Bäck findet den Charakter des Judentums darin, daß es sich von fremden Gedanken nährt, aber nicht an sie verliert, daß es kein eigentliches Dogma, nur Religionsphilosophie kenne. Immerhin läßt sich dagegen sagen: Die Einheit des persönlichen Gottes, die Erwählung Israels, der Glaube an das gottgegebene Gesetz und die messianische Zukunft sind feste Punkte jüdischer Weltanschauung, an denen der Jude nicht rütteln darf, ohne ein Abtrünniger zu werden: sie haben also den Wert von Dogmen. Bäck findet charakteristisch das Merkmal des Kampfes um die Eigenart: „Schafft die Götter weg, denen eure Väter gedient haben!“ Israel gab dem Fremden eigene Prägung; in der Fähigkeit geistigen Erringens und Gestaltens zeigt es seine Originalität. Bäck sagt in wunderbarem Zusammenklang mit Mark 7<sup>15</sup>: „Gabe und Mitgift sind viel und sind nichts; das Entscheidende ist, was wir aus ihnen erwachsen lassen.“ So weist er hin auf die Entwicklung von Abraham zu Moses, von Moses zu Jeremias, von Jeremias zu dem Verfasser des Buches Hiob. Diese Entwicklung wird zum ruhenden Element in der Bibel, die bleibende Autorität ist, aber sofort in mündlicher Lehre verarbeitet wird, die wieder ihren Niederschlag findet im Talmud. Aber jeder Gegenwart gilt die Pflicht, in der Schrift zu forschen und weiterzudenken. Dabei betont Bäck in schärfster Weise die Selbständigkeit des nicht nur den Evangelien eignenden: „Ich aber sage euch.“ Kennzeichnend für das Judentum ist nach Bäck die stete Weiterbildung auf der bleibenden Grundlage ursprünglichen Volkstums, wobei er weniger die Grundlage als die Weiterbildung betont. Dann treten aber doch wohl der gekreuzigte Jesus und der den Römern ausgelieferte Paulus neben den verbannten Amos und den gefangenen Jeremia, und das echte Judentum mußte sich ohne Beschneidung, Reinheitsgebote und heiligen Kalender im Bund mit dem Heidenchristentum weiterentwickeln. Zweitens handelt Bäck über „die prophetische Religion und die Glaubensgemeinde“. Hier ist glänzend die Schilderung der Propheten, die Israels Charakter geprägt haben. Ihr Erkennen ist intuitiv; sie ringen mit dem Ausdruck, aber Definitionen liegen ihnen ferne; größer als ihr

Wort ist ihre Persönlichkeit: sie verstehen nicht die Rätsel des Schicksals, aber beugen sich unter Gott. Übe, was Gott dir gebietet, dann weißt du, wer er ist: das ist nach Bäck Lehre und Ziel der jüdischen Religion jenseits aller Phantastik und allen Geheimwerks. Es gibt nur einen Gott; denn es gibt nur eine Gerechtigkeit. Das kopernikanische System hat das Judentum nicht erschüttert: Die Religion blieb Religion. Aber kein Prophet gibt das Ganze, keiner ist ein Heiliger. Zweifelhaft ist, ob es wirklich im Judentum keine Geweihten und Profanen gibt: Rekabiten, Asidäer, Therapeuten, Essäer, Pharisäer stehen alle dem Volk im Land als den Profanen gegenüber, von denen sie sich scheiden, wie noch heute die Chassidim und das orthodoxe Judentum. Der Priester, der allein am Altar diente, der Hohepriester, der allein das Allerheiligste betrat, standen Gott näher als der israelitische Laie. Das sollte Bäck nicht bestreiten. Wenn er sagt, daß die Betonung des Wissens bei Hillel und wieder Maimonides auf Widerspruch gestoßen sei, so ist doch zweifellos, daß das Judentum im Ganzen sich an Hillel und Maimonides und nicht an ihre Gegner gehalten hat. Bäck's Ausfälle gegen den Protestantismus lasse ich beiseite. Aber seiner Darstellung fehlt die Betonung des Nationalen in den Propheten, die es trotz Mich 6s nicht mit dem Menschen, sondern mit dem Israeliten zu tun haben. In ihnen lebt die Liebe zu ihrem Volk. Bloße Entwicklung, die diesen Kern nicht festhält, wäre ziellos. Nur wenn jeder sein Volkstum festhält, kann die messianische Hoffnung eines Völkerbundes lockend sein.

Das scheint nun Kapitel III „Offenbarung und Weltreligion“ zu bringen: hier ist die Rede von der Erwählung Israels und vom Universalismus des Judentums. Die eine Gerechtigkeit und der eine Gott ist die Offenbarung an Israel, das im Besitz dieser Offenbarung Gottes Volk ist mit dem Auftrag, den Eigenbesitz zum Besitz der Völker werden zu lassen. Dabei spricht Bäck goldene Worte: z. B. „Es gibt im Religiösen kein Leben und keine Individualität, die nicht auch national bestimmt und insofern beschränkt wäre.“ Auch für die messianische Zeit ist nicht eine der Besonderheit und Mannigfaltigkeit der Individuen fremde Gleichförmigkeit in Aussicht genommen, sondern eine Einigung der Völker auf Mich 6s. Für unrichtig halte ich nur Bäck's Bestreitung, daß die ethische Religion aus der Naturreligion sich entwickelt habe, Bruch und Revolution durch eingreifende Persönlichkeiten ist nach S. 20. 21 auch für Bäck die notwendige Form der Entwicklung. Der Naturgott vom Sinai wurde durch Mose der Volksgott Israels und durch die Propheten, die mit ihrem Volk inmitten der Völker lebten, der eine heilige Gott aller Welt. Eine große ethische Religion, die auch im Judentum, Christentum und Islam nachwirkt, ist die aus andersartiger Naturreligion erwachsene Religion Zarathustras. Wie ihre Ethik an den

Glauben an den Sieg des Tages über die Nacht anknüpft, so die Ethik des israelitischen Glaubens an die Gewißheit von Sieg und Wohlfahrt Israels durch die Hilfe des Gottes vom Sinai (Richt. 54).

„Die Ideen des Judentums“ sind der Glaube an Gott und der Glaube an den Menschen. Der jüdische Glaube an Gott ist ethischer Monotheismus: Es gibt ein unbedingt Gutes, das verbürgt der ewige Gott. Das ist Optimismus, der nicht die bestehende Welt gutheißt, aber kommt, um sie umzuwandeln, das Gute in ihr zu verwirklichen. Dazu ist der Mensch geschaffen, ursprünglich mit Gott verbunden, der das Gute will, und damit auch gewiß, daß die ganze Welt in Gott ihren Ursprung hat, damit das Gute verwirklicht werde. So ist der eine Gott ihm Vater und Herr; die großen Worte von der Liebe Gottes haben hier ihre Stätte, aber ihnen entspricht die Demut, die Haltung des Endlichen gegenüber dem Unendlichen. Doch das ist nur Frömmigkeit, wenn es mit dem Bewußtsein der Pflicht zum Guten verbunden ist. Der Mensch ist Geschöpf, um Schöpfer zu sein: er muß den Willen Gottes wählen, durch seine Tat wird die Welt zum Reich Gottes, darin zeigt sich Gottesfurcht, die gehorsame Liebe zu Gott; das Herz muß eins werden, durch sein Tun schafft der Mensch die Einheit (gemeint ist: Alleinherrschaft) Gottes auf Erden. Dem entspricht Gottes Zorn und Eifer gegen das Böse, alles Unrecht ist Sünde gegen Gott. Andererseits trifft alles Leid den Menschen, damit er auch darin das Gute verwirkliche; er soll es sittlich überwinden (vgl. die jüdische Geschichte). So gibt die Religion dem Leben Sinn und Kraft: ohne sie ist der Mensch einsam und verlassen, in ihr hat er Frieden, wie ihn das Gebet, die Sabbatruhe und die Feiertage vermitteln. Bäck wehrt sich dagegen, den Namen Jahve noch jetzt als Eigennamen zu fassen; so hat ihn ja das Judentum seit Jahrtausenden durch den Namen Adonaj (Herr) ersetzt, und niemand wird es hindern, das auch fernerhin zu tun. Weiterhin wehrt sich Bäck gegen ein Judentum religionsloser Ethik, doch wohl in der Sorge, daß seine Gotteslehre so mißverstanden werde. Solch grobes Mißverständnis könnte sich vielleicht daraus erklären, daß eine jüdische Gotteslehre ohne Betonung der Zusammengehörigkeit von Gott und Volk dem frommen Juden fremdartig erscheinen wird. Der sittliche Monotheismus des Judentums wurzelt in dem Glauben an die Fürsorge Gottes für sein Volk, und sein Ziel ist die Darstellung der Herrlichkeit des Gottesvolkes; diese Gedanken zurückstellen heißt das Rückgrat des jüdischen Glaubens zerbrechen. Um das Ziel persönlicher Gerechtigkeit arbeitet Paulus „mit Furcht und Zittern“; aber dieser angebliche Apostat des Judentums will lieber sein persönliches Heil verlieren, als daß sein Volk der Verheißungen Gottes verlustig gehe Philip 219 312–14 Röm 93–5. Der Glaube an den Menschen ist Glaube an uns, den Nebenmenschen, die Menschheit. Glaube an uns

ist Gewißheit immer wieder möglicher Umkehr und dadurch bewirkter Versöhnung. Ausdrücklich lehnt Bäck den Opferdienst des Tempels mit Berufung auf Ber 32b (doch vgl. Sot 38b) als überlebt ab; er stellt sich also nicht an die Jerusalemer Klagemauer und scheint die 17. Bitte des Achtzehngebets nicht wörtlich zu verstehen. Aber können spätere Taten etwa Mord und Verführung gutmachen, die auf der Vergangenheit lasten? Vgl. Abot 510. Als jüdischen Vorzug preist Bäck den Willen zum Martyrium, aber er sollte die bewußte Diesseitigkeit nicht beschönigen, wie sie sich in den erwerbenden Ständen des Judentums oft breit macht: Das ist nicht Bejahung des Diesseits als „des Ortes der sittlichen Tat“. — Der Glaube an den Nebenmenschen ruht auf seiner der unsrigen gleichen Gottebenbildlichkeit: „Du sollst deinen Nächsten lieben: er ist wie du.“ Bei der Einschärfung dieses den Unterschied auch der Bekenntnisse zurückstellenden Gebotes mutet es seltsam an, wenn Akiba als der genannt wird, der dieses Gebot als das bestimmende Gebot der Bibel bezeichnet habe, da Bäck doch Mark 12<sup>29-31</sup> und Röm 13<sup>9</sup>. 10 Gal 5<sup>14</sup> und die Zeit dieser Aussagen kennt, auch wissen mag, daß das Samaritergleichnis Lk 10<sup>30-37</sup> die klassische Veranschaulichung seines Gedankens ist, „daß ich den Menschen neben mir zu meinem Mitmenschen machen soll“ (S. 213). Und wenn Bäck die negative Fassung der goldenen Regel bei Hillel S. 235 verteidigt, so kämpft er gegen den, der ihre positive Fassung den ungeduldig fordernden Proletariern gegenüber zur Geltung gebracht hat Lk 6<sup>31</sup>. Das Judentum hat Jesus wegen seiner Liebe zum Sünder trotz seines Kampfes gegen die Sünde verworfen Mk 2<sup>17</sup> Lk 7<sup>39</sup>. Wenn es in Bäck zu anderer Erkenntnis kommt (S. 244), soll das freudig begrüßt sein; aber Bäck sollte die von ihm anerkannte Pflicht der Wahrheit auch Jesus gegenüber betätigen. Wenn er in der Kirche manches sieht, was ihm nicht gefällt, so mag er sich fragen, wie sein Satz S. 228 innerhalb des Judentums betätigt wird: „Es ist Pflicht, dem Bedrängten ein Darlehen zu gewähren und, wenn er es in bestimmter Zeit nicht zurückerstatten kann, ihm die Schuld zu erlassen“. Bei seiner Auffassung des Judentums hat Bäck kein Recht, Jesus aus dem Kreis seiner Autoritäten auszuschließen. — Der Glaube an die Menschheit meint die Verwirklichung des Guten durch die Menschheit, die messianische Erwartung. Damit ist der sittliche Begriff der Weltgeschichte gegeben. Auch hier wird die Beziehung auf Israel mit Berufung auf Am 9<sup>7</sup> Jes 19<sup>25</sup> zurückgestellt. Nach S. 264 begreifen die Propheten nicht durch die Geschichte; trotzdem heißt es S. 265: „Man lebte damals in einer gährenden Zeit . . . da mußte es sich dem religiösen Denken aufdrängen“. Aber wenn alle Völker ihr Eigentum am Guten und damit an der messianischen Welt haben, so leidet Israel als der Knecht Gottes um der Versöhnung der Welt willen: „Noch immer hat der Besitz des

Eigenen ein Dulden um des Eigenen willen bedeutet, und dieses Martyrium für das Eigene ist immer ein Martyrium um der Vielen willen.“ Gerade deshalb kann auch die Kirche Jes 53 auf das Leiden Jesu beziehen.

Den Abschluß bildet der Abschnitt über „die Erhaltung des Judentums“. Seine Propaganda endet mit dem Untergang des jüdischen Staates. Bäck beklagt die Ausscheidung des Hellenismus mit Recht. Ich verweise auf das zweite Buch des Josephus gegen Apion. Wie wenige Juden kennen heute diese glänzende Apologie des Judentums! Jetzt sollten schützende Satzungen die Glaubensgemeinde erhalten. Bäck stellt alles, was nicht Sittengesetz und doch Satzung ist, unter diesen Gesichtspunkt des „Zaunes um die Lehre“; er vergißt, daß die meisten dieser Satzungen schon in der Thora stehen, daß schon Esther 3<sup>a</sup> und im Aristeasbrief Widerspruch und Verteidigung sich auf diese Satzungen richten, die zum Sittengesetz nicht gehören. Bäck beruft sich darauf, ihre Erfüllung heiße nie „gute Tat“; das bedeutet nicht mehr, als wenn auf deutsch niemand von ihnen als von „Wohltaten“ spricht. Daß sie im Bekenntnis des Versöhnungstags nicht genannt seien, kann man nicht zugeben; denn da wird dem Betenden überlassen, was er unter den allgemeinen Ausdrücken: „wir haben uns verschuldet, haben gefrevelt, haben gesündigt“ usw. sich vorstellt; und daß der Talmud die Abrogation aller dieser Einrichtungen in Aussicht stelle, ist soweit wahr, als dieser einen Meinung auch andere Meinungen im Talmud gegenüber stehen. Richtig ist, daß diese Bräuche dem Judentum seine besondere Weihe geben, daß an ihrer Weiterbildung das jüdische Denken sich gebildet hat, daß das jüdische Familienleben in seiner religiösen Sitte einen starken Halt gehabt hat. Daraus zu schließen, daß das heutige Judentum die Kraft des Guten in der Welt sei, erfordert Mut; der Ausspruch, daß es ein Ferment der Zersetzung sei (S. 281), wird von Bäck schön gedeutet, weist aber in andere Richtung. — Und nun noch einmal: nach Apostelg 6<sup>14</sup> wird Stephanus verklagt und zuletzt gesteinigt, weil er gesagt habe, Jesus werde den Tempel zerstören und die von Moses gegebene Sitte ändern. Bäck findet S. 184 nach Ber 3<sup>2b</sup>, daß die Zerstörung des Tempels eine eiserne Mauer zwischen dem Gläubigen und seinem Vater im Himmel beseitigt habe; und von der besondern mosaischen Sitte sagt er S. 295: Der Talmud steht nicht an, offen zu erklären, daß alle diese Einrichtungen und Bräuche ihre verpflichtende Kraft verlieren werden, daß es ihre letzte Bestimmung ist, sich selbst überflüssig zu machen.“ Also ist Stephanus unrechterweise gesteinigt und auch Jesus, dessen Bruch mit dem Gesetz Mark 7<sup>15</sup> am klarsten vorliegt, unrechterweise gekreuzigt worden, das Christentum ist die rechtmäßige Weiterbildung des Judentums. Mögen die Juden Juden bleiben und ihre Volksart behalten, aber sie

tun Unrecht, wenn sie Jesus, Stephanus und auch Paulus nicht neben die großen Autoritäten ihres Glaubens stellen.

Von einem schönen Werk: Die Lehren des Judentums, nach den Quellen herausgegeben vom Verband der deutschen Juden liegt mir nur der erste Teil vor: Die Grundlagen der jüdischen Ethik mit Einleitungen von Dr. L. Bäck, Dr. S. Bernfeld, Prof. Dr. I. Elbogen, Dr. S. Hochfeld, Dr. A. Loewental. Berlin, C. A. Schwetschke u. Sohn, 1920, 158 S. Das Werk ist von Simon Bernfeld so geordnet, daß jedem Abschnitt eine kurz zusammenfassende Einleitung vorausgeschickt ist, deren Inhalt dann durch Aussprüche aus dem gesamten jüdischen Schrifttum belegt wird: Bibel, palästinische, griechische Apokryphen und Pseudepigraphen, jüdisch-hellenistische Literatur, Gebete und Piut, Talmud und Verwandtes, jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters, neuere jüdische Literatur, zuletzt auch christliche Schriftsteller über das Judentum werden nach Äußerungen befragt. Eine solche Methode kann nun freilich die vorausgeschickten Aufstellungen als in langer jüdischer Tradition begründet nachweisen, aber die daneben hergehenden andersartigen Auffassungen des Judentums bleiben unberücksichtigt, und es ist sehr fraglich, ob man so zu einer wirklich vollständigen Darstellung des bestimmten Forschungsgebietes kommt. Wer die große Bedeutung des Ritualen im Judentum kennt, wird merkwürdig berührt sein von dem Satz des Vorwortes: das Zeremonialgesetz in allen seinen Einzelheiten liegt nicht in dem Bereich dieser Darstellung. Ohne den andern Mitarbeitern zu nahe zu treten, möchte ich die beiden Einleitungen Leo Bäcks (Sittlichkeit als Grundforderung des Judentums — Wille zum Leben) als scharf gedacht und glänzend geschrieben hervorheben. Der Punkt, der m. E. die schwersten grundsätzlichen Bedenken wachruft, ist die unbedingte Behauptung der Willensfreiheit mit ihrer Voraussetzung, der Reinheit der Seele. Hier ist namentlich Paulus mißverstanden, der 1. Kor 9<sup>26</sup>. 27 Philp 3<sup>12-14</sup> sein persönliches Ringen um das Gute so klar und kraftvoll schildert, daß jeder Gedanke an eine vom Himmel fallende Gnadengabe ohne persönliche Arbeit sofort Lügen gestraft wird. Aber das hindert nicht, daß Paulus, weil er im Glauben weiß, daß er zum Messias und zur Welt der Verklärung gehört, bei allem, von ihm geleisteten und geforderten Kampf der Selbsterziehung die Gewißheit hat, daß ihm das Ziel persönlicher Gerechtigkeit einst zuteil wird. Nur so weiß er sich schon jetzt um des Messias willen von Gott gerechtfertigt. Diese Zielsicherheit dürften auch Simon Bernfeld und seine Mitarbeiter in irgendwelcher Form dem jüdischen Frommen zuerkennen. Dann unterscheidet sich aber ihr Glaube nur sehr wenig von dem des Paulus, der auch keinen Gottesglauben ohne sittliche Arbeit kennt (Röm 6<sup>2</sup>). Aber gerade dem strebenden Menschen ist nur Gott und nicht seine eigene

Kraft die Bürgschaft des letzten Gelingens, und dieser Glaube selbst ist wieder die stärkste Kraftquelle für die sittliche Arbeit.

Eine wertvolle Schriftenreihe beginnt der Verlag von A. Töpelmann (Gießen) mit den Vorträgen des Institutum Judaicum an der Universität Berlin, die der zu früh verstorbene zweite Leiter desselben **Hugo Greßmann** im Jahr 1925—1926 eingerichtet und noch persönlich eingeführt hat. Außer ihm sprachen in dem genannten Jahr **Leo Bäck**, **Juda Bergmann**, **Ismar Elbogen**, **Julius** und **Michael Guttmann** über Entwicklungsstufen der jüdischen Religion. Der Band (103 S.) erschien 1927. Greßmann gibt zur Einführung nach Begründung des ganzen Unternehmens eine kürzeste Übersicht über die altisraelitische Religionsentwicklung von der Bundesschließung, durch die Jahwe alleiniger Gott der israelitischen Eidgenossenschaft wird (Wahlreligion), und von der Nomadenreligion an zur Bauernreligion, da Jahwe in Kanaan mit dem Baal verschmilzt, bis die Propheten die sittliche Art des Gottes Israels gegen den kanaanitischen Götzen- und Opferdienst inmitten der Völkerbewegung ihrer Zeit verkünden, Amos, Hosea, Jesaja, Micha. Noch scheint mit dem Sieg der Assyrer unter Manasse die Naturreligion zu siegen; in der Reform Josias wird sie weggefegt. Die sittliche Religion bleibt, und nach kurzem Rückschlag errichtet später Esra das Gebäude des Judentums, das noch heute dauert.

Elbogen spricht über Esra und das nachexilische Judentum. Er schildert sehr fein die hohen Erwartungen und schweren Enttäuschungen nach dem Exil. Da kommt um 460 Esra mit rund 1750 Mann und einer königlichen Vollmacht „die weit über die Zugeständnisse hinausgeht, die nach den neuen Friedensverträgen die sogenannte Autonomie der Minderheiten schützen“. Aber er findet in den Mischehen der Zurückgekehrten mit ihren Feinden unvorhergesehene Schwierigkeit. Er hat noch die Kraft, diese Ehen zu zerreißen; dann aber dauert es ein halbes Menschenalter, bis er, unterstützt von der größeren Willenskraft Nehemias, am 1. Tischri 445 das Buch der Thora Mose zur Vorlesung und Erläuterung bringt, so daß am 24. Tischri die Gemeinde sich dauernd darauf verpflichtet. Sogar die feindlichen Samariter machen die Thora zu ihrem Grundgesetz. Jetzt ist das Judentum Buchreligion, der Buchstabe ist erstarrte Lava der prophetischen Glut. Trotzdem lebt die Religion als eindrucksvoll- und wandlungsfähiger Organismus weiter. Das ganze Volk, auch die Laien, lernen nun an Sabbat und Markttag dieses Gesetz; ein geistiger Gottesdienst bahnt sich an, jeder tritt in persönliche Beziehung zum Vater im Himmel; so entsteht eine individualistische Religion mit reichem Gebetsleben; sie hat Märtyrer herangebildet.

Sehr kurz behandelt Juda Bergmann, wohl in Anlehnung an Schürer, das Judentum in der hellenistisch-römischen Zeit. Philo wird er nicht

gerecht, dessen Genesiskommentar und dessen systematische Gesetzesdarstellung höchst bedeutsame Vorläufer der späteren Midrasch- und Mischnaliteratur sind und dessen Apologie (Gegen Flaccus, legatio ad Gaium) nicht bloß als Geschichtsquelle großen Wert hat. Daß das Judentum Palästinas nicht Mission getrieben habe, läßt sich gegenüber Matth 23<sup>16</sup> und den Nachrichten des Josephus nicht aufrecht erhalten; daß in Palästina keine Apologetik getrieben worden sei, wird wohl nur gesagt, weil der pharisäische Priester Josephus seine sehr lesenswerte Schrift gegen Apion nicht in seiner aramäischen Muttersprache, sondern in dem von ihm nachträglich erlernten Griechisch geschrieben hat. In der Hauptsache gibt aber Bergmann doch ein richtiges Bild des geschilderten Zeitabschnittes.

„Zur Entstehung des Talmud“ spricht Michael Guttman, hebt den unliterarischen Charakter des Werkes hervor, dieser groß angelegten Sammlung von mündlichen Lehren, Vorträgen, Gesprächen, Sprüchen, die nach mnemotechnischen Gesichtspunkten geordnet ist. Fast humoristisch schildert er die Textrepetitoren, die noch im 12. Jahrhundert nachweisbaren lebenden Talmudexemplare. Aus dieser Entstehungsweise erklären sich Inkongruenzen, Widersprüche und Gegensätzlichkeiten. R. Meir sagt, daß der Heide durch seine Thorabeschäftigung dem Hohenpriester gleichstehe; zwei Jahrhunderte später sagt Jochanan, daß für den Heiden Thorabeschäftigung eine Todsünde sei. Der Talmud gleicht das aus; Guttman erklärt die Meinung Jochanans durch Hinweis auf Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums S. 73. 76. Das ist ein schönes Zeichen ersprißlichen Zusammenarbeitens jüdischer und christlicher Theologen.

Eine tiefeschürfende Arbeit gibt Julius Guttman „Die religiösen Motive in der Philosophie des Maimonides“. Das philosophische Hauptwerk More Nebuchim ist bis 1492 die Grundlage jüdisch-philosophischer Bewegung und wirkt auf Bibelerklärung, Liederdichtung und Predigt entscheidend ein. Maimonides will die ihm bekannte philosophische Wahrheit, den durch Neuplatonismus umgestalteten Aristoteles, in gereinigter Gestalt als den mit dem Judentum identischen rechten Weg zu Gott aufzeigen, wie das für den Islam Alfarabi und Ibn Sina getan haben. Aber während in dieser griechischen Philosophie die Welt notwendig aus Gott emaniert, läßt Maimonides innerweltliche Notwendigkeit nicht für das Verhältnis von Gott zu der frei von ihm geschaffenen Welt gelten. Aber Gott durchbricht auch nicht ständig den Weltzusammenhang; Wunder und Prophet gehören zur Weltordnung; nur hemmt Gott oft die vorhandene prophetische Anlage, und die Sendung des einzigartigen Mose ruht auf übernatürlichem Wirken Gottes: das Judentum ist die offenbarte Religion schlechthin. Über Erkennen und Handeln

wird neuplatonisch geurteilt: sittliche Vollkommenheit dient dem gemeinen Nutzen, Vollkommenheit und Seligkeit gibt nur die Kontemplation. Aber jedem Juden ist in den 13 Glaubenssätzen ein Minimum Gotteserkenntnis zugänglich, genug für das ewige Leben. Riten und Kultgesetze sind pädagogische Mittel, größtenteils sinnlos seit dem Untergang des alten Heidentums und schon von Maimonides religionsgeschichtlich erklärt. Trotzdem gilt er der Nachwelt als der große Verteidiger und Kenner des Judentums.

Leo Bäck spricht über Ursprung und Anfänge der jüdischen Mystik. Als Kabbalah sei sie ursprünglich nicht aufgeschrieben worden. Das komme daher, daß „das jüdische Volk Palästinas mehrere Jahrhunderte hindurch bewußt und mit Absicht nichts geschrieben hat“. Das ist mir ebenso zweifelhaft, wie daß das Verbot Chagiga 21, die Arajoth vor Dreien zu besprechen, sich auf die gnostischen Syzygien beziehe (s. dies Archiv Bd. X S. 490—492. 506—508). Die Mystik kennzeichnet der Glaube an eine Aufhebung der Distanz zwischen Gott und den Menschen. Die jüdische Frömmigkeit fordert die gute Tat auf der Erde; in der Mystik des Judentums reiche die gute Tat immer ins Unendliche. Von der Weisheit Salomos und Philo sieht Bäck hier ab, und doch beginnt er mit der Zeit Philos, dem ersten nachchristlichen Jahrhundert. Aber was der Talmud im fünften Jahrhundert über das erste erzählt, ist maßgebender als Urkunden aus diesem Jahrhundert selbst. Nach Chagig. 77a sprach ein Schüler des Jochanan ben Sakkai über das Wesen Gottes so richtig, daß die Bäume jauchzten; nach Chagig. 77b traten vier seiner Schüler in das Paradies, die Wohnung Gottes, ein. Daß Paulus II. Kor 12<sub>3-4</sub> genau dieselbe mystische Erhebung zum Paradies in gewaltigen Worten von sich erzählt, bleibt natürlich außer Betracht. Als mystisch wird es bezeichnet, daß nach Ab 3<sub>1ff.</sub> die Schechina da ist, wo sich Menschen mit der Thora befassen. Dagegen werden die alten Apokalypsen und Himmelfahrten kurzweg nach Tosephta Megilla 228<sub>1</sub> abgetan: „Viele haben von der Merkaba gepredigt und haben sie niemals geschaut“. Dagegen den Verfassern der Hekhaloth werden wirkliche Verzückungszustände zugetraut, zu denen sie sich durch Fasten, den Kopf zwischen den Knien, vorbereiteten. Zur selben Zeit entstand das Buch Jezirah, das von der neupythagoreisch-neuplatonischen Philosophie abhängig ist: die Buchstaben des Schöpfungswortes als Ziffern sind die Elemente, über die Herr wird, der sie zu ordnen weiß. Aber die Kräfte der Welt sind auch die Kräfte des Guten; die fromme Tat voll Versenkung in das Gute gibt die unio mystica. — Wir haben oben eingehendere Darstellungen der jüdischen Mystik besprochen.

Weniger wissenschaftliche Forschung als breit volkstümliche Belehrung nicht jüdischer Kreise bietet das nach seinem Umschlag in zweiter

Auflage vorliegende Buch von Dr. J. Weigl, Das Judentum, Berlin 1924 (Philo-Verlag und Buchhandlung G. m. b. H.), 311 S. Das einzige Vorwort datiert vom 15. Okt. 1911; auch das Buch ist nach S. 300 letzte Zeile vgl. S. 185 im Jahr 1911 geschrieben, in dem es tatsächlich zuerst herauskam; sein Text erfuhr in zweiter Auflage offenbar gar keine Veränderung. Vom Weltkrieg weiß der Verfasser nichts: jüdische Vaterlandsliebe zeigt sich in Kampf und Auszeichnung jüdischer deutscher Soldaten 1870; auch nach der 2. Aufl. betet man in deutschen Landen noch überall für Kaiser und Landesfürsten. Der Darlegung der Religion des Judentums ist das Lehrbuch von R. Dr. Groß für die oberen Klassen der Mittelschulen zugrunde gelegt; daneben zitiert der Verfasser zur Verdeutlichung des jüdischen Traditionsbegriffs S. 131f. mehr als eine Seite lang ein Lehrbuch der katholischen Religion, das weder in der vorausstehenden Literaturangabe noch sonstwo nach Verfasser, Verleger und Erscheinungsjahr — S. 126 fehlt sogar jede Kapitelangabe oder Seitenzahl — näher bestimmt ist. Trotz dieser und mancher anderer Eigentümlichkeiten kann man aus dem immerhin recht reichhaltigen Buch einen guten Überblick über Geschichte, Gedankenkreis, Quellen, gottesdienstliche und rituelle Sitten und Bräuche des Judentums gewinnen. Daß der katholische Verfasser die Zusammenstellung der Gebote der Gottes- und Nächstenliebe durch Jesus Mark 12<sup>18</sup>ff. als eine „allgemeine bekannte Lehre des Judentums“ hinstellt, und daß er das Kol-Nidrégebet verteidigt, als ob ein Schwur vor Gott leichter genommen werden dürfte als ein Eid vor Menschen, und als ob der israelitische Laie sich durch solch spitzfindige Unterscheidungen zwischen Gelübde und Eid gebunden fühlte, das kann man nur damit entschuldigen, daß sehr viele diese Irrtümer teilen. Das Kol-Nidrégebet schließt: „was wir geloben, soll nicht als Gelübde betrachtet werden, und was wir beschworen, als unbeschworen erachtet sein“ und zwar gilt dies nach dem Vorausgehenden „von diesem Jom kippur bis zum künftigen Jom kippur“. Da ist die einzig richtige Maßnahme die, die auch schon in einer Anzahl jüdischer Gebetbücher durchgeführt ist: fort mit diesem verwerflichen Gebet!

Eine religiös wichtige, aber nicht überall ihrer Bedeutung gemäß beachtete Frage behandelt die ausführliche, grundgelehrte Arbeit von A. Marmorstein, Ph. D: the doctrine of merits in old rabbinical literature, London 1920 (Jews' College, Publication 7), 199 S. Sie zerfällt in eine Einführung (S. 1—36) und fünf Kapitel. Nach der Einleitung galt in den vier ersten christlichen Jahrhunderten im Judentum die Lehre, daß der Einzelne sich vor Gott Verdienste erwerben kann; nicht wie in der Kirche durch Verzicht auf das, was Gott nicht verboten hat, sondern durch positive Taten (ma'aseh, zekhut) bringt er Segen auf

Mitwelt und Nachwelt, wie auch die Sünde des Einzelnen auf Umgebung und spätere Geschlechter fortwirkt. Freilich belohnt und straft Gott nicht bloß wegen des Tuns der Menschen, sondern auch um seinetwillen und um seines Namens willen. „Er will Israel erlösen nicht wegen des Verdienstes des Elia oder des Messiah, sondern um seines heiligen Namens willen. Aus seinen unermesslichen Schätzen gibt er an die, die keine eigenen Schätze gesammelt haben.“ Ja, wer sich auf eigenes Verdienst beruft, wird um seiner Väter willen begnadigt, und wer sich auf die Väter beruft, wird für eigenes Verdienst belohnt. Zu den Verdiensten seiner Väter nimmt aber Zuflucht, wer sich im Bewußtsein seiner Sünde nicht auf eigenes Verdienst verlassen kann. Wer den Lohn seiner Tat nicht für sich fordert, spart ihn für seine Kinder. Gleichen Lohn wie den der Israeliten verdienen auch die guten Taten der Heiden. Zu dieser Anschauung gehört die Lehre von den himmlischen Schatzkammern und den Verdiensten, die im Himmel aufbewahrt werden; dabei gibt es ein großes Schatzhaus für die, denen Verdienste fehlen. Denn jeder Jude hat Teil am ewigen Leben. Nach einer Schule vollbringt Gott Schöpfung, Wunder, Erwählung Israels nur um seiner selbst willen, nach andern um menschlicher Verdienste willen. Die meisten Lehrer wollen nur Belohnung und Bestrafung eigener Tat, aber der Volksglaube hofft auf das Verdienst der Väter und Frommen. Daß die Kinder für die Sünden der Väter leiden, war Gemeinglaube. Seit dem dritten Jahrhundert wird plötzlich scharf betont, daß Gott alle Segnungen nicht um der Menschen, sondern nur um Israels willen gibt, weil die Kirche die Juden als unnützes Volk verleumdet. Freilich, Gott schützt auch wieder Israel und die Gerechten nicht; sie leiden für die Sünden anderer oder wenden durch ihr Leid ab, was der Gesamtheit an Leiden droht. Anrechnung fremden Verdienstes und fremder Schuld findet sich bei allen Völkern; das braucht nicht zu ethischem Schaden zu führen. Sozial führt es zur Hochhaltung verdienter Männer; Akiba und R. Meir hat der Unwert ihrer Ahnen geschadet. Ob Lebensdauer, Kinderzahl und Wohlstand von menschlichem Verdienste abhängt, wird umstritten; das Leiden auch der Schuldlosen für die Sünde der Umwelt steht fest. Die Zusammengehörigkeit des Menschengeschlechts, wie sie auch die Stoa lehrte, ruht für den Juden auf der Gottebenbildlichkeit der Menschen. So wird auch das Verdienst der Frau um die Erziehung der Kinder und damit um die Zukunft des Volkes gepriesen.

Nun die fünf Kapitel: Das erste, umfassendste zeigt die Teilnahme der einzelnen Tannaiten und Amoräer an diesen Anschauungen (S. 37 bis 107) von Schemaja und Abtalion bis auf die palästinische Agada des 4. Jahrhunderts, die babylonische gibt nur wenig Ausbeute. Das zweite Kapitel bringt die Antworten auf die Fragen: um wes willen die Welt

geschaffen wurde und fortbesteht (S. 108—134), warum Adam vor Abraham, der Krone der Schöpfung, geschaffen wurde (S. 134—139), um wes willen Gott Israel aus Ägypten erlöste (S. 139—145) und andere Wohltaten erweist (S. 145. 146). Das dritte Kapitel handelt ausführlich vom Verdienst von Vätern und Kindern (S. 147—171), das vierte vom Verdienst der Rechtschaffenen und den Mitteln, durch die man Verdienst erwirbt (Glaube, Thorastudium, Sabbatheiligung, Beschneidung, Opfer, Liebeswerke, Buße) S. 172—184. Das letzte, fünfte Kapitel bespricht die Anrechnung fremder Sünde und abschließend die Anschauung von der Zusammengehörigkeit und dem Aufeinanderwirken aller Menschen mit einem letzten Hinweis auf Gottes übergeordnete Gnade. Die treffliche Arbeit versinkt nirgends in der Fülle ihres gelehrten Stoffes; trotzdem kann man bedauern, daß sie sich doch nicht wirklich über ihren Stoff erhebt und das große Problem des Schaffens und Leidens für andre nicht wahrhaft philosophisch durchdringt.

Das Schriftchen von D. Dr. A. Jeremias, Professor der Theologie in Leipzig: Jüdische Frömmigkeit 1927, Leipzig, I. C. Hinrichs (62 S.) steht zwar als Heft 2 unter den „Religionswissenschaftlichen Darstellungen für die Gegenwart“, ist aber nicht mehr als eine anziehende und nützliche Plauderei eines vielgereisten und mit dem Judentum und seinen mancherlei Vertretern seit lange vertrauten Mannes. So beginnt und schließt schon die Einführung mit persönlichen Erlebnissen des Verfassers, dazwischen wird in spielender Folge vom Zionismus, von Jesus als Messias, von „der Fiktion der zwölf Stämme“, vom heiligen Land in geistsprühender Weise, auch „formgeschichtlich“ gehandelt (S. 10. 36), so daß es beruhigend wirkt, wenn S. 11—14 Thora, Judenfriedhof, Heiliges Land und nachträglich auch Abneigung gegen das Christentum als gemeinsamer Besitz der Judenheit etwas gemächlicher vorgeführt werden. Dann wird S. 16—45 die Frömmigkeit des orthodoxen Judentums dargestellt. Hier begegnen wir schon in der Einführung zuerst allerlei ebenso sicher wie leicht hingeworfenen zweifelhaften geschichtlichen Anschauungen, bis dann S. 26 eine im Ganzen geordnete Darstellung des eigenartigen jüdischen Lebens einsetzt. Als besonders auffällig nenne ich das sprachlich unrichtige Panim Adonaj S. 36 und in den letzten Zeilen derselben Seite die merkwürdige Herleitung der Gleichsetzung des Sabbats mit dem aus der babylonischen Woche stammenden Saturnstag aus der — freilich auch von Babylonien kommenden — Astrologie. Verhältnismäßig kurz ist die den zweiten Hauptteil bildende Darstellung der „Frömmigkeit der chassidischen Juden“ S. 46—53, hauptsächlich des Baal-Schem und der Bratzlawer. Doch hat Jeremias den Wunderrabbi von Gora-Kalvaria besucht, wie er sonst Erlebnisse mit Juden aus Lodz und Warschau, aus Palästina und Tunis mitzuteilen

weiß. Recht dürftig sind die beigegebenen Proben für das jüdische Gebetsleben S. 53—56. Daß Jesus als Galiläer den Brauch von Thephillin und Mezusa nicht mitgemacht habe, läßt sich durch keine Quelle belegen, jedenfalls nicht durch Mt 23s. Außer den wertvollen Reiseerinnerungen sind die Nachweise und Anmerkungen S. 57—62 vielleicht das Beste an dem Büchlein.

Sehr wertvoll und weiterführend ist die nur 60 Seiten umfassende Arbeit, der **Hans Kohn** den etwas schwierigen und irreleitenden Titel *Die politische Idee des Judentums* gegeben hat, München, Meyer und Jessen, 1924. Die drei Abschnitte sind überschrieben „Das Wesen“, „Das Werden“, „Die Lehre“. Das Judentum hat seine Eigenart, durch die es andern Anstoß gibt, aber auch seinen Stempel aufdrückt. Der Jude lebt in der Zeit, nicht wie der Grieche im Raum; er schaut nicht das Nebeneinander, er hört das Nacheinander, ein Mensch des Willens, der Tat, der ins Unbegrenzte strebt, mit der Sehnsucht, sein Herz zu einigen am Bild des einigen Gottes. Ein Idealbild des Juden ist nun für Hans Kohn die Schilderung Jesu durch Karl Weidel (*Jesu Persönlichkeit* 1909): eine übergewaltige Willensenergie faßt die auseinanderstrebenden Kräfte seines Wesens zur Einheit zusammen. So erfäßt der Jude zuerst den Begriff der Weltgeschichte als den gottgewollten und von Gott verbürgten Weg der Einung durch die sittliche Selbstarbeit des Menschen, der Einung jedes Menschen in Gott, der Einung aller Menschen und der Einung aller Natur. Das ist das messianische Reich der Zukunft. Soviel vom Wesen des Judentums, nun vom Werden seiner Gedanken. Die Unruhe, die sich schwer zur Einheit zusammenfaßt, die erst nach mehrfachem Vorstoß zum Ziel kommt, liegt auch auf dieser Darstellung. S. 20—26 geben wertvolle Einzelgedanken, fließende einheitliche Schilderung finden wir erst S. 26—46. Das ist ein großer Entwurf. Moses, die Propheten — vor allem, aber keineswegs allein Amos — Jesus, dessen ganze Ethik jüdisch ist, der durchaus in die Reihe der Propheten gehört, der völlig auf dem Boden des Judentums steht, dessen Lehre auch weiter im Judentum geblieben ist, so daß „das Christentum die jüdische Gewißheit, die Lehre vom Menschen und seiner Würde, die Lehre von der Zukunft und unsrer Aufgabe ihrer Bereitung, eine auf die sittliche Umgestaltung der Welt abzielende Willensenergie immer wieder zu den andern Völkern getragen hat“: das sind im Ganzen prächtige Bilder, die Hans Kohn vorführt. Trotzdem meint er sich vom Christentum durch einen breiten Graben, die Gnadenlehre des Paulus und Ambrosius getrennt. Als ob Paulus sich durch den Glauben an Gottes Gnade in der Energie seiner harten Selbsterziehung lähmen ließe 1 Kor 9<sub>24</sub>—<sub>27</sub> Philp 3<sub>12</sub>—<sub>14</sub>, als ob dieser Ambrosius nicht der mutige Bischof gewesen wäre, der auch dem übermächtigen Kaiser den Eintritt in das Gotteshaus ver-

wehrte, ehe er Buße getan hatte (de obitu Theodosii 34 Sozom. 7<sup>24</sup>); und als ob nicht die Verheißung eines neuen Herzens, eines von Gott den Menschen ins Herz geschriebenen Bundes wertvollstes altprophetisches Gut wäre (Jes 31<sup>33</sup> Heseke 36<sup>24-28</sup> Ps 51<sup>12.13</sup>). Wenn Amos, Micha, Jeremia Optimisten sind, dann ist auch das Christentum optimistisch. Nur ein Unwissender kann leugnen, daß das in den Propheten pulsierende Leben auch in Pharisäern wie dem ersten Gamaliel, in manchen Tannaiten und Amoräern und bis in das gegenwärtige Judentum kräftig nachwirkt, nur soll man nicht die intellektuelle Schlagfertigkeit in Gesetzesfragen mit der sittlichen Energie der Propheten verwechseln. Sehr richtig ist es, wenn Hans Kohn einen Segen daraus erhofft, daß die nach Palästina zurückströmenden Zionisten in ihrem Lande große Mengen nichtjüdischer Ansiedler vorfinden. Sie spüren an ihnen das Problem, das sie selbst ihren christlichen Wirtsvölkern stellen, unter denen sie jetzt als völlig gleichberechtigte Mitbürger leben. — Kohns letzter Abschnitt, die Lehre, hebt die sozialen Gedanken der jüdischen Bibel hervor. Damit hat er Recht; doch liest z. B. der von ihm angeführte Max Eschelbacher S. 48. 49 allzu viel Großes und Schönes aus einer recht primitiven Gesetzesvorschrift heraus.

Daß die Auseinandersetzung zwischen Judentum und Christentum in eine neue, für die Versöhnung der Welt hoffnungsreiche Phase eingetreten ist, lehrt uns nicht bloß Hans Kohn. Auch A. Jeremias schreibt in dem oben besprochenen Schriftchen als seine Beobachtung unter den Ostjuden: „Keiner von den Wissenden — die weitaus meisten haben freilich nie ein Neues Testament gesehen und werden nie eins zu sehen bekommen — wird daran zweifeln: Unser größter Volksgenosse ist Jesus“. Ich weiß nicht, wie weit die Judenmission an diesem Erfolg beteiligt ist. Zugekommen ist mir neuerdings eine von keiner Judenmission ausgehende Werbenummer der Zeitschrift „Höre, Israel“ herausgegeben von einem Völkerversöhnungsbund (Hamburg 23, Marienthaler Str. 120.) Der Vorsitzende dieses Bundes schreibt als Erwiderung auf eine von einem emeritierten Rabbiner an 24 Führer des rabbinischen Judentums gerichtete Eingabe, welche seine Bewegung im Keime erstickt wissen will, der Bund gebe die Versicherung „daß es uns als rein jüdischer Bewegung ferne liegt, unsere jüdischen Brüder zu irgendeinem der zahlreichen Christentümer zu bekehren“. Wie er das meint, sagt uns derselbe Mann in einem miteingesandten Vortrag: „Der Messias der Dogmen muß dem geschichtlichen Messias der Wahrheit und Liebe den Platz überlassen“ und wieder: „Unsern Kindern wird in den Schulen die Kenntnis von der Lehre und dem Leben des größten Sohnes Israels vor-enthalten. Schon im zartesten Alter wird der Jugend das Vorurteil gegen Jesus Christus eingeprägt.“ Wie jeder volkstümlich religiösen

Bewegung haftet auch dieser, so wie sie sich darstellt, ein Quentchen unabgeklärter Schwärmerei an. Trotzdem kann ich dieser Bewegung nur alles Gute wünschen.

In schmuckem Buch „Zweistromland“ Berlin 1926 (Philo, G. m. b. H.) 278 S. stellt **Franz Rosenzweig** kleinere, schon anderswo gedruckte Schriften zusammen; Judentum und deutsch-idealistische Philosophie sind die beiden Quellströme seiner Persönlichkeit. Daher die Teilüberschriften: zur jüdischen Erziehung, vom Wesen des Judentums; über Sprache; Altes und Neues Denken. In „Zeit ists“ an Hermann Cohn liegt ein ausführlicher Lehrplan für jüdischen Religionsunterricht an den höhern Schulen vor: Sexta 1 Halbjahr Vorarbeit, bis Mitte Quinta hebräische Grammatik, dann Genesis, Hauptstücke des Gebetbuchs; Quarta die hebräischen Wochenperikopen, Thora, Siddur und Machsor, Sabbatgottesdienst während christlichen Religionsunterrichts; Untertertia: Raschi zur Thora (die geistige Welt des talmudischen und midraschischen Schrifttums), Josua bis Nehemia. Der Schüler wird Bar Mizwa. Obertertia: Prophetenperikopen; Sprüche der Väter, Mischna und Codifikatoren; Untersekunda (als Abschluß für Geschäftsleute): die Psalmen, Geschichte der jüdischen Geistesentwicklung, Einblick in den Talmud. Obersekunda: Talmud und Midraschim; Propheten Amos bis Daniel; das Christentum. Unterprima: Jüdische Geistesgeschichte von Philo bis zur Gegenwart; Oberprima: Jüdische Philosophie. Ein gut vorgebildeter, begabter Lehrer kann das durchführen; meist werden Lehrer und Schüler versagen. Da verlangt Rosenzweig für den Lehrer wie für den Rabbiner akademische Bildung; eine Akademie des Judentums soll Mittel schaffen, daß das Judentum als selbständige Größe im Ganzen der modernen Gesellschaft stehen könne. — Daran schließt sich „Bildung und kein Ende“. Ein jüdisch Kind ist man mit jedem Atemzug, aber es fehlt in der emanzipierten deutschen Judenheit eine Plattform jüdischen Lebens: das Gesetz hat eine Spitze gegen die große Mehrzahl derer, die es nicht mehr halten; neben dem jüdischen Haus steht der Beruf; die Synagoge ist das ungestörte Eckchen, an dem das Leben vorüberflutet; der Zionismus will kein Zuhausesein der Juden in Europa. Aber es gilt bereit zu sein, allem was einem begegnet, als Jude entgegenzutreten. Dazu hilft nicht eine jüdische Volkshochschule nach Berlinischem Muster (systematische Unterweisung durch Vorträge), sondern ein Sprechzimmer, das jeden mit jedem zur Besprechung von Fragen und Wünschen zusammenführt: das Programm für das Freie jüdische Lehrhaus in Frankfurt a. M. — In dem Schreiben an Martin Buber „Die Bauleute“ sind vom Setzer die Seiten 51 und 50 vertauscht; der Verfasser gibt dem Leser schwierigere Rätsel auf. GegenSchluß sagt er: „Mehr als Ihnen (Buber) sichtbar machen, was in uns vorgeht, durfte ich nicht wollen“. Zweierlei ist deutlich. In

der Lehre soll nichts „unwesentlich“ sein, im Gesetz nichts „erlaubt“. „Wo jüdisch gegessen werden soll, da müssen die zahllosen Bräuche des Speisezettels ebenso unverletzlich sein wie die Trennung von Milch- und Fleischdingen, und wer am Sabbat einen Geschäftsbrief selber nicht aufmacht, darf ihn auch dann nicht lesen, wenn ein anderer ihm ihn öffnet“. Aber das Gesetz ist ein Werdendes, und die Söhne (banim) sollen Bauleute (bonim) werden. Die Zeltpflocke der Thora müssen hinausgerückt werden, damit nichts draußen bleibe. Auch der jetzige Israelit ist wie das Kind seiner Väter, der Ahnherr seiner Enkel: sein Wort und seine Tat kann für die Enkel nicht ungesprochen, nicht ungetan sein, schafft neue Überlieferung. Auch die Stimme des eigenen Seins, der er zu gehorchen hat, wird nur vom eigenen Ohr vernommen. „Tun müssen“ und „tun können“ ist hier eins. Orthodoxe und liberale Juden haben hier Rosenzweig abgelehnt. Nun folgen Kritiken. „Apologetisches Denken“ bespricht das Bekenntnisbuch von M. Brod und das Wesen des Judentums von Leo Bäck. In beiden trete der Zentralgedanke des Judentums, die Erwählung des Volkes, nicht hervor, weil er dem Juden selbstverständliche Voraussetzung sei; sonst nötigt Brod den Leser, mit ihm den Weg zum Ziele zu gehen, Bäck schildert das Judentum in seiner eigenen Rundheit und Fülle mit der tiefen, ruhigen Liebe des im ganzen weiten Hause des Judentums heimischen vertrauten Knechts; aber auch er zeigt das Diesseitswunder, den Ursprung der Freiheit aus der Gnade, des Gebotes aus dem Geheimnis. Brod der Ekstatiker und Bäck der Klassiker schildern dasselbe. — Den „Aufruf an die Zeit“ von Emil Cohn nennt Rosenzweig ein Rabbinerbuch und leitet die Mängel der jüdischen Predigt recht gut aus der heutigen Stellung des Rabbiners ab; trotzdem stimmt er Cohn zu bei der Forderung der hebräischen Sprache, jüdischer Gläubigkeit und jüdischer Form. Das „ungedurfte“ Buch ist doch ein „bedurftes“ Buch. — Das Nachwort zu den Hymnen und Gedichten des Juda Halevi betont, daß Rosenzweig „übersetzt“, nicht „nachgedichtet“ hat: das Fremde soll fremd bleiben, nicht in den heutigen Alltag passen. Reim, Metrum, Rhythmik auch die Bibelanklänge wurden möglichst bewahrt. Sehr schön sind die Ausführungen über Luther als Übersetzer S. 97—99; sehr gut ist auch die Mahnung, die Gedichte nicht wie Kirschen als Massenware, sondern wie Pfirsiche zu genießen. — „Neuhebräisch“ bespricht die Übersetzung der Ethik Spinozas durch den Zionisten I. Klatzkin. In der Terminologie zeige Spinoza Einflüsse des Judentums; da sei im Hebräischen leicht und klar, was im Lateinischen Neubildungen forderte, die nicht einmal das Gemeine voll ausdrücken. Aber dem Führer des formalen Nationalismus, der von Rasse, Boden, Sprache die Wiedergeburt des Judentums erwartet, Klatzkin, hält Rosenzweig entgegen, das Neuhebräische als unüberwachte Volkssprache wäre

in Palästina arabischer Überfremdung anheimgegeben; als die heilige Sprache des heiligen Volkes darf es nichts ausscheiden, was es einmal sich einverleibt hat. Rosenzweig empfindet lautere, edle Freude, wenn Spinozas quod erat demonstrandum mit dem rabbinischen „Hörs daraus!“ wiedergegeben ist oder wenn er anderswo einen schlechtgebauten deutschen Satz vom hebräischen Übersetzer in kraftvolle — auch deutsch mitgeteilte — Sprache umgewandelt findet. — Nun der deutsche Idealismus. Der Aufsatz „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“ bespricht eine von der Kgl. Bibliothek in Berlin erworbene Niederschrift Hegels aus der Zeit 29. April bis August 1796. Mit viel Feinheit und Schärfe weist Rosenzweig Schelling als den Verfasser des bedeutsamen Textes nach. Es ist der Entwurf eines Systems aller Ideen, ein Gegenstück zu Spinozas Ethik, das der 21jährige Schelling zwischen 22. Januar und Anfang März 1796 aus sich hervorgebracht hätte, bedeutsam für ihn, der nun nicht mehr als der regellos nach äußerem Anlaß neue Gestalten annehmende Proteus erscheint, da hier seine ganze spätere Arbeit wie in der Knospe eingefaltet beisammen liegt, auch philosophiegeschichtlich bedeutsam, weil hier zum erstenmal das Erkennen der letzten Wahrheit mit dem Erkennen der gesamten Wirklichkeit zusammengewachsen ist. Ob nun Rosenzweig Recht hat oder die, welche das Programm von Hölderlin herleiten, kann hier nicht entschieden werden. — Drei folgende Arbeiten gelten Hermann Cohen: ein Gedenkblatt, Hermann Cohens Nachlaßwerk, Einleitung in die Akademieausgabe der jüdischen Schriften Hermann Cohens. Rosenzweig ist November 1913 in Berlin Cohen nähergetreten und war ihm zuletzt in inniger Freundschaft verbunden. Eine hochinteressante menschliche Entwicklung wird uns hier vorgeführt. Der Sohn eines jüdischen Vorsängers, talmudisch geschult, nimmt anfangs Anstoß schon an der historischen Behandlung des David Kimchi durch Grätz, schlägt aber dann so um, daß er alles jüdische Gefühl verleugnet, in seinem Sabbatvortrag 1869 Saturn und Jehova als gleichwertige Größen behandelt und sich gerade noch entschließt, den kantischen Gott, aber gewiß nicht irgendeinen andern erbaulichen Gott „mitzunehmen“. Christentum ist ihm zu Beginn seiner Marburger Zeit nicht anders als sein prophetisches Judentum „ethischer Sozialismus“. Aber Treitschke gegenüber bekennt er sich 1880 zum israelitischen Monotheismus, der Geistigkeit Gottes und messianische Verheißung verbindet. Das Christentum gab der Menschheit die Humanisierung der Religion, Reformation und Kant brachten den Gedanken sittlicher Autonomie, so sind alle modernen Juden Protestanten und die Christen auch wieder Israeliten. Gott verbürgt die Verwirklichung des Ideals; zuerst meint Cohen, die Verwirklichung des Ideals mache einst die Religion überflüssig. Aber das ändert seine letzte

(Berliner) Entwicklung: Gott und Mensch stehen in Korrelation, wie der Mensch seinem Mitmenschen in Korrelation von ich und du verbunden ist; Gott liebt den Menschen, und der Mensch soll mit Herz, Seele und Kraft Gott lieben. Das wird mit vollkommener Selbstverständlichkeit am Judentum dargetan; Volk, Propheten, Psalmen vermitteln das Gottvertrauen, in dem Gott nicht bloß die Erfüllung der sittlichen Arbeit, sondern auch Versöhnung und Heimkehr zu ihm verbürgt. Trotzdem bleibt Cohen dem Christentum fremd: „der Ewige ist mein Hirt, mir mangelt nichts“. Die hohe Pietät in dieser Schilderung ehrt den Darsteller wie den Dargestellten. — Den Band schließt: Das neue Denken, einige nachträgliche Bemerkungen zum Stern der Erlösung. „Stern der Erlösung“ ist Rosenzweigs System der Philosophie (drei Teile in einem Band, I. Kauffmann, Frankfurt a. M.) der Untertitel nennt es ein jüdisches Buch. So verstand man es als Erbauungsbuch für die jüdische Jugend, die sich zum Gesetz zurückzufinden suchte. Aber Rosenzweig meint: ich habe das neue Denken in diesen alten Worten empfangen, so habe ich es in ihnen wieder- und weitergegeben. Er führt seinen Bau auf dem auf, was er von Gott und von der Welt und von den Menschen erfahren hat. Das Und zwischen diesen Worten ist das Erste der Erfahrung und kehrt auch im Letzten der Wahrheit wieder. Die unwichtigsten, die mathematischen, Wahrheiten sind allgemein anerkannt; von da führt der Weg über die Wahrheiten, die der Mensch sich etwas kosten läßt, zu denen, die er nicht anders bewähren kann als mit dem Opfer seines Lebens, und schließlich zu denen, deren Wahrheit erst der Lebenseinsatz aller Geschlechter bewähren kann. Als letztes erscheint ihm ein Nebeneinander von Judentum und Christentum. „An den Himmel über der zeitlichen Welt wirft der Fluß des Geschehens glänzende Bilder, und die bleiben... Judentum und Christentum sind diese beiden ewigen Zifferblätter unter dem Wochen- und Jahreszeiger der stets erneuerten Zeit.“ Wie viel stolzer könnte m. E. das Judentum dastehen, das in Jesus und Paulus Erben und Erfüller seiner Propheten verehrte, dann erst das auserwählte Gottesvolk, dessen Sprache auch die heilige Sprache der Christenheit ist, dessen Heimat das heilige Land auch der Christenheit und dessen einiger Gott nicht bloß sein Bekenntnis, sondern ebenso das Bekenntnis der Christenheit ist. — Der Umfang dieser Besprechung zeigt das Interesse, das dieser Band Rosenzweigscher Schriften erwecken kann.

Die jüdische Gesellschaft **Achduth** veröffentlicht eine Schriftenreihe, deren erstes Heft „Wege zum jüdischen Wissen“ mir zur Besprechung vorliegt (I. Kauffmann, Frankfurt a. M., 40 S., ohne Jahr). Es enthält fünf Aufsätze jüdisch orthodoxer Richtung mit starker Betonung des jüdisch nationalen Elements in der Sprache deutscher Bildung.

I. Alfr. Wiener, *Irrwege der Terminologie*, wendet sich gegen die Versuche, das Judentum nur als Volksgemeinschaft oder nur als Religion zu verstehen; der lebendige Organismus will als Ganzes erlebt und begriffen sein. Jedem Juden ist Palästina die wahre, ideale Heimat, und jeder von jüdischer Mutter Geborene bleibt Jude, auch wenn er ein Abtrünniger und Verbrecher am Judentum ist. Für den Außenstehenden bleibt so doch die Anschauung einer Nation, die durch eine, Jahrtausende lang geheiligte fromme Sitte und ebensolange dauernde Schicksalsgemeinschaft sich kräftigt von den andern ab- und in sich zusammengeschlossen hat und ebendarum sich vor allen andern Volksgemeinschaften der Welt durch verhältnismäßige Reinheit des Blutes auszeichnet.

II. Alfr. Freimann, *Die Quellen der jüdischen Rechtsnormen* gliedert die Rechtsnormen nach Rechtsquellen: I. Das offenbarte Recht: 1. Rechtsnormen der Thora, 2. sinaitische Halacha, 3. rabbinische Gebote. II. 1. Authentische Interpretation. 2. Gesera (Zaun um das Gesetz). 3. Fortdauernde Gesetzgebung durch Tekana und Chumra. III. Minhag (Volksbrauch). IV. Juristenrecht: abgeleitete Rechtsbegriffe und Rechtsregeln; Entscheidungsnormen.

III. S. Schlesinger, *Zum Talmudstudium der Gegenwart* klagt über Rückgang des Studiums der Halacha gegenüber dem Pilpul im Ostjudentum und der Bearbeitung der Haggada in der modernen Wissenschaft. Besonders wünscht er eine rein deskriptive vollständige systematische Darstellung der Lernweise der Rabbiner. Denen, die den Stoff beherrschen, mangelt die wissenschaftliche Schulung und den wissenschaftlich Geschulten die Beherrschung des Stoffs. Aber außerdem hat das lebende Geschlecht nicht mehr die geistige Verbundenheit mit den Autoritäten des Talmud. Schlesinger gesteht „daß oft und oft der Inhalt einer Mischna unserm Verständnis als ein anderer erscheint als dem talmudischen Erklärer“. Widersprüche der Mischna bezieht der Talmud meist auf verschiedene Spezialfälle. Möglicherweise mit Recht. „Und doch erscheint uns die fast grundsätzlich primäre Anwendung dieser Ausgleichsmethode fremd und die der Verteilung auf verschiedene Autoren oder Überlieferer näherliegend.“ Statt nun aber mutig der besseren Einsicht zu folgen, fordert Schlesinger das sacrificium intellectus: „Durch anhaltende Zucht den Geist zu befähigen, so zu denken, wie der Talmud dachte.“ Aber er bekennt auch: „Ob dies uns Insassen einer andern Kultur je gelingt, bleibt mir fraglich.“ Inzwischen dürfte die andere Kultur das Recht haben, sich selbständig der Mischna zu bemächtigen und sie nach eigenem Verständnis zu deuten.

IV. Isak Unna, *Über nationale Erziehung*, betont gegenüber dem Reformjudentum, dem das Judentum nur Konfession ist und dem Zionismus, der eine starke jüdische Nation mit eigenem Land und eigener

Sprache, aber ohne religiöse Bestimmtheit will, daß das geistige Leben Israels und sein Einfluß auf die Kultur der Gesamtmenschheit auf dem religiösen Gebiete liegt. Er hält es aber für einen Fehler der Orthodoxie, daß sie der aufkeimenden nationalen Bewegung sich nicht angeschlossen und versucht hat, den Nationalismus in religiöses Fahrwasser zu leiten. Aus Mangel an Nationalgefühl geht im Westen die Orthodoxie zurück, und die nationale Erweckung hat große Schwierigkeiten; im Osten, wo jetzt erst Gleichberechtigung mit den Christen erreicht ist, sollten die Juden die dort schon vorhandene nationale Einheit mit jiddischer Sprache bei gleichzeitiger Beherrschung der (slavischen) Landessprache festhalten, wengleich auch dort religiös gleichgültige Führer die Hauptvertreter des jüdischen Nationalismus sind. Assimilation ist für Isak Unna nationaler Selbstmord.

V. Joseph Unna, Jugendbewegung und Schule, schildert den Jugendlichen, der dem Elternhaus gleichgültig, der Schule feindlich und nur der Jugendbewegung freundlich gegenüberstehe. Diese ist einheitlich in der Ablehnung der Geschichte, sucht in die Tiefen des Lebens zu dringen, das Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft zu ergründen und in sinnlich-übersinnlicher Körper- und Naturfreude mit Kameraden und kameradschaftlichen Führern die Welt und sich selbst zu erleben. Moderne Erziehung soll sich dem anpassen. Die preußische Schulordnung, die für die höhern Schulen auf das Ideal der Allgemeinbildung verzichtet, unterscheidet grundlegende erste Bildung und Berufsbildung, die im Alter der Reife folgen soll. In den vier Schulformen (Altsprachliches, Neusprachliches Gymnasium, Realgymnasium, Oberrealschule) sollen Religion, Deutsch, Geschichte, Erdkunde und Philosophie die Kernfächer sein; Christentum und deutsche Kultur sind Grundlagen der gesamten Bildung. Das ist für den jüdischen Schüler vom Standpunkt des Judentums aus eine Gefahr. Jos. Unna empfiehlt jüdische Landerziehungsheime; sind sie nicht zu erreichen, so muß der Religionsunterricht für sich leisten, was er zu leisten vermag. Diese Vorschläge mögen gut sein. Die Gefahr der heutigen Jugendbewegung hat doch wohl ihren Hauptgrund in der mangelnden rechtzeitigen Führung durch Elternhaus und Schule, die größtenteils von der stärkeren Inanspruchnahme der Erwachsenen durch sonstige Lebensaufgaben herrührt. Schwierigkeiten zwischen Eltern und heranwachsenden Kindern, schulfreudige und schulüberdrüssige Schüler und Lehrer hat es immer gegeben. Merkwürdig war mir, daß das sexuelle Moment bei der jüdischen Jugend eine geringere Gefahr als bei der entsprechenden deutschen spielen soll. Allerdings folgen zwei starke Einschränkungen: „soweit sich die jüdische Jugend den Grundsätzen ernster Führer nicht entzogen hat und soweit die Leitung des Elternhauses bewußt oder unbewußt bei vielen Jugendlichen eingewirkt

hat. Meine Erfahrung mit recht vielen lieben jüdischen Schülern gehen entschieden dahin, daß sie durch frühere Reife und ererbte Erregbarkeit ihres Nervensystems mehr Versuchungen ausgesetzt sind als die deutschen, die auch in guter Zucht bleiben, soweit die genannten Faktoren wirksam sind.

Noch liegen vor mir zwei Probehefte eines großen und schönen Unternehmens, einer **Enzyklopädie des Judentums**, die gleichzeitig in deutscher und hebräischer Sprache erscheint, vorbereitet von einem größeren deutschen Landeskomitee, dem kleinere (ein englisches, französisches, holländisches und schweizerisches) zur Seite stehen (Verlag „Eschkol“ A.-G. Berlin-Jerusalem 1926). Das deutsche Probeheft (96 S.) umfaßt 30, das hebräische (90 S.) 42 Artikel, die 30 des deutschen Heftes kehren unter den hebräischen in genauer Übersetzung, ab und zu mit genaueren Nachweisen, wieder. Beide Probehefte sind gleich vorzüglich ausgestattet. Wenn das deutsche Heft auch die Artikel Einstein, Handwerk, Kunst bringt, während das hebräische nicht über den ersten Buchstaben des Alphabets hinauskommt, so erklärt sich das daraus, daß die hebräischen Äquivalente für Einstein, Handwerk, Kunst mit dem ersten hebräischen Buchstaben beginnen. Die Artikel sind zum Teil ausgedehnte Monographien, z. B. über Alexandria in Ägypten, über Alchemie, über das Handwerk. Der Artikel über die altpersische Religion von Scheffelovitz gibt m. E. einen klareren Überblick über den Mazdaismus und seine Beziehungen zum Judentum als das früher besprochene an einer gewissen Übersättigung leidende Buch desselben Verfassers. Freilich ob der Dank für Volkstum, persönliche Freiheit und Mannheit in Iran oder Palästina zuerst regelmäßig gebetet wurde, ist durch Rückführung der jüdischen Sitte bis auf R. Meir nicht entschieden. Die Fortdauer dieser ehemals verständlichen Sitte kann nur gebilligt werden in dem Sinn von Schillers Wort: „jeder freut sich seiner Stelle, bietet dem Verächter Trutz“, also neben dem Gebet: „ich danke dir, Gott, daß ich ein Deutscher, ein Arbeiter, ein Weib bin“. Interessant ist der Ausgang des Artikels über Autonomie von S. M. Dubnow, Berlin. Die Emanzipation führte im Judentum zuerst zum Verzicht auf die Autonomie, doch so, daß sich im Frankreich des ersten Napoleon die Elsässer Juden gegen die Juden Südfrankreichs für ihre jüdische Autonomie wehrten. Heute ist Neigung vorhanden, das jüdische Volkstum im Rahmen des modernen Staats als nationale Minderheit mit eigener Kultur und doch im Vollgenuß bürgerlicher Rechte zu behaupten. Aber dieser Standpunkt dürfte nur Erfolg haben, wenn Anlehnung an ein eigenes jüdisches Staatswesen oder vielleicht an eine starke alljüdische Organisation vorhanden ist; und auch dann ist es fraglich, ob die Betonung des eigenen Volkstums dem Juden je im modernen Staat gleiche

Vorteile gewähren kann, wie die einfache Gleichstellung mit den andern Bürgern unter Wahrung der religiösen Eigenart.

Endlich darf ein unserm Verlag trotz Anfrage nicht zur Verfügung gestelltes Werk nicht unbesprochen bleiben: **George Foot Moore**, *Judaism in the first centuries of the Christian era. The age of the Tannaim*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press. 2 Bde.: S. XII 552, VIII 487, 1927. Mit amerikanischem Reichtum in Papier und Druck glänzend ausgestattet, durch ausführliche Indices nach allen Richtungen wohl versorgt, dazu mit der Verheißung eines dritten nur gelehrten Anmerkungen gewidmeten Bandes tritt das Lebenswerk des bekannten Forschers sofort in eine Reihe mit Emil Schürer und Wilhelm Bousset; es ergänzt und berichtigt beide, ohne sie zu verdrängen. Solange Moores dritter Band fehlt, sind die Werke der beiden Deutschen gelehrter, da sie tiefer auf die Geschichte der Forschung eingehen und das ihnen zugängliche Material möglichst erschöpfend darstellen. Moore aber hat den Vorzug, daß er seinen Gegenstand mit selbstverleugnender Liebe zeichnet, da er, obwohl, wie ich höre, Christ, in der von ihm geschilderten und geistig vollkommen beherrschten jüdischen Religion förmlich lebt, und zwar mit der Aufgabe lebt, andere, die zum jüdischen Volk und Glauben gehören, in die Tiefen und Höhen dieses Glaubens einzuführen. Ohne Schönfärberei geht das nicht ab; aber irgendwie ist jeder Forscher Partei, und das Judentum hat gewiß ein Recht auf freundliche Darstellung, nachdem seine Schäden so oft „entdeckt“ worden sind.

Moores Werk zerfällt nach einer sehr ausführlichen Einleitung (I Geschichtliches, II Quellen Bd. I 3—216) in sieben Teile: I Offenbarung Bd. I 217—353, II Gottesidee Bd. I 355—442, III Mensch, Sünde, Versöhnung Bd. I 443—552, IV Bräuche Bd. II 1—78, V Sittlichkeit Bd. II 79—197, VI Frömmigkeit Bd. II 199—275, VII Das Hernach Bd. II 277—395. Dazu kommen die Indices: I Sachen und Namen Bd. II 399—456, II Stellen Bd. II 457—467 III Talmud- und Midraschstellen Bd. II 468—480, IV Tannaim und Amoraim Bd. II 481—486. Das klare Englisch und der Verzicht auf längere fremdsprachige Mitteilungen machen das Werk auch gebildeten Laien verständlich und lesbar; Griechisch wird sehr wenig geboten, das Hebräische ist meistens in einer nicht allzu verschnörkelten lateinischen Umschrift gegeben; bei den rabbinischen Quellen ist überall die Ausgabe beigelegt.

Der Zweck des Ganzen ist nach I S. 125 die Feststellung der religiösen Gedanken, sittlichen Grundsätze, Gottesdienstformen und Gebräuche des Judentums am Ende des zweiten christlichen Jahrhunderts, weil dieses Judentum für die Folgezeit normative Geltung hat. Sein Werden schildert die geschichtliche Einleitung in neun Kapiteln, von denen besonders das erste (Begründung des Judentums) und das letzte (Charakter des Judentums) interessieren. Moore erfreut durch Eingehen auf die protestantische Arbeit am A. T.: Die Thora ein Sammelwerk aus Bruchstücken älterer Gesetzbücher mit späteren Nachträgen; die Unzulänglichkeit der jüdischen chronologischen Überlieferungen wird deutlichst veranschaulicht. Aber Altisrael und Judentum verhalten sich nicht wie Geist und Buchstabe. Das Deuteronomium, ein Eckstein des Judentums, ist nicht bloß Gesetz, sondern auch Auszug aus den Propheten; Ex. 34 gibt mit seinem Gottesbild ein Menschheitsideal; Psalmen, Proverbien, Hiob stammen aus persisch-griechischer Zeit; unter ihnen ist Hiob die glänzendste Leistung hebräischer Literatur. — Einheitlichkeit in Brauch und Gottesdienst kennzeichnet das Judentum in seiner fertigen Gestalt. Die Religion bleibt sich gleich, wie Gott selbst. Dabei hatte sich, ehe die *sacra publica* 70 n. Chr. zu

Ende kamen, mit Synagoge und Lehrhaus, täglichem Gebet und Bekenntnis, auch Tischgebet, die Persönlichkeitspflege in der Religion schon durchgesetzt. Als Quellen kommen für Moore nur die aus dem Judentum stammenden Schriften in Betracht, die auf die Tannaiten eingewirkt haben. Es fällt auf, daß Sirach neben den Psalmen Salomos, den Evangelien und der Didache als „auwärtige“ Quelle zählt; der ursprüngliche jüdische Charakter der zwei Wege in der Didache gilt mit Unrecht als sicher. 1. Makk. soll hebräisch (statt aramäisch) geschrieben sein; bei Josephus ist vergessen, daß er in der Schrift gegen Apion die erste große Apologie des Judentums geschrieben hat; von Philo wird wenigstens zugestanden, daß er zuerst eine vollständige Darstellung des Judentums lieferte. Aber benutzt wird er kaum. Moore ist nicht der einzige, der Philo nach Josephus behandelt.

Nun ein Überblick über das Werk selbst:

I Offenbarung: Judentum ist Nationalismus und Universalismus: Israels Gott und Gesetz soll Gott und Gesetz aller Welt, der Heide soll durch Beschneidung für Israel naturalisiert werden. Schriftliches und mündliches Gesetz sind Gottes heiliger offenbarer Wille. Die Tannaiten setzen voraus, daß das ganze Volk die Bibel liest, das Althebräische und dessen klassische Literatur lernt; die Schulung gibt den Schriftgelehrten genaues Gedächtnis, Geistesschärfe, immer bereite Kenntnis jeder Schriftstelle. Das Judentum war die einzige Missionsreligion der römisch-griechischen Welt: durch Beschneidung, Taufe und Opfer tritt der Heide als Neugeborener in das jüdische Volk ein. Von Tannaiten waren Akiba und Meir Proselyten; aber schlechte Erfahrungen machen zurückhaltend: mit der Linken hält man den Heiden fern, den man mit der Rechten herbeizieht. Nov. Theodos. III 4 bestraft Proselytenmachen mit dem Tod.

II Gottesidee: Der jüdische Gottesgedanke ist nicht durch Addition der Bibelstellen zu gewinnen; die höchste Anschauung muß die anderslautenden Stellen erklären. Gottes Einzigkeit ist der Eckstein des Judentums, der Gott Israel ist durchaus persönlich, namentlich alles Dualistische wird bekämpft. Gottes Wesen ist Gerechtigkeit und Gnade; er vergibt und rettet auch den Sünder, liebt Israel trotz seiner Untreue um der Väter willen. Wenn es heißt, daß Gott Jakob liebt und Esau haßt, so sollen doch alle Völker sich bekehren und Gott allein über sie herrschen. Der — naive — Engelsglaube trennt Gott nicht von der Welt; Gottes Wort und Weisheit werden personifiziert, aber nie zu Personen. Memra ist inhaltsloser, rein formelhafter Ersatz für Jhvh wie im Passiv von Gott gesprochen wird; ebenso Schekhina; der Heilige Geist inspiert die Propheten; Bat-kol ist eine Rede unsichtbaren, aber auf Gott zurückgeführten Ursprungs. Gottes Erhöhung war nicht seine Verbannung; man betet nicht zu Michael und Gabriel. Gott ist das Vorbild, der die Nackten kleidete, die Kranken besuchte, die Trauernden tröstete und die Toten bestattete.

III Mensch, Sünde, Versöhnung: Gottes Geschichtsplan setzt Einheit des Menschengeschlechtes voraus. Der Mensch ist Gottes Ebenbild; für ihn ist die Welt geschaffen; Israel erhielt die Offenbarung für alle Menschen. Des Menschen Willensfreiheit ist eine Grundlehre, aber die Gelegenheit zum Handeln gibt Gott. Gott rächt jede Übertretung des zweifachen Gesetzes, jede Sünde, die bei der Fülle des allumfassenden Gesetzes eintreten muß. Gesetzeskenntnis erschwert die Schuld, Auflehnung gegen Gott läßt keine Sühne zu. Lohn der Sünde ist vor allem neue Sünde; so trennt die Sünde von Gott. Adams Sünde bringt den Tod, aber alle haben vielmals gesündigt; so stirbt jeder für eigene Schuld. Aber die menschliche Natur ist durch Adams Schuld nicht unfähig zum

Guten geworden; doch wird in der künftigen Welt der böse Trieb (jezer hará) ausgerottet sein. Das Böse kommt nicht bloß vom Leib, sondern von Leib und Seele. Aber Gesetzesworte sind Arznei zum Leben. Buße erreicht Vergebung. „Gott war zu gut und zu vernünftig, eine Vollkommenheit zu fordern, zu der er den Menschen unfähig geschaffen hatte.“ Bis 70 n. Chr. sühnen Opfer und der Sündenbock des Versöhnungstags — immer unter Bedingung der Buße; nach 70 bleiben Buße und gute Werke. Mit großer Ausführlichkeit bespricht Moore in vier Kapiteln Buße, Wirkung der Buße, Beweggründe der Vergebung und sühnendes Leiden, „da in den geläufigen christlichen Darstellungen des Judentums weder die Eigenart noch die zentrale Bedeutung der Lehre von der Buße in der jüdischen Erfassung des religiösen Lebens und des Heilsweges klar erkannt ist“ (I 507). Buße ist unerläßliche, aber auch untrügliche Bedingung der Vergebung. Bei Manasses Gebet schließen die Engel die Himmelfenster, aber Gott schaut durch ein Guckloch unter seinem Thron und begnadigt Manasse. Aber Buße fordert vom Heiden, daß er sich naturalisieren (beschneiden) läßt. Achtzehngebet 5 bittet Gott um die Gabe der Buße. Der Dekalog enthält die feierliche Zusicherung des Verdienstes der Väter. So fand Gott in Abraham nach Jes. 51 1 den Felsen, auf den er die Welt bauen kann. Aber Anspruch auf Gottes Gnade besteht nicht. Sündenvergebung tilgt nicht Sündenfolge. Aber auch Leiden sühnen bei Buße. So sagt der Verbrecher vor der Hinrichtung: „Mein Tod sei eine Sühne für alle meine Missetaten.“ Bei der Zusammengehörigkeit des Volkes sühnt der Tod der Gerechten die Schuld anderer.

IV Bräuche: Die Religion heiligt den Brauch. Verständig begründete Gebote und Herkommen werden nicht unterschieden. Grundlegend sind Beschneidung und Sabbat; aber die Sabbatregeln hängen an einem Haar. Doch Lebensgefahr bricht den Sabbat, und „der Sabbat ist euch gegeben, nicht ihr dem Sabbat“ (Mekilta zu Ex. 31 13). Erst die Kasuistik macht das Gesetz durchführbar. Durch Synagogenbesuch und Lehrhaus am Abend nach der Habdalah erhält der Sabbat positiven religiösen Wert. Im Gesetz nicht vorgesehene Feste sind Tempelweihe und Purim; die spätere Tempel- und die normative Synagogenfestfeier wird beschrieben. Der Versöhnungstag hatte schon „lange vor 70“ mehr häusliche und synagogale Bedeutung als durch die Tempelfeier. Die Speisegebote regen Moore so wenig auf, wie sie nach ihm den gemeinen Mann aufgeregt haben. Ging man nicht in den Tempel, oder war es nicht Priesters Teil, so mochte man gewöhnliche Speise (chullin) ohne Rücksicht auf besondere Reinheit essen. Außerhalb Israels und seit 70 galten diese Vorschriften nicht.

V Sittlichkeit: Kindesliebe, Menschenliebe, Hilfsbereitschaft sind „dem Herzen überlassen“ und haben kein Maß; aber wenn bei Teilung des Trunks beide verdursten, fordert Akiba die Teilung nicht: „Dein Bruder soll mit Dir leben“ Lev. 25 10. Zusammenfassungen der Moral fand man Ps. 15, Jes. 33 15, Mich. 6 8, Jes. 56, Am. 5 4; auch Hab. 2 4, Prov. 3 6, Sach. 8 16; Lev. 19 18 nennt nach Paulus Akiba. Die „goldene Regel“ ist Allgemeingut. — Jede Tat findet ihren Lohn, aber Mose sah einen reichen Schatz bei Gott für die, welche kein eigenes Verdienst haben; Lohnknechte wollte schon Antigonus von Socho nicht. Man tut das Gute „um des Himmels willen“, aus Furcht und Liebe zu Gott, oder um Gottes Namen zu heiligen (Gesegnet der Gott der Juden! rief ein Römer bei einem gerechten Urteil R. Jonatans); auch in Nachahmung Gottes: das Gefolge tut, was sein König tut. — Die Obrigkeit darf die Religion nicht hindern, aber ohne Obrigkeit verschlingt einer den andern. Staatsgesetz ist Gesetz. — Der Mann ist zur Ehe verpflichtet, die gesetzlich erlaubte Polygamie

durch Ehevertrag und Erbbordnung fast ausgeschlossen; Scheidungsgrund ist für Schammai Unzucht der Frau, für Hillel Verbrennen der Speisen, für Akiba Wohlgefallen an einer schönen. Ehebruch der Frau macht Scheidung zur Pflicht, ebenso Unfruchtbarkeit nach zehn Jahren. — Gott und Eltern gehören zusammen, Todesstrafe durch den Vater ist nicht mehr erlaubt. Hart war die Sklavenordnung, namentlich für fremde Sklaven. Ein gemieteter Arbeiter braucht über die gewohnte Zeitdauer nicht zu arbeiten, auch gegen höheren Lohn. Unpraktische Vorschriften zeigen das maßgebende Ideal. — Eigentum und Ehre des Nächsten sollen wie das eigene behütet werden. Zurechtweisen muß man, bis man fortgejagt wird, aber beschämen darf man den andern nicht. Demut ist die größte Tugend. — Das Ideal ist eine durch Nächstenliebe geordnete Gesellschaft; aber die Reichen waren von Amos bis Herodes die Unterdrücker: nach Titus und Hadrian sind alle arm; aber der Gesetzestreue scheidet sich von der Masse der Unwissenden und Unachtsamen (‘amme haarez): das führt zu Selbstgefälligkeit, Selbstgerechtigkeit, Aufpasserei. — Liebesgaben verweigern heißt Gottes Joch abschütteln; in jeder Gemeinde wird regelmäßig gesammelt und verteilt, für dringende Fälle noch besonders. — Wer eine Anlage entkräften kann, muß reden, dem Überfallenen muß man helfen. Aber Lebensgefahr hebt alle solche Gebote auf. Man behauptet, Gelehrte erleichterten für sich und erschwerten für andere. Das höchste Lob ist „tokho khebaro“: „er ist innen wie außen.“ émeth (Wahrheit) ist Gottes Siegel: Anfang, Mitte und Ende (des Alphabets). Wer Friede macht, empfängt jetzt Lohn und ein Kapital im Jenseits.

VI Frömmigkeit: Gott ist „unser Vater im Himmel“, auch nur „unser Vater“. Abinu malkenu ist die Litanei der Bußtage. Der König, um dessen Herrschaft man bittet, ist nicht als Despot gedacht. „Diese Namen drückten die tiefste religiöse Erfahrung aus: jeder legte hinein, was er dazu mitbrachte.“ Keine alte Religion läßt im Gebet die Frömmigkeit so schwelgen in Sündenbewußtsein, Buße und Vergebung nur aus Gnade. Morgens, mittags, abends wird das tägliche Gebet gesprochen. Die zwei ersten Male gemäß dem Gemeindeopfer im Tempel; Gamaliel II wird abgesetzt, weil er das Abendgebet festlegen wollte. Es zeugt für geistige Frömmigkeit der Massen, wenn ohne Priester und Rabbi das Tagesgebet gesprochen wird; aber die Andachtsforderung wird oft nicht befolgt, ja nicht verstanden. Man empfiehlt Kürze und glaubt an Erhöhung langer Gebete. Ein Zauberwort ist das Gebet nicht. — Erforschung der Offenbarung in der Schule ist wesentlicher Teil der Frömmigkeit. Das Forschen steht über dem Handeln, weil es zum Handeln führt. Aber die Gelehrten sind keine bevorzugte Kaste. — Leiden, die nicht als Warnung verständlich sind, sind Züchtigungen aus Liebe. — Außer dem öffentlichen Fasten fasteten manche das ganze Jahr hindurch Montags und Donnerstags, namentlich unter Verzicht auf Fleisch und Wein. Das sollte allen zugute kommen: ein Leben nur für die eigene Seele kennt das tannaitische Judentum nicht. Der Amoräer Rab meint: ein Mensch muß beim Jüngsten Gericht Rechenschaft ablegen von jedem guten Ding, das er genießen konnte und tats nicht. — Alles Unzüchtige ist schon im Spiel der Gedanken zu meiden. Ob die Lehrer nicht mehr darüber nachdachten, als gut für sie war? Bescheidenheit und Demut werden gefordert, aber Moore meint: „Hochmut ist schwer niederzuhalten, am schwersten der auf Frömmigkeit und Gelehrsamkeit zugleich; und wer peinvoll bemüht war, seinen Hochmut zu entwurzeln, kann maßlos stolz werden — auf seine Demut.“

VII Für das Hernach werden auch die von Akiba verbotenen Apokalypsen als Quelle herangezogen. An Reste von Totenkult im AT glaubt Moore nicht.

Ägypter, Perser, Griechen glaubten an jenseitige Vergeltung, während noch Ezechiel 18 nur von diesseitiger Vergeltung weiß. Aber als Ergänzung zur Idee von Gottes Gerechtigkeit und Treue ersteht aus dem Bedürfnis nach Anteil der Frommen an Israels Erlösung als eine Grundlehre des Judentums der Glaube an Totenauferstehung, zuerst nachweisbar Jes. 26 17–19, Dan. 12 1ff. Aber dem frommen Juden war Liebe zu Gott das Wesen der Religion; er wird nicht, wie der Mysteriengläubige, vom Gedanken an das Jenseits gequält. Zur Schilderung der Tage des Messias wird Apk. 19–21 in extenso mitgeteilt. Das Himmelreich (malkut schamaim) ist nicht das Reich, über das Gott herrscht, sondern sein Königtum, sein Charakter als König. Er ist König über die, die in Wort und Tat — wie Israel am Sinai — seine Herrschaft anerkennen. Der Messias ist nicht präexistent, nur sein Name. Er ist kein überweltliches Wesen. Er kommt entweder, wenn Israel es wert ist, oder wenn es ganz darniederliegt. Aufgabe des Elia ist nach keiner älteren Quelle die Umkehr Israels: aber, um Johannes des Täufers willen, muß doch dieser Gedanke älter sein. Die Dauer der Messias-tage sind 40, 70, 365, 400, 1000 Jahre, auch drei Generationen. Die künftige Welt (ha'olam haba) beginnt mit der allgemeinen Auferstehung, für die es bei geschickter Auslegung reichliche Schriftbelege gibt. Nach Sach. 10 1 wird jeder Israelit gerettet. Das gilt als Dogma; aber die Rabbinen machen viele Ausnahmen. „Die jüdische Eschatologie hatte unleugbare Verwandtschaft mit der Religion Zoroasters, in der Trennung der Seelen der Gerechten und Bösen im Tod, ihrem glücklichen und elenden Los zwischen Tod und Auferstehung und in der Lehre einer allgemeinen Auferstehung und des letzten Gerichtes mit seinen Folgen. Manches ist von den Zoroastriern angeeignet, wie Angelologie und Dämonologie babylonischen und persischen Ursprung haben. Der Entlehner lernt das Fremde kennen und sieht in ihm die notwendige Entwicklung des eigenen Besitzes. Dan. 12 1ff. Jes. 26 sind ursprünglich jüdisch. So konnte man persische Anschauungen aufnehmen.“ Aber ist nicht die Totenauferstehung zum Messiasreich erst nahegelegt worden, weil die Heiden ringsum die Anschauung des seligen Fortlebens der Frommen schon hatten?

Moores Werk gibt eine reiche, wohlgeordnete Vorführung aus rabbinischen Quellen. Das Gleichnis vom blinden und vom lahmen Gartenhüter wird dreimal ausführlich geboten (I 487f. II 384): Das ist ein Versehen. Der Leser wird in die vielstimmige gelehrte Überlieferung der Tannaiten gründlich eingetaucht. Es sind im ganzen übereinstimmende, im einzelnen oft sich bekämpfende Autoritäten, so daß der Jude trotz ihres normativen Charakters noch heute wählen und sich entscheiden muß. Moore selbst bietet eine Auswahl, die anderes zurückdrängt, das auch vorhanden ist; sein Ziel ist, das Judentum auf der vollen Höhe heute gültiger Normen zu zeigen. Diese Normen entstammen wesentlich dem auf alttestamentlicher Grundlage erwachsenen Christentum. Moores Arbeit geht also dahin, die religiös sittlichen Anschauungen des Christentums als auch im maßgebenden Judentum herrschend nachzuweisen nur mit Beibehaltung angestammten Brauchs und mit Ablehnung alles mythisch-mystisch-Sakramentalen. Gern betont er die Übereinstimmung des jüdischen Bußbegriffs mit dem des Westminster'schen Katechismus (I 507. 516). Und die Möglichkeit des erstrebten Nachweises liegt vor. Aber das Judentum bleibt in erster Linie Nationalreligion und fordert als Weltreligion von seinen Proselyten die Naturalisation in das jüdische Volk, für Männer mit dem Ritus der Beschneidung, für alle mit Übernahme des durch Gottes geschriebenes und ungeschriebenes Gesetz geheiligten Herkommens. Das schon von Tacitus an den jüdischen Proselyten gerügte *exuere patriam*

(hist. V 5) bleibt also bestehen, obgleich für den Juden das Staatsgesetz auch in religiösem Sinne Gesetz ist. Es ist da doch nicht unbedenklich, daß „Lebensgefahr alle solche Vorschriften aufhebt“ II 190. Das Ziel der Vollkommenheit gilt nicht. „Gott ist zu vernünftig, sie von dem für sie unfähigen Menschen zu fordern“ I 495. Hier haben allerdings die Juden Jesus (Matth. 5 45) und Paulus (Röm. 3 23) anders gedacht.

Ein Werk über das Judentum der Tannaitenzeit brauchte vielleicht die Entstehung des Christentums nicht zu schildern. Moore geht ausführlich darauf ein (I 90—92; 434; 518 f. II 9 f.; 85 f.; 125; 151; 211; 267; 309—311). Er vertritt den Satz I 92: „Weder die Nazarener in Palästina noch die Heidenchristen haben bleibend auf das Judentum eingewirkt.“ Jesus und seine ersten Jünger waren nach Moore gesetzestreue Juden; ihre Besonderheit war, daß Jesus, der anfangs wie der Täufer Buße wegen der Nähe der Gottesherrschaft verkündigt hatte, ihnen dann selbst als Messias galt und nach dem Scheitern in Jerusalem als der Auferstandene zum Gericht über seine Gegner vom Himmel her erwartet wurde. Eine endgültige Spaltung zwischen Juden und Christen brachte erst Bar Kochba, dem sich die Christen nicht anschlossen; schon vorher hatte Gamaliel II ihre Verwünschung ins tägliche Gebet aufgenommen. Wesentlich anders wird Paulus beurteilt: die Unfähigkeit des Sittengesetzes, das in Vernunft und Gewissen eingepflanzt ist, und des den Juden offenbarten Gesetzes, den Menschen gerecht zu machen, treibt ihn zum Glauben an freiquellendes göttliches Leben, das Einwohnen oder den Geist Christi. Diese Betrachtung der Entstehung des Christentums ist irrig und führt in der Beurteilung des tannaitischen Judentums zu irrigen Resultaten. Aus diesem Grund gehe ich hier darauf ein. Wegen des jüdischen Kolorits folgt Moore lieber dem Matth.- und Luk.-Evangelium als dem zweifellos ältesten Evangelium, Markus. Entscheidend für Jesus ist aber sein Wort Mk. 7 15, selbst wenn man es mit Mk. nur auf die Speisegebote bezieht: „er erklärt alle Speisen für rein“ (*καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα*). Die Antwort der Autoritäten Mk. 7 1 steht schon 3 22; Jesus muß nun fliehen, er wird gebrandmarkt und gemieden Mk. 7 24. 31 8 10—21 9 30—32, Mt. 17 24—27, Mk. 10 1. Schon vor seinem Kommen nach Jerusalem ist er also verurteilt, weil er große Teile des Gesetzes für ungültig erklärt hat. Das erst erklärt die Empörung über seinen Messiasanspruch Mk. 14 63. 64. Die Haltung der Urgemeinde nach Jesu Tod ergibt sich aus der Anklage gegen Stephanus Apg. 6 14 („Jesus wird den Tempel zerstören und die Sitten ändern, die Moses gegeben hat“) und aus Gal. 1 13. 14 (Paulus trat für die väterlichen Überlieferungen ein und verfolgte die Christen). Erst von da aus kann Gal. 2 3. 6 richtig gewürdigt werden: Auch die Beschneidung der Heidenchristen verlangen die Urapostel nicht. Diesen Standpunkt hält auch Jakobus nach Apg. 21 25 fest; ja, dieser Hauptvertreter des Judentums wurde nach Josephus (ant. 20 200) nach Verurteilung durch Hohenpriester Ananos II als „Gegner des Gesetzes“ gesteinigt: *ὡς παρανομημάτων κατηγορίαν ποιησάμενος*. Die christliche Urgemeinde war also keineswegs gesetzestreu und jüdisch orthodox. Dann unterschied sich aber doch wohl Jesu Bußruf nicht bloß durch den Glauben an die Nähe der Entscheidung vom jüdischen Gemeinglauben. Das Wort, daß der Sabbat für den Menschen da ist, (Mk. 2 27) hat freilich die zweifellos jüngere Mekilta wiederholt; aber Jesus verteidigt mit diesem Wort eine Gesetzesübertretung seiner Jünger durch eine Gesetzesübertretung Davids — ein Judäer ißt Schaubrote. — Die Hervorhebung und Gleichordnung von Deutn. 6 4. 5 und Lev. 19 18 ist allein die Tat Jesu Mk. 12 28—34. Das tägliche Bekennen des Schma' ist dem mit Jesus gleichzeitigen Philo noch unbekannt; Josephus ist in der Sitte auf-

gewachsen (vgl. Holtzmann, Berakot S. 6—10); Lev. 19 18 ist wieder hervorgehoben von Paulus als νόμος τοῦ Χριστοῦ Gal. 5 14 6 2 Rom. 13 8 und dann erst etwa sechzig Jahre später von Akiba. Also hat das normative Judentum maßgebende Gedanken Jesu trotz allem Festhalten an der Halakah übernommen, und das Christentum hat ihm allerdings bleibende Spuren aufgedrückt. Auch das geschah wie die Übernahme zoroastrischer Anschauungen: „der Entlehner lernt das Fremde kennen und sieht in ihm die notwendige Entwicklung des eigenen Besitzes“ II 394. Was die junge Religion der alten gab, wurzelte ja wirklich in dieser selbst. Die endgültige Ausweisung der Christen aus der Synagoge ging doch wohl der Einfügung ihrer Verwünschung im täglichen Gebet durch Gamaliel II voraus, vgl. Ev. Joh. 9 22 12 12 16 2.

Was man auch bei Moore am schmerzlichsten vermißt, ist die Kritik der tannaitischen Überlieferung. Dahin gehört vor allem sein unbegrenztes Vertrauen in die Überlieferung der Mischna über die Tempelsitte bis auf die Herstellung des Dochts der Hüttenfestfackeln aus abgetragenen Priesterhosen und -gürteln (II 46 vgl. I 96 1 und, ganz verunglückt I 250 2). Man vermißt hier die Kritik um so schmerzlicher, als Moore im Alten Testament den Standpunkt der Kritik so schön und mutig festhält. Trotzdem hat er uns das schönste und reichste Werk über das Innenleben des normativen Judentums ohne allen Zweifel gegeben.

### III. Mitteilungen und Hinweise.

#### Ein Motiv der Hockerbestattung.

Die in allen Weltteilen, in Europa jedoch nur in vorgeschichtlicher Zeit anzutreffende Bestattung in mehr oder weniger zusammengezogener Stellung hat die verschiedensten Erklärungsversuche erfahren, von denen die meisten wohl für einen Teil der Fälle zutreffen.<sup>1</sup> Nur zu oft wurde aber der Fehler begangen, sämtliche Hockerbestattungen durch eine einzige Formel erklären zu wollen. Doch haben besonders Dieterich<sup>2</sup> und nach ihm Samter<sup>3</sup> betont, daß ähnliche religiöse Riten nicht immer aus einem und demselben Motive hervorgehen. Unter denen, die sich ausführlicher mit der Hockerbestattung beschäftigt haben, erkennt tatsächlich R. Andree<sup>4</sup> mehrere Deutungen als berechtigt an. Vorzugsweise sieht er jedoch die Hockerlage an als Folge einer Zusammenschnürung des Toten, die deshalb vorgenommen sei, um ihn an der Rückkehr zu verhindern.<sup>5</sup> In der Tat wird diese Erklärung die richtige sein in zahlreichen Fällen der Hockerbestattung bei Naturvölkern, wo der Leichnam stark zusammengeschnürt, wie eine Kugel geballt oder sogar mit gebrochenen Knochen zusammengekrümmt ist. — Viel seltener wird die Vorstellung zugrunde liegen, daß man den Toten wieder in der Embryonalstellung der „Mutter Erde“ übergibt, wengleich die von Andree, R. Virchow u. a. an dieser Hypothese geübte Kritik vielleicht zu weit geht. Sie findet sich schon bei Troyon.<sup>6</sup> Vertreter derselben sind Peschel, Wosinsky<sup>7</sup>, Wilder, Havelka, Nadaillac, Dieterich<sup>8</sup>, R. Karsten<sup>9</sup>, Vincent.<sup>10</sup> Auch Raum- und Arbeitersparnis kann als Ursache der Hockerlage mit

<sup>1</sup> Vgl. G. Wilke *Reallexikon für Vorgeschichte* V 335 f.

<sup>2</sup> *Mutter Erde* 3 28 Anm. o. <sup>3</sup> *Neue Jahrb. f. das klass. Alt.* 19 (1907) 135.

<sup>4</sup> *Archiv f. Anthrop.* 34 N. F. 6 (1907) 282—307.

<sup>5</sup> Ähnlich Götze *Korrespondenzbl. der deutschen Ges. f. Anthrop.* 1899, p. 321 und O. Schötensack *Verh. der Berl. Anthrop. Ges.* 1913, p. 522; O. Tschumi *Anz. für schweiz. Altertumskunde* 23 (1921) 5 f., 168, der es aber nicht mit Sicherheit für das einzige Motiv hält; Samter *Volkskunde im altsprachlichen Unterricht* (Berlin 1923) 181 Anm. 9.

<sup>6</sup> *Revue Arch.* 1864, I p. 289 ff., bes. 295 f.

<sup>7</sup> *Das prähistorische Schanzwerk von Lengyel* II 89 (1891).

<sup>8</sup> *Mutter Erde* 3 27 Anm. 6. 131.

<sup>9</sup> *Studies in South American Anthropology* I (Helsingfors 1920) 44.

<sup>10</sup> Kritik derselben bei E. Briem *Archiv für Religionswiss.* 24 (1926) 184 ff.

in Betracht gezogen werden, wie es von Broca<sup>1</sup>, Rudolf Virchow<sup>2</sup> und Heierli<sup>3</sup> geschehen ist.<sup>4</sup> — Sehr bedenklich ist es aber, wenn P. de Mortillet<sup>5</sup>, wie es scheint, alle steinzeitlichen Hockerbestattungen Europas aus der Lage erklärt, welche der Körper in der Todesstunde einnahm.<sup>6</sup> Man braucht nur an Hockerfriedhöfe wie die aus Lengyel, wo die Toten regelmäßig zusammengezogen in dem einen Grabfeld (80 Skelette) alle auf der rechten, in dem anderen (49) alle auf der linken Seite liegen, (Wosinsky II 63) zu erinnern, um die Unzulänglichkeit dieser Auffassung darzulegen. — Nachdem schon Letourneau<sup>7</sup> und andere, z. B. Ed. Naville, R. Forrer, O. Viollier, Seger, P. Wolters, die Hocker als Schlafstellung gedeutet hatten, suchte Carl Schuchhardt dies durch eine neue Hypothese zu beweisen:<sup>8</sup> Im warmen Süden schliefen die Menschen auf der bloßen Erde, wobei „die Kälte des Bodens“ sie veranlasse, ihre Glieder an den Rumpf zu ziehen; im kalten Norden dagegen könnten sie sich im wohlgepolsterten Bette ohne Sorge dehnen und strecken. Daher sei die Hockerbestattung eine ausgeprägt südliche Erscheinung. Die letzte Behauptung widerlegt M. Ebert in seiner Besprechung von Schuchhardts Arbeit.<sup>9</sup> Es kann noch auf Englands zahlreiche Hockerbestattungen aus der Steinzeit hingewiesen werden, sowie auf die Hockerbestattungen bei den Aleuten und Eskimos im nördlichsten Amerika (Preuß a. a. O. 230 ff.). Auch die Prämisse, daß die gestreckte Lage den schlafenden Nordländer kennzeichne, ist sehr gewagt. Damit soll nicht die Möglichkeit bestritten werden, daß die Hockerleiche hier und da als Schläfer gedacht worden ist.<sup>10</sup> Bei den mannigfaltigen Bestattungsarten, die unter dem Sammelnamen Hocker vereinigt worden sind, ist es von vornherein wahrscheinlich, daß verschiedene Motive eingewirkt haben. Nur der Vollständigkeit wegen erwähne ich die Ansicht E. Böklens, der die Krümmung des Körpers bei Hockerbestattungen als Nachahmung der Mondsichel ansieht.<sup>11</sup>

Es gibt eine Art von Hockerbestattung, die den Namen eigentlich gar nicht verdient, nämlich diejenige, bei welcher die unteren Extremitäten des auf der einen Seite liegenden Toten nur mehr oder weniger gebogen, nicht bis zum Kinn hinaufgezogen sind. Sie kommt vor allem in Europa und den Mittelmeerländern in vor- und halbgeschichtlicher Zeit vor und ist von den damals auch vorkommenden echten Hocker-

<sup>1</sup> *Bull. soc. d'Anthrop.* 1863, p. 500.

<sup>2</sup> *Verh. der Berl. Anthrop. Ges.* 1890, p. 102.

<sup>3</sup> *Urgesch. der Schweiz* 156.

<sup>4</sup> Vgl. ferner Th. Preuß *Die Begr. der Amerikaner und Nordostasiaten* (Diss. Königsb. 1894) 233.

<sup>5</sup> *Origine du culte des morts* (Paris 1914) 116.

<sup>6</sup> Ähnlich Cavvadias über die Hockerleichen aus mykenischer Zeit auf Kephallonia. *C.-R. du Congrès intern. d'arch. class.*, 2<sup>e</sup> sess. — Le Caire 1909, p. 202.

<sup>7</sup> *La sociologie d'après l'éthnographie* (1880) 207.

<sup>8</sup> *Alteuropa* 1. u. 2. Aufl. 23.

<sup>9</sup> *Präh. Zeitschr.* XI/XII (1919/20) 216 f.

<sup>10</sup> C. Clemen *Religionsgesch. Europas* I (Heidelberg 1926) 6 gibt der Erklärung des Hockers als Schlafstellung den Vorzug vor den anderen Erklärungen.

<sup>11</sup> *Die Entstehung der Sprache im Lichte des Mythos* (Berlin 1922) 2, 180 ff.

bestattungen zu unterscheiden.<sup>1</sup> Für diese vorgeschichtlichen Halbhocker möchte ich eine Erklärung geben, die ich in der mir bekannten Literatur nicht vorgefunden habe, welche aber vielleicht für einen größeren oder kleineren Teil derartiger Bestattungen zutrifft. Meiner Meinung nach spiegelt diese Lage nicht so sehr die Schlafstellung, wie Schuchhardt meint, als die Mahlzeitstellung des Südens wieder.

Diese Erklärung würde gut zu der Tatsache passen, daß die seitliche Halbhockerbestattung in Europa, je mehr wir uns dem Norden nähern, um so seltener wird, denn im Süden war wohl die Sitte des Lagerns beim Mahle heimisch, während man im Norden seit alters sitzend gegessen zu haben scheint. Nur England bildet mit seinen zahlreichen steinzeitlichen Hockerbestattungen eine Ausnahme, steht aber auch sonst archäologisch dem west-südeuropäischen Kulturkreise viel näher als dem Norden. Die in Europa seit der Bronzezeit abnehmende Hockerbestattung könnte mit der damals beginnenden Ausbreitung nordischer Kulturelemente und wohl auch Völker gegen Südeuropa hin zusammenhängen. Wenn die Griechen und die Römer in ältester Zeit bei Tische gesessen haben, so wird das eine von den Einwanderern aus nördlicheren Gegenden mitgebrachte Sitte sein, die erst allmählich vor dem im Süden einheimischen Gebrauch gewichen ist.<sup>2</sup> Die Etrusker dagegen, die ein altes Mittelmeervolk waren, haben wohl immer beim Mahle gelegen. Beweisen läßt sich das aus den Sarkophagskulpturen und den Grabgemälden schon für das 6. Jahrh. v. Chr. Nach meiner Meinung ein helles Licht werfen auf die vorgeschichtliche Halbhockerbestattung die griechischen und kleinasiatischen Grabreliefs, welche Totenmäher darstellen, und vor allem die zahllosen etruskischen Sarkophage und Aschenkisten, deren als Speisesopha empfundener Deckel eine Skulptur trägt, welche uns den Toten zeigt, wie er gestützt auf den linken Ellenbogen und mit mehr oder weniger gebogenen Knien bei feierlichem Mahle liegt.<sup>3</sup> Ähnliche Anschauungen haben zu verwandten Erscheinungen Anlaß gegeben. Daß ein mehr direkter Zusammenhang bestehe, braucht man nicht anzunehmen, obgleich liegende Hocker in Norditalien ausnahmsweise noch in der Eisenzeit<sup>4</sup> vorkommen und auf dem immer konservativen Sardinien sogar aus der beginnenden Kaiserzeit bekannt sind.<sup>5</sup>

In den bronzezeitlichen Kammergräbern Siziliens sind die Verstorbenen oft in sitzender Lage längs den Wänden angebracht, so daß jedes Skelett seine kleinen Eß- und Trinkschalen hat, während in der

<sup>1</sup> Déchelette *Manuel d'arch.* I 472f.: „On confond souvent, sous le terme générique de squelettes repliés, ceux qui gisent dans la position embryonnaire et ceux dont les membres inférieurs ne sont que légèrement infléchis.“ Die echten Hocker können ebensovgt auf dem Bauch oder auf dem Rücken wie auf der Seite liegen.

<sup>2</sup> Vgl. Frau Rose Malachowski *Zeitschr. für Ethnologie* 51 (1919) 22f.

<sup>3</sup> Vgl. G. Herbig *Abh. d. K. Bayer. Akad.* 25, 4 (1911) 40.

<sup>4</sup> F. von Duhn *Italische Gräberkunde* I (Heidelberg 1924) 169. 631 ad 22.

<sup>5</sup> A. a. O. 105.

Mitte oder am Eingang ein großes Gefäß steht, aus dem der Trunk geholt werden kann — ein wahrhaftes Gespensterbankett.<sup>1</sup> Da die Toten hier ganz unzweifelhaft wie zum festlichen Gelage angebracht sind, wird dadurch dasselbe Motiv auch bei den seitlichen Halbhockerbestattungen des vorgeschichtlichen Italiens glaubhaft gemacht. Beachtenswert ist, wie gegen Ende der mykenischen Zeit auf Sizilien (Pantalica, Dessucri, von Duhn a. a. O. 78) an Stelle der sicher zum festlichen Mahle angebrachten sitzenden Hocker allmählich liegende Hocker treten. Nicht ein Wandel der religiösen Anschauungen vom Zustande nach dem Tode hat man darin zu sehen, sondern es wird unter dem Einflusse einer fremdländischen oder einer alteinheimischen, wieder vordringenden Kultur eine Veränderung der Lebensgewohnheiten eingetreten sein, die auch in der veränderten Stellung beim Mahle zum Ausdruck kam. Die ältere Sitte, sitzend zu speisen, war wohl einst durch Einwanderer aus einer nördlicheren Gegend eingeführt worden. Darauf deutet der fremde, nordöstliche Einschlag der bemalten eneolithischen Keramik Siziliens hin.

Auch unter den sonst in Europa von Frankreich bis Rußland anzutreffenden Bestattungen im Sitzen werden sich solche finden, die durch den Wunsch, die Toten wie zum Essen oder Trinken anzubringen, veranlaßt worden sind.<sup>2</sup>

Eben das dem Toten in Halbhockergräbern in der Regel beigegebene und sorgfältig vor ihn hingestellte Tongeschirr, oft sicher einst mit Speisen oder Getränken gefüllt, macht es wahrscheinlich, daß man sich ihn vielmehr beim Mahle lagernd als in ewigen Schlummer versenkt zu denken hat. Gerade in den Mittelmeerländern hat ja der Glaube an das Leben nach dem Tode alte Wurzeln.

Nur ausnahmsweise finden sich ausschließlich Halbhockerleichen an einer Begräbnisstätte zusammen, wie in Lengyel. In zahlreichen Nekropolen mischt sich unter die Hockerleichen eine wechselnde Zahl ausgestreckter Leichen, ohne daß dieser Umstand mehr als die Hockerlage selbst eine allgemein anerkannte Erklärung erfahren hätte.<sup>3</sup> Gegen die von mir vertretene Auffassung der Hockerbestattung läßt er sich jedenfalls nicht verwerten. Es ist nämlich eine recht häufige Erscheinung, daß soziale Stellung, Alter, Geschlecht usw. Einfluß auf die Bestattungsart ausüben. Ch. S. Burne *The handbook of Folklore* (London 1914) 211f. hat einiges hierüber zusammengestellt. So ist in Polynesien Beerdigung im Sitzen die Form für das Volk, die Häuptlinge bleiben oberhalb der Erde. „*There are groups in India which, in one and the same group practise cremation, sepulture, and exposure, according to the manner of the death . . . Sex also affects the matter.*“<sup>4</sup> Auf der Karolineninsel Yap werden mannbare Leute sitzend mit angezogenen Knien, Kinder und junge Leute

<sup>1</sup> E. Peet *The stone and bronze age in Italy and Sicily* (Oxford 1909) 436, (442) 464; von Duhn 71 ff.

<sup>2</sup> Vgl. Wosinsky a. a. O. 51. 53f. 60. 64. 70.

<sup>3</sup> Déchelette a. a. O. 473. Vgl. Andree a. a. O. 288.

<sup>4</sup> Vgl. auch H. J. Rose *Class. Review* 34 (1920) 141 ff.

liegend bestattet.<sup>1</sup> Nach Andree a. a. O. 292 wird auf der Sundainsel Halmahera die Hockerbestattung nur jenen Eingeborenen zuteil, die im Dorfe selbst starben, während die außerhalb des Dorfes gestorbenen in gestreckter Lage bestattet werden. An anderen Orten hängt die Hockerbestattung vom Stand oder Geschlecht des Verschiedenen ab (Andree a. a. O. 297). Im Friedhofe von Remedello südlich vom Garda-See, wo gestreckte und zusammengezogene Leichen nebeneinander vorkommen, hat man beobachtet, daß die ersteren in der Mehrzahl der Fälle dem weiblichen Geschlecht angehören (Peet a. a. O. 187; von Duhn a. a. O. 15 „wohl Frauen“). Ob sich anderwärts ähnliche Erfahrungen wiederholen, weiß ich leider nicht zu sagen. Sicher ist, daß in Italien auch Frauen als liegende Hocker bestattet worden sind. Die in Remedello gemachte Beobachtung ist aber interessant, weil in historischer Zeit, als unter etruskischem oder griechischem Einfluß die Sitte, liegend zu speisen, bei den Römern Eingang fand, anfangs nur „die Männer sich lagerten, während die Frauen saßen, obschon daneben in gewissen Fällen auch für Männer das Sitzen üblich war. Nachdem aber mit dem Liegen bei Tisch die Buhlerinnen vorangegangen waren, folgten auch die ehrbaren Frauen diesem Beispiel“.<sup>2</sup> Die Kinder speisten noch in der Kaiserzeit sitzend an einem besonderen Tische. Auch die älteren etruskischen Grabfiguren stellen die Frau auf eigenem Sessel sitzend dar, neben dem auf der Sarkophag-*κλίβη* ruhenden Gatten (Herbig a. a. O.).

Der in Halbhockerlage bestattete Tote liegt bald auf der linken bald auf der rechten Seite, obgleich nicht selten eine Bevorzugung der einen Seite, in Italien der linken, sich feststellen läßt. Seltener ist eine so konsequente Lagerung wie in Lengyel. Nun lag man ja in der Antike bei Tisch regelmäßig auf dem linken Ellenbogen. Ist demnach ohne weiteres das Motiv des Totenmahles bei jeder rechtseitigen Halbhockerbestattung auszuschließen? Ich meinesteils finde es nicht notwendig, indem ich mir die Sache etwa so vorstelle, daß die Nachlebenden sich gar nicht um die Wahl der Seite bei dem regungslosen Toten gekümmert haben, sondern sich von den äußeren Verhältnissen des Begräbnisplatzes, von der Himmelsrichtung u. dgl. bestimmen ließen. Auch wird es kaum beweisbar sein, daß sich die linksseitige Lage beim Mahle schon in vorgeschichtlicher Zeit zu derselben Regel wie später ausgebildet hatte.

Helsingfors.

M. Hammarström.

### Zum Zauber des Menstrualblutes.

Nach einer allenthalben verbreiteten Volksvorstellung ist die Menstruierende nicht nur unrein, sondern auch *wakonda thican* (Beth, Rel. u. Magie<sup>2</sup> 232). Sie ist gefährlich für ihre Umgebung wegen der aus

<sup>1</sup> Ratzel *Völkerkunde* I<sup>2</sup> 305.

<sup>2</sup> Blümner *Röm. Privatalt.* in v. Müllers *Hdb.* IV 2, 2 p. 386 (1911). Sitzender Hocker, nach Lombroso Frau, in Norditalien v. Duhn a. a. O. 18.

ihr strömenden Kraft, die im Volksmund als „giftig“ gilt, und ist andererseits eben deshalb zauberkräftig, sie selbst oder das Sekret (reiche Belege z. B. bei E. Fehrle, Stud. z. d. griech. Geoponikern 15 ff. und bei Eckstein, oben Bd. 25, 336; Eitrem, Papyri Osloenses I 119 f.; H. J. Rose, Class. Rev. 38, 64 f. und 111 f.). Das Volksempfinden hat da eine Tatsache geahnt, die die medizinische Wissenschaft erst neuerdings bestätigt hat durch die Entdeckung des „Menotoxin“, das sich nicht nur im Blut, sondern auch im Speichel und den Hautabsonderungen der Menstruierenden findet, vgl. die Notiz von Dr. H. in der „Umschau“ Bd. 28 (1924) S. 433, und die vorsichtigeren Äußerung von A. Mayer in Veits Handbuch der Gynaekologie<sup>3</sup> III 317.

Tübingen.

Otto Weinreich.

### **Berichtigung zu Bd. XXV S. 3.**

Wie Hugo Willrich mitteilt, hat A. v. Domaszewski versehentlich ihn als Urheber der Äußerungen bezeichnet, die tatsächlich von Willers herrühren; bedauerlicherweise ist bei der Korrektur der Schreibfehler übersehen worden.

Die Redaktion.

### **Internationaler Kongreß für Religionsgeschichte.**

Der nächste Kongreß findet in Lund vom 27. bis 29. August 1929 statt. Nähere Mitteilungen in den Prospekten, die diesem oder dem nächsten Archivheft beigelegt werden sollen.

Die Redaktion.

Zweite Abteilung.

# Beiträge zur Religionswissenschaft

## der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm.

---

### Tod und Leben.

Eine historisch-komparative Studie zur altgriechischen Religion  
und neugriechischen, Volkskunde.

Von E. Gjerstad in Upsala.

#### I.

Seit die Volkskunde und der Primitivismus populär wurden, ist es auch ein populäres Unternehmen gewesen, Reste, *survivals*, der antiken Religion im neugriechischen Volksglauben nachzuweisen; beinahe jeder Verfasser und Reisende, die folkloristische Erscheinungen beobachtet und beschrieben haben, sind bemüht gewesen, deren antiken Ursprung und antike Parallelen aufzuweisen. Über die Wichtigkeit einer Untersuchung betreffend das Verhältnis der altgriechischen Religion zum neugriechischen Volksglauben wird man einig sein, aber der Schwierigkeiten einer solchen Untersuchung ist man sich nicht immer bewußt gewesen. Es ist nämlich sehr leicht, antike Parallelen zu neugriechischen Volksbräuchen aufzuweisen, aber sehr schwierig zu beweisen, daß sie zusammengehören. In letzter Zeit haben die Forscher diese Tatsache erkannt: zur Feststellung eines Zusammenhanges zwischen der altgriechischen Religion und dem neugriechischen Volksglauben genügt es nicht, die Parallelen der neugriechischen Volksgebräuche im antiken Kultus nachzuweisen, denn das griechische Volk ist, wie bekannt, in der nachantiken Zeit von vielen Invasionen fremder Völker heimgesucht worden, von denen die Slaveninvasion seit der Mitte des 6. Jahrhunderts<sup>1</sup> rassenbiologisch die wichtigste war, und jedes von diesen Völkern brachte natürlich seine Sitten und Gebräuche mit, von denen ebenso natürlich das griechische Volk beeinflußt wurde. Da man nun weiß, wie ähnlich volkstümliche Gebräuche verschiedener Völker einander sind, so muß man immer mit der Möglichkeit rechnen, daß die volkstümlichen Gebräuche der modernen Griechen, auch wenn man ihre Parallelen in der altgriechischen Religion findet, ebensogut von einem dieser Fremdvölker aufs neue eingeführt sein, als von der Antike herkommen können. Um

---

<sup>1</sup> Fallmerayer *Geschichte d. Halbinsel Morea während d. Mittelalters* I 183 ff.

zu beweisen, daß die modernen Gebräuche wirklich eine Fortsetzung der antiken sind, muß man also dartun, daß diese Gebräuche schon vor den Fremdeninvasionen existierten und ununterbrochen fortgelebt haben. Die komparative Methode allein genügt also nicht, sie muß durch die historische ergänzt werden. Hier will ich versuchen, die Beziehungen und die Verbindungswege zu und zwischen einigen Punkten in der antiken Fruchtbarkeitsreligion und in der modernen Folklore bloßzulegen. Das Thema ist verlockend, da die Fruchtbarkeitsreligion doch den Hauptbestandteil der antiken Volksreligion ausmachte und darum, wenn irgend eine, in den modernen Volksgebräuchen fortleben sollte. Aber hier begegnen wir wieder anderen Schwierigkeiten. Die Gelehrten, die sich mit der griechischen Volkskunde beschäftigt haben, sind sehr eifrig gewesen, Volkssagen, Sprichwörter, Volkslieder, die Sprache, das Zauberwesen, die Volksmedizin usw. zu studieren, während die gewöhnlichen agraren Riten, welche die verschiedenen Hauptmomente des agraren Zyklus, Pflügen, Säen, Ernten, Dreschen usw. sanktionieren, nicht so sehr die Aufmerksamkeit auf sich gezogen haben. Polites, der große Gelehrte der griechischen Volkskunde, erkannte diesen Mangel und forderte die Mitarbeiter und Berichterstatter der *Laographia* auf, demselben abzuhelpen, jedoch ohne großen Erfolg. Eine zweite Schwierigkeit liegt darin, daß die Erwähnung solcher Riten in der mittelalterlichen Literatur spärlich vorkommt. Die Riten, die die Kirche akzeptierte und umzudeuten versuchte, sind natürlich in der liturgischen und übrigen kirchlichen Literatur erwähnt, während die Riten, die die Kirche speziell bekämpfte, durch den Protest der Konzilienbeschlüsse bezeugt sind. Aber von den übrigen, den nichtkirchlichen und doch nicht offiziell bekämpften, wissen wir bis jetzt sehr wenig oder gar nichts. Die byzantinische Folkloristik gibt auch, soweit sie zugänglich ist, nichts von Bedeutung für unsere Untersuchung aus.

Durch diese Schwierigkeiten, die das Material selbst bietet, ist unsere Untersuchung bedingt: es ist nicht meine Absicht, alle neugriechischen Fruchtbarkeitsgebräuche, die bekannt sind, zu besprechen, um dann ihre mögliche Verbindung mit der altgriechischen Religion zu suchen. Es ist vielmehr eine Auswahl getroffen worden, und nur diejenigen Gebräuche, deren Verbindung mit den antiken Riten zu beweisen ist, nebst denen, die mit solchen Gebräuchen übereinstimmen, wenn sie auch aus den oben angeführten Gründen in der byzantinischen Zeit nicht erwähnt sind, sind berücksichtigt.

Ich beginne also mit einer übersichtlichen Darstellung des betreffenden folkloristischen Materials, führe dann die historische Untersuchung durch und stelle zuletzt nach Gegenüberstellung des antiken Materials die Ergebnisse fest.

## II.

Die Kollyba sind eine Art Häcksel, hauptsächlich aus gekochten Weizenkörnern bestehend. Dazu werden Korinthen, Mandeln, Granatäpfel, Sesam, Vasiliko und andere aromatische Kräuter gemischt, und die ganze Masse pflegt mit einer Zuckerschicht bedeckt zu werden. Die Zusammensetzung der Mischung ist an verschiedenen Orten ein wenig verschieden und auch der Name wechselt. „Kollyba“ ist in der Kirchensprache terminus technicus. In der modernen Volkssprache kommen jedoch auch andere Namen vor. In Arachova nennt man sie τὸ στάρρι (d. h. σιτάρι), Getreide und πανχίδα, d. h. die zum Vesper dargebrachten Kollyba.<sup>1</sup> In Arkadien nennt man sie τὰ κουκκιά.<sup>2</sup> Auf Chios heißt sie ὁ χυλός<sup>3</sup> und auf den ionischen Inseln τὰ σπερνά (von ἐσπερινά, die zum Vesper dargebrachten Kollyba = πανχίδα). In Arkadien gibt es auch die Benennung τὰ ξόδια, d. h. ἐξόδια, die Schmidt richtig mit ἔξοδος, Tod und Begräbnis, zusammenbringt.<sup>4</sup>

In den Totenriten spielen Kollyba eine bedeutende Rolle. Sie kommen überall vor, wo ein Funeralritus ausgeführt wird. Wenn das Grab geschlossen ist, pflegen die Leidtragenden Teller mit Kollyba und Töpfe, die mit Wein gefüllt sind, darauf zu setzen. Daneben kommt auch die Sitte vor, das Grab mit Brotstücken und Bohnen zu bestreuen. Alle die Anwesenden essen von den Kollyba und trinken von dem Wein.<sup>5</sup> Auch die Myrologien sprechen davon: κ' ὄντες νὰ σοῦ τὰ φέροννε, τὰ κόλλυβά μου, φᾶτα καὶ τοῖς μακάρισαι τὸν νῖδον ὅπου σ' ἀγάπαε.<sup>6</sup>

Tournefort erwähnt, daß man auch am Tage nach dem Begräbnis Kollyba zu mischen pflegte: Freunde und Anverwandte lagerten rings um das Gericht, das auf einer auf dem Boden ausgebreiteten Decke aufgetragen wurde; man weinte zwei Stunden, während die Messe in der Kirche gelesen wurde; an demselben Abend brachte man noch andere Kollyba und eine Flasche Wein zur Kirche.<sup>7</sup> Aber wie weit diese Sitte noch herrscht, kann ich nicht sagen. Am dritten Tage nach dem Begräbnis bringt man noch heute wiederum Kollyba und Wein zur Kirche

<sup>1</sup> Schmidt *Das Volksleben d. Neugriechen* 56 [Der Aufsatz von Schmidt d. *Archiv* 25, 52 ff. lag Vf. noch nicht vor. Red.]

<sup>2</sup> Dieselbe Benennung hat auch M. S. Barberinum, S. Goar *Euchologion magn.* 658: εὐχὴ εἰς κούκια ἀγίου.

<sup>3</sup> Schmidt a. a. O.; vgl. Wachsmuth *Das alte Griechenland im neuen* 122 u. 145.

<sup>4</sup> Schmidt a. a. O.

<sup>5</sup> Wachsmuth *Das alte Griechenland im neuen* 121; Hahn *Alban. Studien* I 151; Lawson *Modern Greek folklore and anc. Greek rel.* 533 ff.; Abbott *Macedonian folklore* 201.

<sup>6</sup> Abbott a. a. O.; Passow *Carm. popularia* nr. 377 a.

<sup>7</sup> Tournefort *Voyage du Levant* I 157.

(τὰ τρίτα), der Priester segnet sie und nimmt einen Teil für sich; der Rest wird unter das Volk, das davon ißt und trinkt, verteilt. Aber außerdem bringt man auch Kollyba zum Grabe des Verstorbenen. Die Zeremonie wird am neunten Tage (τὰ ἔννατα), am vierzigsten (τὰ τεσσαρακοστά) und am Jahrestage (τὰ χρόνια) des Begräbnisses wiederholt.

So ist es Sitte an den individuellen Totenfesten (μνημόσυνα μερικά). Aber außerdem werden auch allgemeine Seelenfeiern begangen (μνημόσυνα κοινά).

Die allgemeinen Seelenfeiern der griechischen Kirche werden teils vor den Fasten, teils vor Pfingsten gefeiert: 1. Ψυχοσάββατον τῶν κεκοιμημένων, am Sonnabend vor Κυριακῇ τῆς Ἀπόκριω, 2. Ψυχοσάββατον τῶν ἐν ἀσκήσει λαμπάντων, am Sonnabend vor Κυριακῇ τῆς Τυροφάγου, 3. Τοῦ παρὰ Θεοδώρου τοῦ Τύρωνος διὰ τῶν κολλύβων γενομένου θαύματος, am Sonnabend vor Κυριακῇ Ὁρθοδοξίας<sup>1</sup>, diese drei Feste vor den eigentlichen Fasten, die mit Κυριακῇ Ὁρθοδοξίας beginnen; 4. Ψυχοσάββατον τῶν κεκοιμημένων, am Sonnabend vor dem Pfingsttage, auch Ψυχοσάββατον πεντηκοστῆς genannt.<sup>2</sup> Gleich wie an den individuellen Totenfesten werden an diesen allgemeinen Seelenfeiern Kollyba zur Kirche gebracht, wo sie vom Priester, der den ihm zugehörigen Teil nimmt, gesegnet werden; der Rest wird vom Volke gegessen und getrunken. An Ψυχοσάββατον πεντηκοστῆς hat sich das Rosalienfest an mehreren Orten in Griechenland angeschlossen. Der Tag wird darum oftmals σάββατον τῶν Ῥουσαλιῶν oder σάββατον τοῦ Ῥουσαλιοῦ oder nur Ῥουσαλιοῦ genannt<sup>3</sup>, und der Glaube ist weit verbreitet, daß Christus, als er am Ostersonntag auferstand und die Türen der Unterwelt durchbrach, gleichzeitig die Seelen frei ließ, und daß diese nachher bis zu σάββατον πεντηκοστῆς frei sind, wo sie wieder zur Unterwelt zurückkehren.

Alle ψυχοσάββατα sind ἀποφράδες; keine Arbeit wird ausgeführt: Ἀνάθεμα ποῦ δούλεψε τὰ τρία σάββατα τῶν Ῥουσαλιῶν καὶ τῶν ψυχῶν καὶ τῶν Ἁγιοθόδωρων. Wenn die Weiber an diesen Tagen nähen, so glaubt man, daß die Seelen von den Stichen getroffen werden, und wenn sie waschen, so wird der Platz, an dem die Seelen sich befinden, mit Schmierseife begossen und die Seelen gleiten aus.

Neben Kollyba und Wein werden auch Brot und andere Eßwaren in den Totenriten angewandt. Viele Schriftsteller des 18. und 17. Jahrhunderts erwähnen dies. So sagt z. B. Busbequius: *Erat cadaver in templo positum detecta facie, iuxta erant apposita edulia, panis et caro et vini can-*

<sup>1</sup> Nilles *Kalendarium manuale utriusque eccles.* I 2 ff., II 2 ff., 96 ff. Der Volksmund nennt diese Tage die ψυχοσάββατα τῆς κρεατινῆς, τῆς Τυρινῆς, τῶν Ἁγιοθόδωρων: Λαογρ. τόμ. Δ' 325.

<sup>2</sup> Nilles a. a. O. I 10, II 379 ff.

<sup>3</sup> Λαογρ. τόμ. Δ' 324 ff., 748 f.; τόμ. Ε' 652.

tharus<sup>1</sup>, und Sonnini de Magnoncourt berichtet, daß Kuchen, Wein, Reis, Früchte und andere Eßwaren zu Grabe getragen wurden.<sup>2</sup> Schließlich erzählt Tournefort, daß man am Tage nach dem Begräbnis außer Kolyba und Wein, wie schon erwähnt, auch zwölf Brote nach der Kirche zu tragen pflegte. Wenn die Messe beendet war, wurden sie an die Armen verteilt. Am neunten Tage sandte man auch Brot und andere Eßwaren zur Kirche: jedes Klageweib bekam fünf Brote, vier Flaschen Wein, ein Stück Käse und eine Portion Hammelbraten.<sup>3</sup> Diese Sitten sind, natürlich mit anderen Varianten, noch vorherrschend. Das Brot wird *ψυχόπιττα*, Seelenkuchen, genannt und kommt auch an den allgemeinen Seelenfeiern vor.<sup>4</sup>

Außer diesen an das christliche Ritual mehr oder weniger locker anknüpfenden Gebräuchen kommt auch das Abendmahlsbrot, ἡ προσφορά, bei den Totenriten zur Anwendung. Das Abendmahlsbrot wird in einer speziellen Form mit dem heiligen Siegel (ἡ σφραγίς) gebacken, so daß es einen Abdruck davon erhält.<sup>5</sup> In der Mitte ist ein Viereck in vier Felder eingeteilt, die die Buchstaben ΙΣ ΧΣ ΝΙ ΚΑ, d. h. Ἰησοῦς Χριστὸς νικᾷ, enthalten. Dieses Stück des heiligen Brotes wird „das Lamm“ genannt, das während der Proskomedie zeremoniell geschlachtet wird. Links ist ein Dreieck ausgestanzt, das die heilige Jungfrau repräsentiert, und rechts sind neun kleine Dreiecke, Engel, Propheten, Apostel und Heilige repräsentierend, angebracht. Diese Dreiecke werden *μερίδες* genannt.<sup>6</sup> Aber von dem heiligen Brot kann auch für andere geopfert werden: für das Episkopat, den Erzbischof usw. für jede Person und schließlich auch für die Toten. Für diese Opfer werden gewöhnlich *μερίδες* aus dem Felde unter „dem Lamm“ genommen. Hierauf bezieht sich folgende Vorschrift aus Chrysostomos' Liturgie: Ἐνταῦθα ζώντων καὶ τεθνεώτων, ὧν ἐθέλει ὁ ἱερεὺς μνημοσύνει ὀνομαστί. Καὶ πάντων τῶν ἐπὶ ἐλπίδι ἀναστάσεως ζωῆς αἰωνίου τῇ σῆ κοινῶν κεικοιμημένων ὀρθοδόξων πατέρων καὶ ἀδελφῶν ἡμῶν φιλόανθρωπε κύριε συγγώρησον καὶ οὕτως αἴρων τὴν μερίδα τίθησιν αὐτὴν ὑποκάτω ἐν τῷ ἀριστερῷ μέρει.<sup>7</sup> Mit ὧν ἐθέλει sind die gemeint, die jedesmal angemeldet sind. Von diesen *μερίδες κεικοιμημένων* spricht Gabriel Philadelphiensis in seinem Traktat *Περὶ μερίδων*: Ἔτι προσφέρομεν αὐτάς ὑπὲρ τῶν ἐν Χριστῷ κεικοιμημένων πατέρων καὶ ἀδελφῶν ἡμῶν καὶ φίλων καὶ συγγενῶν. Τὸ δὲ τέλος, ἵνα τάξη

<sup>1</sup> Busbequius *Epist. I, legat. Turc.* 23.

<sup>2</sup> Sonnini de Magnoncourt *Voyage en Grèce et en Turquie* II 153.

<sup>3</sup> Tournefort *Voyage du Levant* 154, 156.

<sup>4</sup> Georgeakis et Pineau *Le folklore de Lesbos* 321 f.; Wachsmuth *Das alte Griechenland im neuen* 122 f.; Rouse *Folklore* (1899) 180 f.; Abbott *Macedonian folklore* 201, 208; Lawson *Modern Greek folklore* 532 f.

<sup>5</sup> Bethe *Die orientalische Christenheit der Mittelmeerländer* 228 ff.

<sup>6</sup> Bethe a. a. O. 233. <sup>7</sup> Goar *Euchol.* 62.

τὰς ψυχὰς αὐτῶν ὁ Κύριος ἐν τόπῳ φωτεινῷ, ἐν τόπῳ ἀναψύξεως, ἐνθα ἀπέδρα λύπη καὶ στεναγμὸς καὶ ἵνα καταπέμψῃ ἄνεσιν καὶ παραψυχὴν τῶν κατεχόντων αὐτοὺς ἀνιερῶν καὶ λύτρῳσιν τῶν ἐν τῷ ἄδῃ στεναγμῶν καὶ δακρύων καθάπερ ἡ ἄγία τοῦ Θεοῦ ἐκκλησία διδάσκει κηρύττουσα.<sup>1</sup> Καθάπερ ἡ ἄγία τοῦ Θεοῦ ἐκκλησία διδάσκει<sup>1</sup> — ja, so lehrt die Kirche: diese Opfer ebenso wie die Kollyba sind für die Toten gebracht, damit Gott ihnen Befreiung vom Bösen gewähre, aber es ist einleuchtend, daß sie in der Auffassung des gewöhnlichen Volkes Opfer an die Toten sind: in Mazedonien legt man z. B. neben anderen Kuchen auch solche mit dem heiligen Siegel, sog. *λειτουργίαι* auf die Gräber<sup>2</sup>, ebenso wie man es mit den Kollyba tut.

Wenden wir uns von den Totenriten zu den Heiligenkulten, so finden wir, daß die Kollyba auch da angewendet werden. Das Volk scheidet die Kollyba, die in den Totenriten vorkommen, von denen, die einem Heiligen dargebracht werden. Die ersteren werden *κόλλυβα πεθαμένα*, die letzteren *κόλλυβα ἑορτασιμὰ* genannt.<sup>3</sup> Auch die Euchologien trennen sie, es werden verschiedene Gebete für die Totenkollyba und die Heiligenkollyba angewandt<sup>4</sup>, und wenn das Mädchen sich der Kollyba zauberisch bedient, um Träume vom Zukünftigen hervorzurufen, so ist der Glaube weitverbreitet, daß man, wenn *κόλλυβα πεθαμένα* anstatt *κόλλυβα ἑορτάσιμα* verwendet werden, in dem Traum Leichen sieht.<sup>5</sup>

Als *τιμὴ ἁγίου* können Kollyba an jedem beliebigen Heiligentag zur Kirche gebracht werden. Jede Familie pflegt sie an dem Heiligentag vorzubringen, der den Namen eines Familienmitgliedes trägt, denn dieser Heilige wird als der Schutzpatron der betreffenden Person angesehen. Die Bauern pflegen einander auch an ihren Namenstagen Kollyba als Geschenk zu schicken.<sup>6</sup>

Aber diese Anwendung der Kollyba als allgemeines Heiligenopfer, das sogar zum profanen Geschenk herabgesunken ist, kann ihren nahen und ursprünglichen Zusammenhang mit der Vegetation nicht verdunkeln, was auch in den Gebeten des Euchologion deutlich hervortritt (vgl. unten S. 167f.). In Zakynthos z. B. opfert man Kollyba am 6. August, *ἄγία μεταμόρφωσις τοῦ Χριστοῦ*, und am 15. August, *κοίμησις τῆς Θεοτόκου*, d. h. gerade bei oder unmittelbar nach der Korinthenerte.<sup>7</sup> Die Kollyba, mit Korinthen gemischt, werden in einen flachen Korb (*κάνιστρο*) auf ein Gestell, auf dem eine Wachskerze befestigt ist, gelegt. Der Priester streut eine Handvoll in den Altarraum, und der Rest wird von einem Bauern an die Anwesenden verteilt. Man speist davon und

<sup>1</sup> *Fides eccl. orient.* ed. Rich. Simon 20.

<sup>2</sup> Abbott *Macedonian folklore* 208.

<sup>3</sup> *Λαογρ. τόμ. Γ'* 23.

<sup>4</sup> Goar *Euchol.* 658.

<sup>5</sup> *Λαογρ. τόμ. Γ'* 22 f.

<sup>6</sup> Schmidt *Das neugriech. Volksleben* 59.

<sup>7</sup> Schmidt a. a. O. 58.

ruft einander zu: *ἀπὸ χρόνου*, d. h. jahrelang mögen wir davon genießen. In Arachova werden die Kollyba am Tage vor dem 21. November, *τὰ εἰσόδια τῆς Θεοτόκου* gekocht. Die Weiber nehmen Weizen, Korn, verschiedene Bohnenarten, einen Teil von jeder Art, vermischen und kochen es. Die Familie speist davon: mit Hilfe der Panajia wird dadurch *πανκαρπία* für das nächste Jahr gesichert, und die Weiber glauben, daß auch ihre generative Potenz dadurch erhöht wird. *Τὰ εἰσόδια* fallen gerade in die Zeit der Aussaat. In Athen ist darum Panajia *μισοσπορήτισσα* genannt.<sup>1</sup> Diese Panspermie hat offenbar denselben Zweck wie die Kollyba. Der Unterschied ist nur, daß sie nicht wie die Kollyba an die kirchliche Liturgie anknüpft und daß die Ingredienzen etwas anders sind.

Die Darbringung der Kollyba an den Heiligentagen ist auch identisch mit der Darbringung der Erstlinge an gewissen bestimmten Tagen: der Zweck und das Ritual sind dieselben. Am 6. August, *ἁγία μεταμόρφωσις τοῦ Χριστοῦ*, werden die ersten reifen Trauben an vielen Orten in Cypren, z. B. in dem Kykkoukloster, dargebracht. Sie werden auf eine Schüssel, die auf einen Tisch vor dem Bild der Panajia placiert ist, gelegt.<sup>2</sup> Auch in Athen werden Erstlinge der Weintrauben am 6. August in einige Kirchen geschickt, u. a. *Ἅγιοι Ἀνάργυροι*. Die Trauben werden nach dem Gottesdienst unter die Anwesenden verteilt.<sup>3</sup> Dieselbe Sitte kommt in Volo vor. Am 6. August bringt man an verschiedenen Orten in Cypren, z. B. in Akanthos, Olivenerstlinge zur Kirche.<sup>4</sup> Die Einwohner des Dorfes Arachova bei dem Parnaß halten es für unheilbringend, den jungen Weizen zu gebrauchen, ohne zuerst einen Teil davon zur Kirche zu senden, um ihn vom Priester segnen zu lassen. Diese Zeremonie geschieht regelmäßig auch am 6. August. Auf Zakynthos bringen die Bauern immer am 3. Mai, *Ἅγ. Τιμοθέου καὶ Μαύρας*, und am 17. Juli, *Ἅγ. Μαρίνης*, eine spezielle Art weißer, ungesäuerter, süßer Brote zur Kirche.<sup>5</sup> Die Brote sind aus Weizenmehl gebacken und reichlich mit Sesam bestreut. Sie werden *φτάσματα* genannt und kommen unter demselben Namen auch anderswo vor.<sup>6</sup> Auf Thera heißt dieses Brot *ψαθούρι*<sup>7</sup> (vgl. unten S. 159 *ψάθα*, Garbe). Gewöhnlich opfert man fünf Brote nach dem kirchlichen Dogma zur Erinnerung der fünf Brote, die Jesus segnete und mit denen er fünftausend Menschen, Weiber und Kinder nicht mitgerechnet, sättigte. Daneben wird auch ein wenig Korn, Wein und Öl dargebracht. Der Ritus heißt *Ἀρτοκλασία*<sup>8</sup> und geht auf folgende Weise vor sich: der Priester schwingt das Rauchfaß um die Opfertgaben und segnet sie mit diesem Gebet: *Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ ὁ*

<sup>1</sup> Schmidt a. a. O. 60 f.

<sup>2</sup> *Λαογρ. τόμ. Β' 483 f.*

<sup>3</sup> *Λαογρ. τόμ. Β' 484, 1.*

<sup>4</sup> *Λαογρ. α. α. Ο.*

<sup>5</sup> Schmidt a. a. O. 59, 1.

<sup>6</sup> Schmidt a. a. O.; Protodikos *Ἰδιωτικά* 85.

<sup>7</sup> Philopatridis *Ἐφ. τῶν Φιλομ.* (1857) 111.

<sup>8</sup> *B. S. A. XII* (1905) 20

Θεὸς ἡμῶν ὁ ἐλόγησας τοὺς πέντε ἄρτους ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ ἐξ αὐτῶν πεντακισχιλίους ἄνδρας χορτάσας χωρὶς γυναικῶν καὶ παιδῶν, αὐτός, Κύριε, ἐλόγησον καὶ τοὺς ἄρτους τούτους, τὸν σίτον, τὸν οἶνον καὶ τὸ ἔλαιον καὶ πλήθυνον αὐτὰ ἐν τῇ πόλει ταύτῃ καὶ τοὺς ἐξ αὐτῶν μεταλαμβάνοντας πιστοὺς δούλους σου ἀγίασον κτλ. Danach überreicht der Priester ein Brot demjenigen, der es geopfert hat. Der Rest wird zerbrochen und neben dem Wein unter der Anwesenden verteilt. Das Brot pflegt in einen Korb auf einem Tisch in der Mitte der Kirche gelegt zu werden, das Korn, der Wein und das Öl in spezielle Töpfe. Auf den Broten werden sieben Metallhülsen, in die Kerzen hineingesteckt sind, angebracht. In einigen alten Klöstern und Kirchen ist dieser Leuchter mit kleinen Tassen für das Korn, den Wein und das Öl versehen, eine Anordnung, die an die antiken *κέρνοι* erinnert.<sup>1</sup> Trotz der Knüpfung an die christliche Liturgie ist auch der heidnische Charakter dieser Riten einleuchtend und ist auch sogar in den Worten des liturgischen Gebets wahrnehmbar: *πλήθυνον αὐτὰ ἐν τῇ πόλει ταύτῃ*. Die Riten beziehen sich also auf die Förderung der Vegetation.

Außer diesen von der Kirche übernommenen Gebräuchen gibt es auch Bräuche derselben Art, die ziemlich locker an die christliche Anschauung angeknüpft sind oder denen eine solche Anknüpfung sogar fehlt. Auf Lesbos wird aus den ersten Ähren eine Garbe gebunden, die *ψάθα* genannt wird. Sie wird nach Hause getragen und bei den Hausheiligen bis zur nächsten Ernte aufgehängt.<sup>2</sup> Auf Kos kommt dieselbe Sitte vor und man sagt, daß man die Ähren bei dem Ikon der Hausheiligen aufhängt, weil sie *ἀγιοτικά* sind.<sup>3</sup> In Lakkovikia in Mazedonien pflegt man aus dem jungen Korn einen großen, dünnen Fladen zu backen. Diesen bringen die Dorfeinwohner zu einer Quelle oder einem Brunnen. Dort wird er mit Wasser besprengt und an die Anwesenden und diejenigen, die zufällig vorbeigehen, verteilt; diese wünschen ihrerseits ein gutes Jahr. Dieser Fladen heißt *τσιτζιρόκλικον* oder *κολλίμι τοῦ τέττιγος*; er wird nämlich gewissermaßen als eine Opfergabe der Zikade betrachtet, die in einem Lied, das gesungen wird, den Fladen ihrerseits fordert:

*Λωνίζετε, θερίζετε  
καὶ μένα κλίμι κάμετε,  
καὶ ἐήξετε το'ς τῇ βρούση  
νὰ πάω νὰ τὸ πάρω,  
νὰ κάτσω νὰ τὸ φάω  
μαζὶ μὲ τὰ παιδιὰ μου  
νὰ πέσω νὰ πεθάνω.*

<sup>1</sup> vgl. ib. 20 ff.

<sup>2</sup> Georgeakis et Pineau *Le folklore de Lesbos* 310; Rouse *Folklore* (1896) 147

<sup>3</sup> *Λαογρ.* τόμ. Γ' 676.

Hieraus folgt, daß es auch Sitte ist oder wenigstens gewesen war, den Fladen in die Quelle hinabzuwerfen.

In Epidauros schließlich bringt man ein wenig vom jungen Korn zur Kirche, um es vom Priester segnen zu lassen. Dieses gesegnete Korn bringt man wieder nach Hause: es wird unter die Aussaat gemischt. In den Kornsack steckt der Bauer auch einen Granatapfel. Früh morgens — um eine unheilbringende Begegnung zu vermeiden — macht er sich auf, spaltet den Granatapfel an der Pflugschar, mischt die Steine in das Getreide und sagt beim Aussäen: *καλὰ µπερνέτια!* Nach einer Weile sitzt er nieder und verspeist den Rest des Granatapfels. Wenn er nach Hause kommt, überschüttet ihn seine Frau mit *καταχύσματα*. Hier sind also kirchliche und nichtkirchliche Riten miteinander verbunden.<sup>1</sup>

### III.

Zum erstenmal in der christlichen Literatur werden Kollyba als ein rituelles Element in Nektarios' Homilie de festo S. Theodori erwähnt, weshalb das Fest des heiligen Theodors am ersten Sonntag der Fasten gefeiert wird:

Migne P. G. XXXIX S. 1829: *Καὶ δὴ ὁ τοῦ Χριστοῦ μάρτυς, τῷ πατριάρχῃ ἐπίσταται, ἵναρ οὐκ ὄναρ φαινόμενος, καὶ πρὸς αὐτὸν, ἵνα τῶν ἁγίων αὐτοῦ ἐπιμνησθῶ θημάτων, ἐπὶ λέξεως ὧδε προσεῖπε τῷ ἀρχιεπίμῃ: Ἀναστὰς τὸ τοῦ Χριστοῦ συνάγαγε ποίμνιον, καὶ πᾶσιν ἀκριβῶς ἐξασφάλισαι, μηδοπωσοῦν ἐν τῶν ἐν τῇ ἀγορᾷ προσβεβλημένων βρωμάτων ἢ πομάτων ἀνήσασθαι. Ὁ γὰρ δυσσεβέστατος Ἰουλιανὸς τῷ μιαιφῶ τῆς τῶν εἰδώλων θυσίας αἵματι ἅπαντα κατεμίανεν. Ὁ δὲ γε ἀρχιερεὺς τῷ ἁγίῳ ἀντεφώνησεν: Καὶ πῶς ἄρα, ὦ κύριέ μου, δυνατόν τοῦτο γενέσθαι; Τοῖς μὲν γὰρ εὐποροῦσιν ἴσως δυνατόν, προαποκείμενα ἔχουσι τὰ πρὸς χρεῖαν αὐτοῖς ἐπιτήδεια. Τοῖς πένησι δέ, καὶ μηδὲ πρὸς μίαν ἡμέραν τροφῆς εὐποροῦσι, τί τῆς ἐνδείας τῶν ἀναγκαίων παραμυθία γενήσεται; Ὁ δὲ μάρτυς ἔφη: Κόλβα αὐτοῖς παρασχόμενος τὴν ἔνδειαν παραμυθῆσαι. Ὁ δὲ πατριάρχης: Καὶ τί ἂν εἴῃ ταῦτα; Ἄγνωσθ γὰρ τὴν κλήσιν, τῷ ἁγίῳ ἀντεφώνησεν. Ὁ δὲ μάρτυς (ὡ τῆς ἐμμόνου αὐτοῦ καὶ θερυμῆς ἀντιλήψεως!) ἀπεκρίνατο: Σίτον ἐχθῆσας, φησί, εἰς βρᾶσιν τούτοις διάνεμε. Τοῦτον γὰρ τῇ ἐγγωρίῳ τῶν Εὐχαϊτῶν διαλέκτῳ Κόλβια λέγειν εἰῶθαμεν. Οὕτως οὖν ποιήσας, τὸ τοῦ Χριστοῦ ἀβλαβὲς καὶ ἀμείαντον διατήρησον ποίμνιον. Καὶ τίς εἰ σύ, κύριε, ὁ πατριάρχης ἔφη τῷ μάρτυρι, ὁ οὕτως εὐσπλάγγως καὶ φιλαγάθως τῆς ἡμῶν σωτηρίας ἐπιμειλούμενος. Ἐγὼ εἶμι, ὁ ἔγιος ἔφησεν, ὁ τοῦ Χριστοῦ μάρτυς Θεόδωρος, ὁ πρὸς αὐτοῦ εἰς τὴν ὑμῶν ἀποσταλεῖς σωτηρία.*

Der Kaiser Julian hatte, wie Nektarios behauptet, in dem Wunsch, die Christen zu vernichten, einen teuflischen Plan ausgedacht. Er gab nämlich den Befehl, daß alle Eßwaren, die auf den Markt gebracht wurden, mit dem Blut der Opfertiere besprengt werden sollten. Seine Absicht war, daß die Christen entweder von den Eßwaren kaufen und

<sup>1</sup> Andere moderne Agrarriten, die wegen der oben S. 153 angeführten Gründe hier nicht berücksichtigt sind, s. *Λαογρ. τόμ. Γ'* 676 ff.

dadurch ihre Stellung als Christen aufgeben sollten, da sie ja dann von den Opfern für die heidnischen Götter geschmeckt haben würden, oder daß sie vor Hunger sterben sollten. Aber Gott half. Er sandte den heiligen Theodor im Traume zum damaligen Bischof in Konstantinopel, der ihm den ganzen Plan des Kaisers erzählte. Er wies auch auf das Hilfsmittel hin: anstatt der auf den Markt gebrachten Eßwaren sollten die Christen Kollyba, d. h. gekochtes Korn, essen. So geschah es, und Julianos' Plan konnte nicht zur Ausführung kommen. Zur Erinnerung an das Wunder und an den heiligen Theodor wurde nachher sein Fest am ersten Sonntag der Fasten gefeiert. Indessen war die Tat des Märtyrers vergessen worden, aber jetzt (am Ende des 4. Jahrhunderts) wurde sie wieder durch Nektarios bekannt. Um die Glaubwürdigkeit der Tat zu beweisen, gab es sowohl geschriebene wie auch autoptische Aussagen. Soweit Nektarios. Daß die Legende falsch ist, ist ohne weiteres einleuchtend: Nektarios' Rede muß spätestens 35 Jahre nach dem angenommenen Wunder und der Inauguration der Kollybariten gehalten worden sein. Trotzdem kannte man die Ursache und den Ursprung dieser Riten nicht, was doch unmöglich ist. Dies zeigt ganz klar, daß die Kollybariten schon vor dem Aufkommen der Tradition von dem Kollybawunder existierten; wie die Legende zeigt, wurden die Riten von der Kirche angenommen und umgedeutet. Diese Taktik kam ja oft in der kirchlichen Politik vor. Wenn eine heidnische religiöse Sitte nicht ausgerottet werden konnte, so wurde sie mit einer wenigstens offiziell in christlicher Richtung geänderten Motivierung an das christliche System angeschlossen. Konstantin der Große machte bekanntlich das Christentum zur Staatsreligion, und das 4. Jahrhundert ist die Zeit der Massenbekehrungen, wo eine Menge heidnischer Gebräuche und Anschauungen mit den Konvertiten eindringen. Davon zeugen sowohl die christlichen als auch die heidnischen Schriftsteller und die Beschlüsse der Konzilien. Typisch ist auch, daß seit dieser Zeit der Heiligenkult und die Hagiographie mit Erzählungen von den Wundertaten der Heiligen blühten — gerade durch den Heiligenkult strömte die antike Religion in das Christentum hinein.<sup>1</sup> Für diese miraculöse Heiligenliteratur ist nun Nektarios' Rede ein Exponent<sup>2</sup>: der Zweck der Legende ist also eine Umdeutung der Kollybariten und gleichzeitig eine Agitation für den Theodorkult; Theodor ist *μεγαλόμαρτυς*; weiter: *διὰ τοῦ λαμπροτάτου αὐτοῦ καὶ καλλινίκου μάρτυρος Θεοδώρου, τὸ θαυμαστότατόν τε καὶ ὑψηλότατον, ὃ καὶ παρακατιῶν ὁ λόγος δηλώσειεν* (Nektarios *Hom.*, Migne,

<sup>1</sup> Lucius *Die Anfänge des Heiligenkults* 14 ff.

<sup>2</sup> Das Mirakelhafte wird noch mehr dadurch hervorgehoben, daß der Märtyrer *ὑπερ, ὅν ὄναρ φαινόμενος*, d. h. wie eine Realität, nicht wie ein Traumbild erschien.

Patrol. graec. 1825); tatsächlich hat er ja das Christentum vom Untergang und Abgötterei gerettet: ἀβλαβὲς τοῦ Χριστοῦ διεφύλαττε ποιμνιον (ibid. 1832); er ist in Wahrheit Gottes Gabe: τὸν ὡς ἀληθῶς Θεοῦ δῶρον (ibid. 1829), und die Christen sollen darum ihren frommen Sinn dadurch beweisen, daß sie sein Fest feiern: τὴν τοῦ θαύματος τοῦ ἀοιδίμου μάρτυρος Θεοδώρου μνήμην τοῖς πιστοῖς ἐκτελεῖν καταλελοιπάσιν εὐσεβέστατα (ibid. 1832). Da die Legende also teils beabsichtigt, vorchristlichen Riten christliche Etiketten aufzustempeln, teils für den Theodorkult Propaganda macht, kann sie unmöglich aus späterer Zeit sein; sie muß im 4. oder 5. Jahrhundert aufgekommen sein. Die Annahme, daß Nektarios wirklich der Verfasser der Rede sei, stößt also nicht auf chronologische Hindernisse. Jedenfalls ist die Legende für unsere Untersuchung von der größten Bedeutung, da hierdurch bewiesen ist, daß man die Kollybariten schon im 4. Jahrhundert, wo sie von der Kirche angenommen wurden, ausgeübt hat. Aus dem 4. Jahrhundert haben wir noch ein Testimonium dafür, daß Kollyba sowohl in den Totenriten wie im Heiligenkult zur Anwendung kamen, nämlich Athanasios' Rede *εἰς τοὺς κεκοιμημένους*, von Balsamon in seinem Kommentar zu Canon. Apostol. § 4 zitiert (Migne, P. G. XXXVII p. 41): ὅπως δὲ τὰ ἐπὶ ταῖς μνήμαις τῶν ἁγίων καὶ τῶν κατοικομένων προσφερόμενα καὶ κανίσκια<sup>1</sup> λεγόμενα, διὰ πολυειδῶν ὀπωρῶν κοσμούμενα τῷ θυσιαστηρίῳ προσφέρονται μαθήσει ἀπὸ τοῦ: *Εἰς τοὺς κεκοιμημένους λόγου τοῦ μεγάλου Ἀθανασίου.*

Daß hier Kollyba gemeint sind, daran kann man nicht zweifeln: der Ausdruck *πολυειδῶν ὀπωρῶν* ist für die Kollybamischung zutreffend. Mit dem Namen *κανίσκια* kann man die verschiedenen modernen Namensvarianten vergleichen (oben S. 154).<sup>2</sup> Wir können also aus diesen Testimonia schließen, daß die Christen im 4. Jahrhundert ihre Toten und Heiligen mit Kollybaopfer und Kollybamahlzeiten feierten, die derselben Art waren wie in unserer Zeit. Nun ist es zwar wohlbekannt, daß die Christen ihre Toten mit Grabmahlzeiten feierten, und sowohl christliche wie heidnische Schriftsteller bezeugen dies<sup>3</sup>, aber worauf es hier ankommt, ist ja dies: zu zeigen, daß die betreffenden frühchristlichen Riten identisch mit den jetzigen sind. Was die Kollybariten betrifft, ist dies wie gesagt möglich, und da wir wissen, daß die betreffenden christlichen Grabmahlzeiten am dritten, neunten und vierzigsten

<sup>1</sup> *Κοινίσκια* vulg. *Κανίσκια*: M. S. Bodleian. *Guil. Bevereg. notae ad loc.*

<sup>2</sup> In Palladios' Dialog über Chrysostomos' Leben, in dem von einem heiligen Mann Hilarios erzählt wird, daß er *μη γενοσάμενος ἄρτον, ψιλῶν λαχάνων ἢ κολλύβων μεταλαμβάνων* (Palladios *Dialogus de vita Chrysostomi* 20; Migne *Patrol. graec.* XLVII 71), ist es einleuchtend, daß der Name nicht in seinem rituellen Sinn verwandt ist, und darum ist die Stelle nicht als Beweis für die Existenz der Kollybariten zu verwenden.

<sup>3</sup> Vgl. Lucius *Die Anfänge d. Heiligenkults* 28.

Tage sowie am Jahrestage des Begräbnisses stattfanden<sup>1</sup>, so geht daraus hervor, daß auch die Kollybariten als Bestandteil dieser Totenmahlzeiten zu denselben Zeiten ausgeübt wurden: auch der Zeitpunkt der modernen Kollybariten ist also von der frühchristlichen Zeit her derselbe gewesen.

Was nun die übrigen oben S. 154 ff. erwähnten, mit den Kollybariten zusammenhängenden Totenriten betrifft, so weiß man, daß der Abendmahlsritus früh mit dem christlichen Totenkult verbunden wurde: es war eine weitverbreitete Sitte, den Toten das Abendmahl darzureichen, und die Totenfeiern wurden mit dem Abendmahl begangen. Gegen die erste Sitte kämpfte die Kirche, und im Okzident geben eine Reihe von Konzilienbeschlüssen Kunde von diesem Kampf. Als Beispiel kann man die Beschlüsse des dritten Konziliums zu Karthago anführen: *ut corporibus defunctorum eucharistia non detur; dictum est enim a Domino: accipite et edite; cadavera autem nec accipere possunt nec edere*. Für den Orient und die griechische Kirche sind die Testimonia leider in geringerer Zahl erhalten, aber die Sitte dürfte doch dort ebenso verbreitet gewesen sein wie im Okzident. Schon Chrysostomos fragte, ob das Abendmahl τοῖς ζῶσιν ἢ τεθνηκόσιν bestimmt sei<sup>2</sup>, und im 83. Paragraphen der sechsten trullanischen Synode wird im Anschluß an den vierten Paragraphen des dritten karthagischen Konziliums beschlossen: *Μηδεὶς τοῖς σώμασι τῶν τελευτησάντων τῆς εὐχαριστίας μεταδιδότω. γέγραπται γάρ: Λάβετε, φάγετε. τὰ δὲ τῶν νεκρῶν οὔτε λαβεῖν δύναται οὔτε φαγεῖν*.

Daß die Bestimmung trotz dieser formellen Abhängigkeit einem aktuellen Zweck diene, kann man aus Balsamons Kommentar zu diesem Paragraphen schließen, denn er erwähnt als zu seiner eigenen Zeit geschehen, daß man nach dem Tode den höheren Priestern das Abendmahlbrot zu geben pflegte.<sup>3</sup>

Die andere Sitte: die Totenfeiern mit dem Abendmahl zu feiern, war ebenso früh entwickelt, und diese Sitte wurde von der Kirche toleriert. So lesen wir z. B. im Matthäus-Martyrium 25: *καὶ ψάλλετε τὸ ἀλληλούϊα καὶ ἀνάγνωτε τὸ εὐαγγέλιον καὶ προσενέγκατε προσφορὰν ἄρτον ἄγιον καὶ ἀπὸ τῆς ἀμπέλου τρεῖς βότρυας ἀποθλιψάντες ἐν ποτηρίῳ συγκοινωνήσατε μοι ὡς ὁ κύριος Ἰησοῦς ὑπέδειξεν τὴν ἄνω προσφορὰν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερευθεὶς ἐκ νεκρῶν*. Und dieselbe Sitte wird in Const. Apost. VI 30 vorgeschrieben: *ἀπαρτηρήτως δὲ συναθροίζεσθε ἐν τοῖς κοιμητηρίοις, τὴν ἀνάγνωσιν τῶν βιβλίων ποιούμενοι καὶ ψάλλοντες ὑπὲρ τῶν κεκοιμημένων μαρτύρων καὶ πάντων τῶν ἀπ' αἰῶνος ἁγίων καὶ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν τῶν ἐν κυρίῳ κεκοιμημένων καὶ τὴν ἀντίτυπον τοῦ βασιλείου σώματος Χρι-*

<sup>1</sup> Const. Apost. VIII 42.

<sup>2</sup> Chrysostomos *Hom. XL in epist. 1 ad Cor.*, Migne Patrol. graec. LXI 347.

<sup>3</sup> Balsamon *Kommentar zu St.*

στοῦ δεκτῆν εὐχαριστίαν προσφέρετε ἔν τε ταῖς ἐκκλησίαις ὑμῶν καὶ ἐν τοῖς κοιμητηρίοις καὶ ἐν τοῖς ἐξόδοις τῶν κεκοιμημένων ψάλλοντες προπέμπετε αὐτούς, ἕαν ᾧσιν πιστοὶ ἐν κυρίῳ.

Diese Beispiele genügen; dieser Brauch ist also auch in der griechischen Kirche früh üblich gewesen, obgleich die meisten Zeugen aus der abendländischen Kirche stammen.<sup>1</sup> Speziell wurden natürlich die Märtyrer in dieser Weise gefeiert.<sup>2</sup>

Was schließlich die dritte Gruppe von Ingredienzien der neugriechischen Totenmahlzeiten und Totenopfer betrifft, nämlich die Brot-, Wein-, Fleisch- usw.-Speisen, so muß zugegeben werden, daß auch diese Sitte, wie es scheint, weit besser in der abendländischen Kirche als in der griechischen nachgewiesen ist. Zwar ist es, wie schon bemerkt, genügend bewiesen, daß die Christen ihre Verstorbenen mit Totenmahlzeiten feierten, aber die Zeugen der griechischen Kirche schweigen sich meistens darüber aus, wie diese Totenmahlzeiten zusammengesetzt waren. Gregor von Nazianz schreibt jedoch in einem Epigramm: *Πῶς σὺ μάρτυσι δῶρα φέρεις Ἄγγυρον, οἶνον, βρώσιν, ἐρεύγματα;*<sup>3</sup> Hieraus kann man schließen, daß die Totenmahlzeiten in der griechischen Kirche derselben Art waren wie die in der abendländischen Kirche, deren Zusammensetzung wir ziemlich genau kennen: Speisen aus Brot, Wein, Mehlsuppe<sup>4</sup> und Fleisch<sup>5</sup> waren die gewöhnlichsten.

Da nun weiter nicht nur Ambrosius und Augustinus, sondern auch Gregor von Nazianz als Repräsentant der griechischen Kirche diese christlichen Totenmahlzeiten mit den heidnischen vergleichen<sup>6</sup>, und da weiter diese heidnischen Totenmahlzeiten, wie wir unten S. 181 sehen werden, auch bezüglich der Speisen mit den modernen übereinstimmen, so können wir daraus indirekt schließen, daß auch die frühchristlichen griechischen Totenmahlzeiten derselben Art waren.

Diese Totenmahlzeiten wurden auch früh mit der Agape verbunden<sup>7</sup> und bisweilen *agapes funebres* genannt. Da nun die Kollyba auch zu den Totenmahlzeiten gehörten, kann man daraus schließen, daß auch sie wahrscheinlich an diesen Totenagapen zur Verwendung kamen. Wir sehen also, daß die nichtchristlichen Totenriten durch Anschluß an die christliche Liturgie „christlich“ gemacht wurden, und andererseits unterlagen

<sup>1</sup> Lucius *Die Anfänge d. Heiligenkults* 27, 2, 29.    <sup>2</sup> Lucius a. a. O. 71, 318.

<sup>3</sup> Gregor. Nazianz. *Epigr.* 26, 4 f. (Migne Patrolog. graec. 38, 97).

<sup>4</sup> Augustin. *Confess.* VI 2.

<sup>5</sup> Augustin. *Serm.* CCLXXIII 8.

<sup>6</sup> Augustin *Confess.* VI 2, wo erzählt wird, daß Ambrosius solche Totenmahlzeiten verboten hatte: *ne ulla occasio se ingurgitandi daretur ebriosis et quia illa quasi parentalia superstitioni gentilium essent simillima*; vgl. Augustin *Civ. Dei* VIII 27; Gregor Naz. *Epigr.* 28, 5 f.

<sup>7</sup> Völker *Mysterium und Agape* 182; Achelis *Die ältesten Quellen d. orientalischen Kirchenrechts* 198 ff.

die christlichen Riten heidnischem Einfluß durch Beeinflussung und Verbindung mit nichtchristlichen Totenriten. Was das Abendmahl betrifft, so ist es nicht schwer zu verstehen, auf welche Weise es mit dem Totenkult verbunden wurde. In der Eucharistie wurde der Tod Christi gefeiert und ein inniges Verhältnis der Mysten mit Christus erreicht, und im Totenkult wurde in derselben Weise die Vereinigung mit den toten Angehörigen gefeiert.

Wir verlassen jetzt die frühchristliche Periode und verfolgen die Kollybariten während der byzantinischen Zeit.

In Nikephoros' († 829 n. Chr.) Kanonsammlung wird bestimmt, daß die Toten mit Kollyba oder Trisagia nicht an gewissen bestimmten Zeiten: den Zwölf Tagen, dem ersten Tag der Fasten, der Passionswoche, der Woche nach Ostern, festlichen Sonntagen und großen Festen gefeiert werden dürfen.

Can. ecclesiast.<sup>1</sup> Nicephori C. P. Patriarch. (Spicileg. Solesmense IV 407, Parisiis 1858): *Τὰ δὲ μνημόσυνα ταύτας τὰς ἡμέρας ἀγοῶν καὶ δὲν γίνονται ἤγουν τὸ δωδεκαήμερον, τῇ πρώτῃ ἑβδομάδι τῆς ἁγίας καὶ μεγάλης τεσσαρακοστῆς, τῇ μεγάλῃ ἑβδομάδι, τῇ διακαινησίμου, ἤγουν τῇ ἑβδομάδι τοῦ θείου Πάσχα, ταῖς Λαμπραῖς ταῖς κυριακαῖς, καὶ ταῖς μεγάλας ἑορταῖς. μνημόσυνα δὲν γίνονται ἤτοι κόλυβα καὶ τρισάγια τὰ ὅποια γίνονται παρῆρησιὰ διὰ τοὺς ἀπονομένους.*

Doch kommt dieser Kanon nur am Ende einer Handschrift vor, und da Nikephoros' Kanonsammlungen nicht in unberührtem Zustand sind, muß man immer mit der Möglichkeit rechnen, daß dieser Kanon von einer anderen Hand herrührt.

Das Typicum Irenae Augustae cap. LXXI von 1118 n. Chr. schreibt *μνημόσυνα* für Alexios Komnenos, für Irene selbst und für andere mit Namen genannte Personen vor. Dabei sollte eine Vigilia mit reichlicherer Illumination als gewöhnlich in der Kirche abgehalten werden, wo *προσφορὰ* und *Kollyba* für die Toten dargebracht werden sollten:

*Περὶ διαφόρων μνημοσύνων ὀφειλόντων ἐτησίως τελεῖσθαι.* (Joh. Bapt. Coteleric. Eccles. Graec. Mon. tom. IV 260, Paris 1692, Acta et diplomata graeca med. aevi V 374, Vindobonae 1887): *βουλόμεθα γίνεσθαι παννυχίδα νεκρώσιμον μετὰ καὶ παραστασίμον καὶ φωταψίαν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῖς συνήθους δαψιλεστέραν. προσάγεσθαι τε καὶ ἐν τῇ λειτουργίᾳ προσφορὰν ὑπὲρ τοῦ κοιμηθέντος καὶ κόλυβα γίνεσθαι.*

In einem Briefe von Theodor Balsamon († 1204 n. Chr.) an den Patriarchen Markos in Alexandria lesen wir folgendes:

Resp. ad interrog. 57 (Synodikon s. Pandectae caes. Oxon. 1672 tom. II, Giulien. Beveregii Annot. S. 17): *Τὰ μὲν τῶ θεῷ προσαγόμενα χρυσὰ καὶ ἀργυρὰ σκευή καὶ ἐπιπλά ἀδέσποτά εἰσι καὶν διὰ τῶν ἐπισκόπων προσφέρωνται τῶ θεῷ.*

<sup>1</sup> Dieser Kanon nebst acht anderen bildet den Schluß des Kodex 1318: *tamen caeteris videntur minus sincera* (Pitra S. 407 not.).

τὰ δὲ τρακτὰ καὶ ποτὰ συνήθως ἐν μνήμαϊς ἁγίων καὶ ὅπερ μνημοσύνην κατοικομένων εἰσκομιζόμενα τῷ θεῷ καὶ τὰ ὅπερ ψυχικῶν διαδόσεων ταῖς ἐκκλησίαις παρὰ τινῶν προσφερόμενα, τοῖς ἐπισκόποις δίδοσθαι κεκόνισται καὶ παρὰ τούτων πρὸς τε τοὺς κληρικούς καὶ τοὺς ξενιζομένους καὶ ἄλλως πενηλεύοντας ἀδελφούς διαμερίζεσθαι — φησὶ γ. ὁ γ' κανὼν τῶν ἁγίων ἀποστόλων: εἴ τις ἐπίσκοπος.

Balsamon spricht von Oblationen und erwähnt dabei auch die *τρακτὰ* und *ποτὰ*, die für die Toten dargebracht zu werden pflegten. Es ist sehr wohl möglich, daß er mit *τρακτὰ* nicht nur Kollyba meint — denn wie wir oben gesehen haben, pflegte man auch andere Eßwaren für die Toten darzubringen —, aber daß unter *τρακτὰ* auch Kollyba zu verstehen sind, daran kann man kaum zweifeln.

Pachymeres († 1316) erwähnt in seinem Geschichtswerk, daß Michael Palaiologos (1261—1282) Mariä Reinigung (ἡ Ἱσαπάνθη) sehr festlich zu feiern pflegte, weil er an diesem Tage Vergebung vom Patriarchen Josef erhalten hatte. An diesem Feste war es Sitte, Teller mit gekochtem Korn zur Kirche zu bringen, und den besten Teller pflegte der Patriarch als eine Neujahresgabe dem Kaiser zu schicken. Einmal legte der Patriarch die Kollyba auf einen Teller, den er wegen seiner Schönheit ausgewählt hatte, der aber in Ägypten hergestellt und auf dem der Name Mohammed eingeritzt war. Der Kaiser weigerte sich aus religiösen Bedenken, die Gabe anzunehmen. Dies geschah im Jahre 1275:

Pachymeres, Historia VI 12: *Σύνηθες μὲν οὖν ἦν περιφανῶς τελεῖσθαι τῇ ἐκκλησίᾳ τὴν τῆς Ἱσαπαντῆς ἑορτήν, ἅτε κατ' ἐκείνην τυχόντος παρ' Ἰωσήφ τοῦ κρατοῦντος τῆς συγχωρήσεως. ἦν δὲ καὶ ἐφθῶ σίτω σύναμα καρποῖς ὀπωρῶν ποικιλλομέναις τὰς τῶν ἐκπομάτων πλατείας εἰς εὐλογίαν προτιθεσθαι, ὧν ὡς ἀπαρχή τις ἢ κρεῖττων τῷ βασιλεῖ προσήγετο ἐπιδόριος.*<sup>1</sup>

Daß hier die Rede von Kollyba ist, ist ja einleuchtend. Der Kapitelrubrikverfasser hatte dieselbe Auffassung (s. Anm. 1). Nikephoros Kallistos († 1327) gibt in seiner Kirchengeschichte die Legende des Kollybawunders nach Nektarios wieder. Ausführlicher erzählt er dasselbe in seiner synaxarischen Arbeit: *Νικηφόρον Καλλίστου τοῦ Ξανθοπούλου συναξάρια εἰς τὰς ἐπισήμους τοῦ τριμῆλου ἑορτάς, μίαν ἐκάστην αὐτῶν αἰτολογοῦντα πῶς πότε τὸ κατ' ἀρχὰς γέγονε.* Nikephoros hat wohl also die Legende aus der synaxarischen Literatur geholt.

Matthias Blastares († 1335) hat in seiner alphabetisch geordneten Nomokanonsammlung, Syntagma alphabeticum, ebenfalls über das Kollybawunder berichtet.

Besser als diese Schriftsteller geben die Euchologien für diese Zeit Bescheid; und für unsere Untersuchung sind sie um so wertvoller, als

<sup>1</sup> Die Rubrik des Kapitels: *τὰ συμβάντα τῷ πατριάρχει διὰ τὴν τῶν Κολύβων ἀποστολήν. Μ. S. Vaticanus: κολύμβων: Ἐν τοῖς ἐκπόμασιν, οἷον τῶν χαλκῶν πινάκων, αἱ τὸν ἐφθὸν σίτον φέρουσιν ὡς (ὄν?) ἡ συνήθης γλῶττα κόλυμβα λέγει.*

wir dort das Kollybaritual an den Heiligenfesten näher kennen lernen. In Cod. Cryptoferrat. und Barberin. kommt folgendes Gebet über die Heiligenkollyba vor:

*Εὐχή τῶν κολύβων.*<sup>1</sup> (Goar: Euchol. 658): Ὁ πάντα τελεσφορήσας τῷ λόγῳ σου κύριε, καὶ κελεύσας τῇ γῆ παντοδαπούς<sup>2</sup> ἐκφύειν καρπούς εἰς ἀπόλαυσιν καὶ τροφήν ἡμετέραν.<sup>3</sup> ὁ τοῖς σπέρμασι τοὺς τρεῖς παῖδας<sup>4</sup> καὶ Δανιήλ, τῶν ἐν Βαβυλῶνι ἀβροδιαίτων λαμπροτέρους ἀναδείξας. αὐτὸς πανάγαθε βασιλεῦ, καὶ τὰ σπέρματα ταῦτα [σὺν τοῖς διαφόροις καρποῖς]<sup>5</sup> εὐλόγησον καὶ τοὺς ἐξ αὐτῶν μεταλαμβάνοντας ἀγίαςον. Ὅτι εἰς δόξαν σὴν καὶ εἰς τιμὴν τοῦ ἁγίου τοῦδε ταῦτα προετέθεισαν παρὰ τῶν σῶν δούλων, [καὶ εἰς μνημόσυνον τῶν ἐν εὐσεβείᾳ πίστει τελειωθέντων].<sup>6</sup> παράσχου δὲ ἀγαθὴ τοῖς εὐτρεπίσασι ταῦτα [καὶ τὴν μνήμην ἐπιτελοῦσι]<sup>7</sup> πάντα τὰ πρὸς τὴν σωτηρίαν αἰτήματα καὶ τῶν αἰωνίων σου ἀγαθῶν τὴν ἀπόλαυσιν . . . ἀμήν.

„Gott, der alle Pflanzen zu unserer Nahrung wachsen läßt, möge auch diese dargebrachten Körner segnen und diejenigen, welche davon essen, heiligen, weil sie zu Gottes Ehre (δόξα) und zur Ehre (τιμή) des Heiligen dargebracht sind; Gott möge dafür denen, die dies tun, Heil und ewiges Leben schenken.“

Da Gott den Menschen von seinem Guten geben soll, weil sie die Kollyba dargebracht haben, so ist der Opfergedanke hier indirekt angedeutet, obgleich er nicht ausdrücklich ausgesprochen ist; vom Volke wurde die Zeremonie natürlich als ein Opfer betrachtet (vgl. u. S. 168). Weiter ist zu bemerken, daß der Unterschied zwischen εἰς δόξαν Θεοῦ und εἰς τιμὴν τοῦ ἁγίου beim Volke nicht immer aufrechterhalten war: die Kollyba wurde oft als ein Opfer den Heiligen dargebracht. Schließlich ist hervorzuheben, daß in der volkstümlichen Auffassung der Zweck des Opfers nicht immer auf das geistliche Gebiet bezogen wurde, so daß Gott den Gebern nur von seinem geistlichen, ewigen Gute geben sollte: eine viel materialistischere und volkstümlichere Auffassung bricht bisweilen selbst in den Euchologien durch. So lesen wir z. B. im Codex Allatianus:

*Εὐχή τῶν Κολύβων* (Goar: Euchol. 659): Παράσχου δὲ ἀγαθὴ κύριε ἡμῖν τε καὶ τοῖς εὐτρεπίσασι ταῦτα, πάντα πρὸς σωτηρίαν αἰτήματα, καὶ τῶν αἰωνίων ἀγαθῶν τὴν ἀπόλαυσιν. . . ἔπιθε κύριε ἐπὶ τὸν δούλόν σου τὸν Ὡ, τὸν τὴν ἱεράν ταύτην θυσίαν διὰ τὸ ὄνομά σου τὸ ἅγιον συγκροτήσαντα καὶ εὐωχήσαντα ἡμᾶς. καὶ πρόσδεξαι ταῦτα ὡς τὰ δῶρα τοῦ Ἀβέλ, ὡς τὴν φιλοξενίαν τοῦ Ἀβραάμ, ὡς τὴν θυσίαν τοῦ Μελχισέδεχ καὶ ὡς δικαιοσύνην τοῦ Νῶε καὶ ὡς τῶν ἁγίων σου πατριαρχῶν Ἀβραάμ, Ἰσαάκ, καὶ Ἰακώβ. καὶ ἀντιλαβοῦ ταύτην εἰς ἅγιον καὶ ἐπουράνιον καὶ νοερόν σου θυσιαστήριον. καὶ δὸς κύριε τῷ οἴκῳ τοῦτῳ ἀπαλλο-

<sup>1</sup> Cryptoferrat.: εὐχή ἐπὶ κολύβοις μνήμης ἁγίου.

<sup>2</sup> Barberin.: εὐχή εἰς κούκια ἁγίου. ἐκφέρειν: Cryptoferrat.

<sup>3</sup> εἰς τροφήν ἡμετέραν καὶ εὐφροσύνην: Cryptoferrat.

<sup>4</sup> τοὺς ἐν Βαβυλῶνι παῖδας λαμπροτέρους ἀποφύνας τῶν ἀβροδιαίτων: Cryptoferrat.

<sup>5</sup> om. Cryptoferrat.

<sup>6</sup> om. Cryptoferrat.

<sup>7</sup> om. Cryptoferrat.

τριώσιν παθῶν πολυτρόπων, ἀπαλλαγὴν τῆς παντοίας αἰσθητῆς τε καὶ νοητῆς τοῦ ἀντικειμένου ἐπιβλαβῆς, ξημλησον αὐτὸν ἀπὸ οἴτου, οἴνου καὶ ἐλαίου καὶ ἀπὸ πάντων ἀγαθῶν . . .

Erstens wird hier also die Darbringung der Kollyba als Opfer (*θυσία*) bezeichnet, zweitens erwartet man von diesem Opfer nicht nur immaterielles Gutes, sondern vielmehr materielle Gegengaben, und diese Gaben werden besonders auf die Fruchtbarkeit bezogen: Gott soll die Vorratskammer mit Getreide, Wein und Öl füllen.

Eine derartige volkstümliche Auffassung kommt auch im folgenden Gebet zum Ausdruck:

*Εὐχὴ ἐπὶ μνήμῃ τοῦ ἁγίου διὰ δόσεως κρεῶν, οἴνου, ἄρτου καὶ κολύβων* (Goar: Euchol. 660): Ὁ εὐλόγησας τὴν θυσίαν τοῦ Ἀβραάμ, Χριστὲ ὁ θεὸς ἡμῶν καὶ προσδεξάμενος τοῦ Ἑλλίου ὀλοκαρπώσεις, ὁ τῇ προδίσει ἡμῶν ἀντιμετρῶν τὰς εὐσεβείας σου, μᾶλλον δὲ πλείους τὰς ἀμοιβὰς τῶν ἐτελῶν ἡμῶν ἀγαθοεργῶν παρεχόμενος. εὐλόγησον ταῦτα τὰ εἰς τιμὴν τῶν ἁγίων σου προσαχθέντα καὶ εἰς πενήτων διανομὴν προσηγάμενα, ταῦτα ὡς τὴν τοῦ Ἀβὲλ θυσίαν πλήθυνον, τὰ γεννήματα τῶν προσενηγόντων καὶ τὰ ποιμνία αὐτῶν καὶ βοσκόμενα πολυτόκα καὶ τοὺς βόας παχεῖς ἐν τῇ σῇ ἀγαθότητι ποίησον. καὶ αὐτοῖς σωτηρίαν ψυχῆς ἀνθ' ὧν μέμνηται τῶν πτωχῶν τοῦ λαοῦ σου ἐν τῇ δικαιοκρίσει σου δώρησαι . . .

Das Gebet betrifft Gelegenheiten, wo an den Heiligenfesten zusammen mit Kollyba auch Fleisch, Wein und Brot dargebracht werden. Durch Vergleich mit Abrahams und Abels Opfer wird auch die betreffende Darbringung als Opfer (*θυσία*) bezeichnet, und als Resultat des Opfers erwartet man, daß die Feldfrüchte (*τὰ γεννήματα*) der Opfernden gedeihen, die Herden fruchtbar und die Ochsen fett werden. Mit diesen Worten aus einem Bauern- und Hirtenherzen werden in charakteristischer Weise Wünsche für immaterielle Vorteile des Opfers: für das Heil der Seele (*σωτηρίαν ψυχῆς*) verbunden. Ebenso charakteristisch ist, daß die Zeremonie hier wie anderswo mit biblischen Persönlichkeiten, Abraham, Noah, Abel, Melchisedek, Elias usw. als ihr Vorbild verbunden wird: das ist ein Glied im Versuche der Kirche, den nichtkirchlichen Charakter des Ritus zu verwischen. Aber trotz des Bestrebens, den Opfercharakter zu verhehlen und den Zweck der Darbringung auf geistliches Gebiet zu übertragen, bricht die ursprüngliche, volkstümliche Auffassung durch, daß dieses Opfer wegen der Fruchtbarkeit der Felder und um das Gedeihen der Herden zu fördern gebracht wird.

Aus dem 15. Jahrhundert hat man als „Kollybazeugen“ Simeon Thesalonicensis, der in seiner Darstellung der Glaubenslehre, der mystischen und liturgischen Riten in der griechischen Kirche auch die Totenriten (*περὶ τοῦ τέλους ἡμῶν καὶ τῆς ἱερᾶς τάξεως τῆς κηδείας*) behandelt. Er beschreibt die verschiedenen *μνημόσυνα*-Riten:

*Τὰ τρίτα, τὰ ἔννατα, τὰ τεσσαρακοστά, τὰ χρόνια: α. α. Ο. 372f., Διὰ τὰ τρίτα ἔννατά τε καὶ τεσσαρακοστά καὶ τὰ λοιπὰ μνημόσυνα; Διὰ τὰ καὶ ἐνιαυτὸν τὴν τῶν ἀπελθόντων ἄγομεν μνήμην;* Getreide und verschiedene Früchte werden

dabei Gott dargebracht: *Τῇ τρίτῃ δὲ ἡμέρᾳ καὶ τὰ τρίτα ἐπιτελοῦσιν ἐκ σπερμάτων σίτου καὶ καρπῶν διαφόρων ἄλλων, τῷ Θεῷ προσκομίζοντες κτλ.* Dasselbe wird auch den Heiligen dargebracht: *Καὶ ταῖς τῶν ἁγίων δὲ μνήμαις ταῦτα προσφέρομεν, ὅτι καὶ αὐτοὶ καρπὸς ἄγιος καὶ παραδεδομένοι τῇ γῆ τοῖς θεοῖς λειψάνοις, καὶ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται κτλ.*

Die Zahl der *μνημόσυνα*-Riten, die Simeon aufzählt, stimmt also mit der modernen überein.

Simeon verwirft die gewöhnliche kirchliche Erklärung, daß die Kollybariten ursprünglich auf das Kollybawunder des heiligen Theodor zurückgehen. Er gibt zu, daß dieses Ereignis mit eine Ursache gewesen sein mag, erklärt aber die Riten hauptsächlich aus mystisch-symbolischem Ursprung: Kollyba zur Ehre der Toten ist ein Bild der Auferstehung, wie sie im Joh. Evang. 12, 24 und Pauli 1. Brief an die Korinther 15, 36 beschrieben ist. Die symbolische Deutung wird weitergeführt: *τὰ τρίτα* und *τὰ ἔννατα* (dreimal drei sind neun) werden wegen der Dreieinigkeit gefeiert. *Τὰ τεσσαρακοστά*, weil Jesus am 40. Tage nach seiner Auferstehung von den Toten zum Himmel emporfuhr usw. Korn wird angewendet, weil jedes wirkliche Brot aus Korn hergestellt ist; so ist Christus das wahre Brot, das Brot des Lebens; wie Christus gestorben und aufgestanden ist, so wird der Mensch sterben und aufstehen usw.

Zur türkischen Periode gehören zwei Nomokanonsammlungen; die eine ist von Leo Allatius veröffentlicht worden<sup>1</sup>, die andere gehört zum Codex 734 in der Bibliothek des Ibererklosters und ist von G. N. Polites publiziert worden.<sup>2</sup>

Nomokanon Allatianus gibt Vorschriften betreffs der Behandlungsart eines Vrykolakas, d. h. Schemen.<sup>3</sup> Um ihn zu vernichten, sollen die Priester ein Gebet zur Jungfrau Maria sprechen, den kleinen Segen lesen, die Messe halten, die „Panajia“ (vgl. S. 156) des Abendmahlbrotes aufheben und *μνημόσυνα* mit Kollyba vollziehen.

Im Nomokanon der Iwirer ist die Frage von Kollyba im Dienste der Magie. Da werden Verwünschungen über diejenigen ausgestoßen, die am Karfreitag Kollyba verteilen, um Hagelschauer zu verhindern, ebenso über diejenigen, die in die Kollyba nicht Salz mischen, um zu verhindern, daß jemand sterbe.

Im Jahre 1604 erschien der Traktat *Περὶ τῶν κολύβων* von Gabriel Severus. Er setzt die symbolische Erklärungsmethode der Kollybariten fort, die von Simeon Thessalonicensis angefangen worden war: Kollyba ist ein Symbol des menschlichen Körpers, dessen Nahrung hauptsächlich

<sup>1</sup> Leo Allatius *De quorundam Graecorum Opinationibus.*

<sup>2</sup> *Λαογρ. τόμ. Γ'* 385 ff.

<sup>3</sup> Über Vrykolakas s. Lawson a. a. O. 361 ff.

aus Korn besteht; der Zucker symbolisiert die Tugenden des Toten oder der Heiligen.<sup>1</sup>

Wir sehen also, daß die Totenriten, so wie sie in unserer Zeit ausgeübt werden, bis in das junge Christentum und späte Heidentum verfolgt werden können, und bei den Kollybariten gilt dies sowohl bezüglich des Totenkultes wie des Heiligenkultes, d. h. des Fruchtbarkeitskultes.

Wir gehen zu der Darbringung der Erstlinge über. Zum erstenmal kommt *ἀπαρχή* in der christlichen Literatur als rituelles Element in der *Διδαχή τῶν Αποστόλων* vor. Da wird zuerst betont, daß jeder Prophet wie ein Arbeiter seines Lohnes wert sei, was mit den Lehren des Neuen Testaments in Übereinstimmung gebracht wird.<sup>2</sup> Darum sollen die Erstlinge aus der Weinpresse und von dem Dreschplatz und die Erstlinge von den Ochsen und Schafen den Propheten übergeben werden, denn sie sind Oberpriester; wenn es keinen Propheten gibt, so soll man diese Erstlinge den Armen geben. Ebenso soll man Erstlinge absenden, wenn man einen Krug Wein oder Öl öffnet, ebenso vom Geld, Gewebe und überhaupt von jedem Eigentum:

§ 13: Πᾶς δὲ προφήτης ἀληθινός ἐστιν ἄξιός καὶ αὐτὸς ὡσπερ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ. πᾶσαν οὖν ἀπαρχὴν γεννημάτων ληνοῦ καὶ ἄλωνος, βοῶν τε καὶ προβάτων λαβῶν δώσεις τὴν ἀπαρχὴν τοῖς προφήταις. αὐτοὶ γὰρ εἰσιν οἱ ἀρχιερεῖς ὑμῶν. ἐὰν δὲ μὴ ἔχητε προφήτην δότε τοῖς πτωχοῖς. ἐὰν στείαν ποιῆς, τὴν ἀπαρχὴν λαβῶν δὸς κατὰ τὴν ἐντολήν. ὡσαύτως κεράμιον οἴνου ἢ ἐλαίου ἀνοίξας τὴν ἀπαρχὴν λαβῶν δὸς τοῖς προφήταις. ἀργυρίου δὲ καὶ ἱματισμοῦ καὶ παντὸς κτήματος λαβῶν τὴν ἀπαρχὴν. ὡς ἂν σοι δόξη δὸς κατὰ τὴν ἐντολήν.

Diese Vorschriften gehen auf das Erstlings- und Tributsystem des Alten Testaments zurück. Zwar bezieht sich auch Jesus, als er seine Jünger aussandte, auf den Satz, daß der Arbeiter seines Lohnes wert sei, und daß die Jünger darum ihren Unterhalt von den Menschen fordern können<sup>3</sup>, und auch Paulus ist der Meinung, daß, wer das Evangelium predigt, auch darauf Anspruch machen kann, seinen Unterhalt durch das Evangelium zu verdienen<sup>4</sup>; aber es ist doch in beiden Fällen die Rede von freiwilligen Gaben und keinem Tributsystem. Die *Διδαχή* aber geht direkt zurück auf die Vorschriften im Alten Testament, auch formell: *Ἀπαρχὴ γεννημάτων ληνοῦ καὶ ἄλωνος* stimmt mit der Septuaginta-Übersetzung des Exod. 22, 29 *ἀπαρχὰς ἄλωνος καὶ ληνοῦ* überein.

Die Erstlinge gehörten Jahve, ursprünglich natürlich den Naturgöttern. Allmählich machten die Priester darauf Anspruch, und in dem Priesterkodex kommt dieser Anspruch zum klaren Ausdruck, wenn der

<sup>1</sup> Gabriel Severus *Περὶ τῶν κολύβων*, *Fides Ecclesiae orientalis* ed. Rich. Simon 23 ff.

<sup>2</sup> Matth. 10, 10; Luk. 10, 7; Paul. 1. Kor. 9, 7 ff.; 2. Kor. 9, 8 ff.; 1. Tim. 5, 18.

<sup>3</sup> Matth. 10, 10 ff. <sup>4</sup> Paul. 1. Kor. 9, 14.

Herr Aron und seinen Söhnen Erstlinge von allem gibt; sie dienen zu ihrem Unterhalt. Mit diesen klerikalen Satzungen stimmen die Vorschriften in *Διδαχή* ganz überein: die Erstlinge dienen zum Unterhalt der geistlichen Leiter.<sup>1</sup> Damit stimmt auch Athanasios' Vorschrift in *Syntagma doctrinae* überein (Migne, P. G. XXVIII 841): *δικαίως συνάγων καρπούς και μὴ ἔχων τι ἀδικίας πρῶτον μὲν τὰς ἀπαρχὰς τοῖς ἱερεῦσι πρόσφερε*. Man soll zuerst den Priestern Erstlinge darbringen.

In den apostolischen Konstitutionen, die auf die *Διδαχή*, *Didaskalia* und die sog. ägyptische Kirchenordnung zurückgehen und im 5. Jahrh. verfaßt wurden, stehen zwei Auffassungen einander gegenüber:

Const. Apost. II 25, 2: *τὰ διδόμενα κατ' ἐντολήν θεοῦ τῶν δεκάτων και τῶν ἀπαρχῶν ὡς θεοῦ ἄνθρωπος ἀναλισκῆτω* (sc. ὁ ἐπίσκοπος) *τὰ εἰσφερόμενα ἐπὶ προσφάσει πενήτων ἐκούσια καλῶς οἰκονομεῖτω ὄρφανοῖς και χήραις και θλιβομένοις και ξένοις ἀποροῦμένοις ὡς ἔχων θεὸν λογιστευτήν τούτων τὸν ἐγγχειρίσαντα αὐτῷ ταύτην τὴν οἰκονομίαν*.

Const. Apost. II 28, 2: *ἀφοριζέσθω δὲ ἐν τῇ δοχῇ τὸ τῷ ποιμένι ἔθιμον, λέγω δὲ τὸ τῆς ἀπαρχῆς, ὡς ἱερεῖ, κἄν μὴ παρῇ τῇ δοχῇ εἰς τιμὴν θεοῦ τοῦ τὴν ἱερατεῖαν αὐτῷ ἐγγχειρίσαντος*.

Const. Apost. VIII 30: *ὁ αὐτός* (sc. Matthias) *περὶ ἀπαρχῶν και δεκάτων ἐπιπροστάσσω: πᾶσαν ἀπαρχὴν προσκομίζεσθαι τῷ ἐπισκόπῳ και τοῖς πρεσβυτέροις και τοῖς διακόνοις εἰς διατροφήν τῶν λοιπῶν κληρικῶν και τῶν παρθένων και τῶν χηρῶν και τῶν ἐν πενίᾳ ἐξεταζομένων. αἱ γὰρ ἀπαρχαὶ τῶν ἱερέων εἰσὶν και τῶν αὐτοῖς ἐξυπηρετουμένων διακόνων*.

Der Zusammenhang mit der *Διδαχή* und dem jüdisch-kerikalen Tributsystem ist klar: die Priester werden mit den Leviten gleichgestellt; der Priester ist Levit in der christlichen Kirche. Eine besondere Bürde ruht auf den Priestern — die Nachfolger Christi, sie sollen darum vor allem von den Früchten der Arbeit ihren Teil haben, d. h. die Erstlinge. Es wird sogar auf Num. 18 hingewiesen. Dies stimmt also auch ganz mit Athanasios' Auffassung überein. Der Bischof soll demnach *δεκάτη* und *ἀπαρχή* erhalten und davon den Presbytern, Diakonen und den anderen sakralen Dienern deren Anteil abgeben; aber daneben sollen diese Abgaben zur Unterstützung der Armen, Elterlosen, Witwen, Fremden und Proselyten dienen. Der Bischof soll das ihm Anvertraute als Gottes Sachwalter verwalten. Neben den Erstlingen kommt also hier der Zehnte hinzu, der denselben Zweck hat und nach dem jüdischen Gesetz den Leviten zukam: der Zusammenhang mit dem jüdisch-kerikalen Tributsystem ist, wie gesagt, einleuchtend.

Eine andere Auffassung tritt uns in Const. Apost. II 34, 5, 6 entgegen:

*Διὸ τὸν ἐπίσκοπον στέργειν ὀφείλετε ὡς πατέρα, φοβεῖσθαι ὡς βασιλέα, τιμᾶν τε ὡς κύριον, τοὺς καρπούς ὑμῶν και τὰ ἔργα τῶν χειρῶν ὑμῶν εἰς εὐλο-*

<sup>1</sup> Wie bekannt, ist auch die *Διδαχή* ein jüdischer Proselytenkatechismus, der verarbeitet ist; vgl. Knopf *Die Lehre der zwölf Apostel*.

γίαν ὑμῶν προσφερόντες αὐτῶ, τὰς ἀπαρχὰς ὑμῶν καὶ τὰς δεκάτας ὑμῶν καὶ τὰ ἀφαιρέγματα ὑμῶν καὶ τὰ δῶρα ὑμῶν δίδόντες αὐτῶ ὡς ἱερεῖ θεοῦ, ἀπαρχὴν σίτου, οἴνου, ἐλαίου, ὀπώρας, ἐρέας, καὶ πάντων ὧν κύριος ὁ θεὸς ἐπιχορηγεῖ ὑμῖν. καὶ ἔσται σοι ἡ προσφορὰ σου δεκτὴ „εἰς ὁσμὴν εὐωδίας“ κυρίῳ τῷ θεῷ σου, καὶ εὐλογῆσαι κύριος τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου καὶ πληθύνει τὰ ἀγαθὰ τῆς γῆς σου, ἐπέπερ „εὐλογία εἰς κεφαλὴν τοῦ μεταδιδόντος.“

Früchte und Handwerksprodukte sollen also dem Bischof dargebracht werden, Erstlinge, Zehnten, Abgaben und Gaben, Erstlinge vom Korn, Wein, Öl, Früchten, Wolle und von allem, was Gott den Menschen gibt. Aber diese Vorschrift wird mit der Verheißung verbunden, daß diese Darbringung Gott wohlgefällig sei, und daß er dafür die Handwerksarbeit und die Feldfrüchte des Gebers vermehren werde.

Zu vergleichen damit ist Const. Apost. VII 29, 2:

Πᾶσαν ἀπαρχὴν γεννημάτων ληνοῦ, ἄλωνος, βοῶν τε καὶ προβάτων δάσεις τοῖς ἱερεῦσιν, ἵνα „εὐλογηθῶσιν αἱ ἀποθήκαι τῶν ταμείων σου καὶ τὰ ἐκφόρια τῆς γῆς σου, καὶ στηριχθῆς σίτω καὶ οἴνω“ καὶ ἐλαίῳ καὶ „αὐξηθῆ ἡ τὰ βουκόλια τῶν βοῶν σου καὶ τὰ ποιμνία τῶν προβάτων σου“. πᾶσαν δεκάτην δάσεις τῷ ὄρphanῶ καὶ τῇ χήρᾳ, τῷ πτωχῷ, καὶ τῷ προσηλωτῷ. πᾶσαν ἀπαρχὴν ἄρτων θερμῶν, κεραμίου οἴνου ἢ ἐλαίου ἢ μέλιτος ἢ ἀκροδρύων, σταφυλῆς ἢ τῶν ἄλλων τῆν ἀπαρχὴν δάσεις τοῖς ἱερεῦσιν.

Erstlinge von den Produkten der Kelter und der Tenne, von Ochsen und Schafen (ληνοῦ, ἄλωνος, βοῶν τε καὶ προβάτων) sollen demnach dargebracht werden, damit das Korn, der Wein, die Oliven und Herden des Gebers gedeihen. Dies ist nicht länger ein Tribut, es ist Sacrificium: der Mensch opfert es Gott, um eine Gegengabe von ihm zu erhalten; oder man opfert auch, um ihm zu danken, wie wir es aus Const. Apost. VIII 40 ersehen können, wo ein liturgisches Gebet über die dargebrachten Erstlinge bewahrt ist:

Ἐπὶ δὲ ταῖς προσφερομέναις ἀπαρχαῖς οὕτως εὐχαριστεῖτω ὁ ἐπίσκοπος· Εὐχαριστοῦμεν σοι, κύριε παντοκράτορ, δημιουργε τῶν ὄλων καὶ προνοητὰ, διὰ τοῦ μονογενοῦς σου παιδὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ κυρίου ἡμῶν, ἐπὶ ταῖς προσενηθίσαις σοι ἀπαρχαῖς, οὐχ ὅσον ὀφείλομεν, ἀλλ' ὅσον δυνάμεθα. τίς γὰρ ἀνθρώπων ἐπαξίως εὐχαριστήσαι σοι δύναται ὑπὲρ ὧν δέδωκας αὐτοῖς εἰς μετάληψιν; „ὁ θεὸς Ἀβραάμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ“ καὶ πάντων τῶν ἁγίων, ὁ πάντα τελεσφορήσας διὰ τοῦ λόγου σου καὶ κελεύσας τῇ γῇ παντοδαποὺς ἐκφῶσαι καρποὺς εἰς εὐφροσύνην καὶ τροφὴν ἡμετέραν, ὁ δοὺς τοῖς νωθεστέροις καὶ βληχάδεσιν γιλόν, ποιητάγοις χλόην, καὶ τοῖς μὲν κρέα, τοῖς δὲ σπέρματα, ἡμῖν δὲ σίτον τὴν πρόσφορον καὶ κατάλληλον τροφὴν καὶ ἕτερα διάφορα, τὰ μὲν πρὸς χρῆσιν, τὰ δὲ πρὸς ὑγίειαν, τὰ δὲ πρὸς τέρφιν. ἐπὶ τούτοις οὖν ἄσασιν ὑμνητὸς ὑπάρχεις τῆς εἰς πάντας εὐεργεσίας διὰ Χριστοῦ, μεθ' οὗ σοι δόξα, τιμὴ καὶ σέβας καὶ πνεύματι τῷ ἁγίῳ εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν.

Gott, der aus der Erde Früchte aller Art zu unserer Nahrung wachsen läßt, gebührt Dank durch die Darbringung der Erstlinge dieser Früchte.

Ein Bestreben, diesen Opfergedanken in das geistliche Gebiet zu übertragen, tritt uns in Const. Apost. VIII 10, 12 entgegen:

Ἐπερ τῶν καρποφορούντων ἐν τῇ ἀγίᾳ ἐκκλησίᾳ καὶ ποιούντων τοῖς πένησιν τὰς ἐλεημοσύνας δεηθῶμεν, καὶ ὑπερ τῶν τὰς θυσίας καὶ τὰς ἀπαρχὰς προσφερόντων κυρίῳ τῷ Θεῷ ἡμῶν δεηθῶμεν, ὅπως ὁ πανάγαθος Θεὸς ἀμείψῃται αὐτοῖς ταῖς ἐπουρανίαις αὐτοῦ δωρεαῖς καὶ δῶ αὐτοῖς ἐν τῷ παρόντι ἑκατονταπλασίονα καὶ ἐν τῷ μέλλοντι ζωὴν αἰώνιον, καὶ χαρίσῃται αὐτοῖς ἀντὶ τῶν προσκίρων τὰ αἰώνια, ἀντὶ τῶν ἐπιγείων τὰ ἐπουράνια.

Bei der Darbringung der Erstlinge in der Kirche soll also gebetet werden, daß der gute Gott es den Menschen mit seinen himmlischen Gaben vergelten möge, aber in charakteristischer Weise wird damit der Wunsch verbunden, daß der Mensch auch in diesem Leben hundertfältig belohnt werde. Daß die Darbringung der Erstlinge vom Volke als Opfer aufgefaßt wurde, ist also einleuchtend, und das Resultat des Opfers wird auf die Vegetation und die Fruchtbarkeit bezogen. Die Darbringung der Erstlinge wird aber von der Kirche nimmer als Opfer anerkannt: doch sehen wir, daß hier wie vorher diese Darbringung mit Opfern, die in der Kirche dargebracht werden, zusammengestellt sind (ὑπερ τῶν τὰς θυσίας καὶ τὰς ἀπαρχὰς προσφερόντων κυρίῳ τῷ Θεῷ). Mit dem Gott dargebrachten Opfer wird das Abendmahlopfers gemeint. Auch in Const. Apost. II 27, 6 wird das Abendmahlopfers (ἡ θυσία, ἡ προσφορά) mit den Erstlingen in Zusammenhang gebracht: Προσῆκει οὖν καὶ ὑμᾶς, ἀδελφοί, τὰς θυσίας ὑμῶν ἢτοι προσφοράς τῷ ἐπισκόπῳ προσφέρειν ὡς ἀρχιερεῖ, ἢ δι' ἐαυτῶν ἢ διὰ τῶν διακόνων. οὐ μὴν δὲ ἀλλὰ καὶ τὰς ἀπαρχὰς καὶ τὰς δεκάτας καὶ τὰ ἐκούσια αὐτῷ προσάγετε (vgl. Const. Apost. II 25, 6).

Absolut verbunden mit dem Abendmahlopfers wird die Darbringung der Erstlinge in Const. Apost. II 26, 1, 2: Αἱ τότε νῦν εὐχαὶ καὶ δεήσεις καὶ εὐχαριστίαι· αἱ τότε ἀπαρχαὶ καὶ δεκάται καὶ ἀφαιρέματα καὶ δῶρα, νῦν προσφοράί, αἱ διὰ τῶν ὁσίων ἐπισκόπων προσφερόμεναι κυρίῳ τῷ Θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ὑπερ αὐτῶν ἀποθανόντος.

Die ehemaligen Opfer sind jetzt Gebet, Anflehung und Danksagung (εὐχαριστία), die ehemaligen Erstlinge sind jetzt dargebrachte Dinge (προσφορά), die durch die heiligen Bischöfe Gott dem Herrn durch Jesus Christus, der für uns gestorben ist, dargebracht werden. Um diese zu verstehen und diese Verbindung der Darbringung der Erstlinge mit dem Abendmahlopfers richtig zu erfassen, muß man sich den Charakter und die Entwicklung des Abendmahlritus in den ersten christlichen Jahrhunderten vergegenwärtigen. Einerseits ist das Abendmahl ein Mysterium, in dem, wie wir schon oben S. 165 bemerkt haben, die Mysten durch das Genießen des Brotes und des Weines den Tod und die Auferstehung Christi erlebten, mit ihm vereint wurden, und in dem auch Christus den Mysten gegenwärtig erschien<sup>1</sup>; mit dem Mysterium wurden

<sup>1</sup> Wetter *Das christliche Mysterium* 5 ff.; Lietzmann *Messe und Herrenmahl* 249 ff.; Völker *Mysterium und Agape*.

andererseits bald Opfervorstellungen verbunden; diese sind verschiedener Art: einerseits werden das Brot und der Wein als Gott dargebrachte Dankopfer (εὐχαριστία) betrachtet, andererseits wird das Opfer als das von Christus durch seinen Tod gebrachte Opfer angesehen, woraus sich allmählich die spätere Meßopferidee entwickelte.<sup>1</sup>

Wenn also das Abendmahloffer als eine Gott dargebrachte Gabe (προσφορά) betrachtet wurde, so ist es leicht zu verstehen, wie es mit den Erstlingen verbunden wurde; auch die Erstlinge waren ja ein Gott dargebrachtes Opfer (προσφορά).

Schon bei Irenäus ist diese Auffassung des Abendmahlopfers und die Verbindung der Darbringung der Erstlinge mit diesem Opfer fest begründet. Einerseits lehrt er nämlich, daß Jesus seinen Jüngern geboten habe, Gott Erstlinge darzubringen, nicht weil er ihrer bedürfe, sondern damit die Menschen selbst nicht fruchtlos und undankbar seien (contra haeres. IV 17):

*Sed et suis discipulis dans consilium, primitias Deo offerre ex suis creaturis, non quasi indigenti, sed ut ipsi nec infructuosi, nec ingrati sint, eum qui ex creatura panis est, accepit, et gratias egit, dicens: „Hoc est meum corpus.“ Et calicem similiter, qui est ex ea creatura, quae est secundum nos, suum sanguinem confessus est, et novi testamenti novam docuit oblationem, quam Ecclesia — ab apostolis accipiens, in universo mundo offert Deo, ei qui alimenta nobis praestat, primitias suorum munerum in novo testamento, de quo in duodecim prophetis Malachias sic praedicavit (Mal. I 10, 11).*

Andererseits lehrt Irenäus frg. XXXVIII, daß das Brot und der Wein, die Gott dargebracht werden, Dankopfer sind (εὐχαριστία) dafür, daß er aus der Erde Früchte zu unserer Nahrung wachsen läßt: Προσφέρομεν γὰρ τῷ Θεῷ τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας εὐχαριστοῦντες αὐτῷ ὅτι τῇ γῆ ἐκέλευσεν ἐκφῦσαι τοὺς καρποὺς τούτους εἰς τροφήν ἡμετέραν.

Der enge Anschluß der irenäischen Lehre an volkstümliche Auffassungen des Abendmahlopfers als ein Erstlingsopfer, mit dem Gott für reichliche Ernte gedankt wurde, ist einleuchtend. Zwar wird bei Irenäus der Wein und das Brot durch die Wirkung des Heiligen Geistes in Christi Blut und Leib verwandelt: καὶ ἐνταῦθα τὴν προσφορὰν τελέσαντες ἐκκαλοῦμεν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ὅπως ἀποφῆνῃ τὴν θυσίαν ταύτην καὶ τὸν ἄρτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τὸ ποτήριον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ἵνα οἱ μεταλαβόντες τούτων τῶν ἀντιτύπων, τῆς ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τῆς ζωῆς αἰωνίου τύχωσιν, aber die Auffassung des Opfers als Christi durch den Tod dargebrachtes Opfer ist noch nicht da. Für Irenäus ist das Opfer Darbringung (προσφορά) von Gaben der Menschen. Die andere Auffassung des Abendmahlopfers als das von Christus durch den Tod dar-

<sup>1</sup> Wetter *Das christliche Opfer* 3 ff.; Lietzmann a. a. O.; Völker a. a. O.

gebrachte Opfer bildete sich auch früh heraus<sup>1</sup>, aber sie ist nimmer in der orthodoxen Kirche dem Volke lebendig geworden: noch heute wird das Abendmahlbrot vom Volke selbst dargebracht. Von dem dargebrachten Brot wählt der Priester eines für den heiligen Akt aus. Am Schluß desselben werden alle Brote, auch die zur Eucharistie nicht verwandten, unter das Volk verteilt. Diese Brote werden *εὐλογίαι* oder *ἀντίδωρα* genannt. *Δῶρον*, Gabe, ist eine gewöhnliche Benennung des Abendmahlbrotes: *Ἀντίδωρον*, Gegengabe, ist also ein Ersatz für die vom Volke dargebrachte Gabe.<sup>2</sup> Es ist wichtig, die Auffassung betr. das Abendmahloffer festzuhalten, um die Verbindung zwischen dem Erstlingsopfer und dem Abendmahloffer in der orthodoxen Kirche richtig zu verstehen.

In der apostolischen Kanonsammlung, die bald nach den Konstitutionen entstand, wird im dritten Paragraphen vorgeschrieben, daß Honig, Ziderwein, Vögel oder andere Tiere oder Gemüse von dem Bischof oder dem Presbyter gegen Androhung der Absetzung auf den Altar nicht gebracht werden dürfen. Nur Weizenkorn aus der jungen Saat und Trauben dürfen in der dazu geeigneten Zeit auf den Altar gebracht und gesegnet werden. Nur Öl für die Lampen und Weihrauch dürfen während der Feier des heiligen Abendmahls dargebracht werden.

Can. Apost. § 3: *Εἰ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος παρὰ τὴν τοῦ Κυρίου διάταξιν τὴν ἐπὶ τῇ θυσίᾳ προσενέγκῃ ἕτερά τινα ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον, ἢ μέλι ἢ ἀντὶ οἴνου σίκερα ἐπιτηθευτὰ ἢ ὄρνεις ἢ ζῶα τινα ἢ ὄσπρια παρὰ τὴν διάταξιν, καθαιρείσθω πλὴν νέων χίδρων ἢ σταφυλῆς τῷ καιρῷ τῷ δέοντι. Μὴ ἐξὸν δὲ ἔστω προσάγεσθαι τι ἕτερον εἰς τὸ θυσιαστήριον ἢ ἔλαιον εἰς τὴν λυχνίαν καὶ θυμίαμα τῷ καιρῷ τῆς ἁγίας προσφορᾶς.*

Im vierten Paragraphen wird bestimmt, daß jede andere Frucht in das Heim des Bischofs und des Presbyters geschickt werden soll, aber man darf sie nicht auf den Altar bringen. Der Bischof und die Presbyter sollen davon den Diakonen und den anderen Sakraldienern einen Teil abgeben.

Can. Apost. § 4: *Ἡ ἄλλη πᾶσα ὀπώρα εἰς οἶκον ἀποστελλέσθω, ἀπαρχὴ τῶν ἐπισκόπων καὶ τοῖς πρεσβυτέροις ἀλλὰ μὴ πρὸς τὸ θυσιαστήριον. Λῆλον δέ, ὡς ὁ ἐπίσκοπος καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἐπιμερίζουσι τοῖς διακόνους καὶ τοῖς λοιποῖς κληρικοῖς.*

Die Kirche kämpft also gegen die Sitte der Vermengung der Darbringung der Erstlinge mit dem Abendmahloffer und auch gegen die

<sup>1</sup> Vgl. Lietzmann *Messe und Herrenmahl* 82. Die zwei Opferauffassungen treten z. B. nebeneinander in der oben S. 173 zitierten Stelle in Const. Apost. II 26, 1, 2, wie wir gesehen haben (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντος) hervor. Dieser Zusatz fehlt im entsprechenden Stück der Didaskalia und deckt den Versuch des Verfassers auf, die zwei verschiedenen Opferauffassungen zu vereinigen.

<sup>2</sup> Vgl. Beth *Die orientalische Christenheit* 274.

Auffassung, daß die Erstlinge als Opfer zu betrachten seien. Wir können daraus schließen, daß die bekämpften Auffassungen in Geltung waren; wir ersehen sie aus Irenäus und den apostolischen Konstitutionen.

Die Kommentatoren, außer Balsamon (s. u. S. 178 f.), teilen nichts wesentlich Neues mit; ihr Betonen, daß die Trauben und das Korn nicht wie *θυσία*, sondern nur als *ἀπαρχή* zu betrachten seien, steht in voller Übereinstimmung mit den Intentionen der Kanonsammlung. Aber da angegeben wird, daß die Absicht mit der Darbringung dieser *ἀπαρχή* war, Gott, der uns unseren Lebensunterhalt gibt, zu danken, so ist ganz deutlich ersichtlich, wie schwierig es für die Kirche war, sich mit den volkstümlichen Vorstellungen auseinanderzusetzen. Warum die Trauben und das Korn auf dem Altar gesegnet werden dürften, die anderen Erstlinge aber nicht, wird aus Aristenos' Anmerkungen klar: aus den Trauben wurde Wein, welcher Christi heiliges Blut ist, und aus dem Korn wurde Brot, das Christi heiliger Leib ist, gewonnen.<sup>1</sup> Diese *ἀπαρχή* könnte also nachher als *προσφορά* dargebracht werden. Man sieht, daß der Zusammenhang zwischen *ἀπαρχή* und *προσφορά* nicht verschwunden ist.

Bei dem Konzil in Gangra (Mitte des 4. Jahrh.) wurde bestimmt, daß wer da außerhalb der Kirche gegen den Willen des Bischofs oder desjenigen, der an seiner Stelle verordnet ist, der Kirche zukommende Früchte verteilt oder empfängt, dem Anathema verfällt.

Conc. Gangrense § 7: *Εἴ τις καρποφορίας ἐκκλησιαστικὰς ἐθέλει λαμβάνειν ἢ διδόναι ἕξω τῆς Ἐκκλησίας παρὰ γνώμην τοῦ ἐπισκόπου ἢ τοῦ ἐγκειρισμένου τὰ τοιαῦτα καὶ μὴ μετὰ γνώμης αὐτοῦ ἐθέλει πράττειν ἀνάθεμα ἔστω.* Diese Verrichtung kommt nur dem Bischof oder dem an seiner Stelle Verordneten zu, vgl. § 8: *Εἴ τις διδοῖ ἢ λαμβάνοι καρποφορίαν παρεκτὸς τοῦ ἐπισκόπου ἢ τοῦ ἐπιτεταγμένου εἰς οἰκονομίαν εὐποίας καὶ ὁ διδοὺς καὶ ὁ λαμβάνων, ἀνάθεμα ἔστω.*

Die Vorschriften richten sich gegen die Eustathianer. Im Anschluß an das Proömium des Konzilienbeschlusses wird berichtet, daß u. a. die Eustathianer angefangen hätten, die Früchte, die man zur Kirche zu bringen pflegte, untereinander zu verteilen. Die Kirche griff also ein, um die Erstlinge für sich zu behalten; dazu trieben sie ökonomische Gründe: die Erstlinge waren eine gute Einnahmequelle.

Aus der Legende des heiligen Tychon können wir schließen, daß in Amathus auf Cypern am 16. Juni, am Festtag des Heiligen, Trauben zur Kirche gebracht wurden.<sup>2</sup> Die Legende des heiligen Tychon ist im Anfang des 7. Jahrhunderts von Johannes Eleemon verfaßt<sup>3</sup> worden und bezeugt, daß bis in jene Zeit die Sitte auf Cypern vorhanden war. Ob sie noch vorherrschend ist, kann ich nicht sagen.

<sup>1</sup> Migne *Patrolog. graec.* CXXXVII 41.

<sup>2</sup> Usener *Der heilige Tychon* 34 ff.

<sup>3</sup> Usener *a. a. O.* 47.

Bei der sechsten trullanischen Synode (680 n. Chr.) wird gesagt, daß es zur Kenntnis der Synode gekommen sei, daß Trauben in verschiedenen Kirchen zum Altar gebracht zu werden pflegten und nach eingebürgerter Sitte dort mit dem Abendmahlopfer vermischt und mit demselben zusammen unter die Menge verteilt würden. Diese Sitte wird verboten. Nur *προσφορά* darf zur Vergebung der Sünden verteilt werden. Die Trauben sollen als *ἀπαρχή* betrachtet werden; wenn sie zum Altar gebracht sind, sollen sie vom Priester gesegnet werden, und dieser soll sie denjenigen zu essen geben, die es wünschen, als eine Danksagung an den, der die Früchte gibt und durch sie uns ernährt.

Conc. sext. Trull. § 28: Ἐπειδὴ ἐν διαφόροις ἐκκλησίαις μεμαθήκαμεν σταφυλῆς ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ προσφερομένης κατὰ τι κρατήσαν ἕθος τοὺς λειτουργοὺς ταύτην τῇ ἀναιμάκτῳ τῆς προσφορᾶς θυσίᾳ συνάπτοντας, οὕτως ἅμα τῷ λαῷ διανέμειν ἀμύφτερα, συνειδομεν, ὥστε μηκέτι τοῦτό τινα τῶν ἱερωμένων ποιεῖν, ἀλλ' εἰς ζωοποίησιν καὶ ἁμαρτιῶν ἄφεσιν τῷ λαῷ τῆς προσφορᾶς μόνως μεταδιδόναι· ὡς ἀπαρχὴν δὲ τὴν τῆς σταφυλῆς λογιζομένους προσένεξιν, εἰδικῶς τοὺς ἱερεῖς εὐλογοῦντας τοῖς αἰτοῦσι ταύτης μεταδιδόναι πρὸς τὴν τοῦ δοτήρος τῶν καρπῶν εὐχαριστίαν, δι' ἧν τὰ σάματα ἡμῶν κατὰ τὸν θεῖον ὄρον εὐξείη τε καὶ ἐκτρέφεται. Ἐὰν τις οὖν κληρικὸς παρὰ τὰ διατεταγμένα ποιήσῃ, καθαιρεῖσθω. Im 57. Paragraphen wird verboten, Honig und Milch auf den Altar zu bringen: Ὅτι οὐ γὰρ ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ μέλι καὶ γάλα προσφέρειν.

Wir sehen also, daß die Verbindung der Erstlinge mit dem Abendmahl nicht aufgehört hatte, ebensowenig die Sitte, auch anderes als Korn und Trauben auf dem Altar darzubringen. Diese dargebrachten Erstlinge wurden natürlich vom Volke als Opfer betrachtet. Die Synode bemüht sich vergebens, sie nach dem Vorbild der apostolischen Kanonsammlung in eine Danksagung umzudeuten. Die Bestimmungen der Synode zeigen die Existenz und das zähe Fortleben des alten Glaubens.

Es ist zwar wahr, daß man nicht unbedingt aus einer Kanonbestimmung schließen darf, daß die darin nachgewiesene Sitte immer weiter existiert.<sup>1</sup> Oftmals wurden nämlich Kanonbestimmungen von dem einen Konzilienbeschluß zum anderen mechanisch übertragen. Aber hier ist es nicht so. Es ist wahr, daß die Synode die apostolische Kanonsammlung bestätigte und auch teilweise deren Vorschriften wiederholte; der dritte Paragraph der Kanonsammlung zeigt z. B. eine Übereinstimmung mit dem 25. der Synode. Aber die im 28. Paragraphen gegebene Vorschrift ist nicht mechanisch wiederholt; daß es sich hier um aktuelle Bestimmung handelt, geht schon aus dem Eingang hervor: Ἐπειδὴ ἐν διαφόροις ἐκκλησίαις μεμαθήκαμεν — es wird ja dadurch ausdrücklich betont, daß die Sitte zur Zeit der Synode existierte.

Dasselbe gilt vom 57. Paragraphen. Daß das Verbot der Darbringung von anderen Gaben als Korn und Trauben nicht ein Hieb in die Luft

<sup>1</sup> Vgl. Schneider *Archiv f. Rel. Wiss.* 20 (1920) 96 ff.

war, zeigt Balsamons' Kommentar zum dritten Paragraphen der apostolischen Kanonsammlung (vgl. oben S. 176): Balsamon erzählt nämlich, daß er selbst erlebt habe, wie ein Abt abgesetzt wurde, weil er Käse und Fleisch auf dem Altar hatte darbringen lassen:

Balsamon, Com. Can. Apost. § 3: *Ἀκούων τὸ τοῦ κανόνος λέγοντος „πλὴν νέων χιθῶν“ ἤγουν ὀσπρίων μὴ νομίσης συγκεχωρεῖσθαι τὴν διὰ τούτων θυσίαν. καὶ τοῦτο γὰρ ἀπηγόρευται. ἀλλὰ λέγε προσφέρεσθαι ταῦτα τῷ ἱερεὶ, ὡς ἀπαρχὰς τῶν ἐτησίων καρπῶν. καὶ ἴνα, λαμβάνοντες αὐτὰ ἀπὸ τῶν χειρῶν τοῦ ἱερέως μετ' εὐλογίας, εὐχαριστίαν τῷ Θεῷ ἀναπέμπωμεν, τῷ οἰκονομήσαντι τὰ πρὸς ζωάρεσιαν καὶ θεραπείαν ἡμῶν. Διὰ γὰρ τοῦτο, ὡς ἔοικε, καὶ σταφυλὰς τῷ πατριάρχῃ προσφέρουσιν ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ τοῦ θείου ναοῦ τῶν Βλαχερνῶν μετὰ τὴν ἱεροτελεσίαν κατὰ τὴν ἐορτὴν τῆς Κοιμήσεως τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου. ἐγὼ δὲ εἶδον καθαιρεθέντα καὶ τῆς ἡγουμενίας ἐβληθέντα τινὰ προεστῶτα τῆς σεβασμίας μονῆς τῆς χάρας διὰ τὸ τυροὺς καὶ κρέα ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ εἰσαγαγεῖν . . .*

Dies muß also am Ende des 12. Jahrhunderts geschehen sein. Daß es kein vereinzelter Fall war, scheint sicher: in den Landeskirchen, speziell in den abgelegenen Distrikten, kamen solche Dinge wahrscheinlich oft vor. Dies zeigt ganz deutlich den Ernst hinter dem Kampf der Konzilienbeschlüsse. Daß Korn und Trauben wie vorher auf dem Altar dargebracht wurden, ist selbstverständlich: Balsamon zeugt davon, daß auch in der mondänen Kirche in Vlachernai Trauben auf den Altar gebracht wurden an der *ἐορτῇ τῆς κοιμήσεως τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου*, am 15. August.

Die Euchologien geben auch über diese und die folgende Zeit, ebenso wie betreffs der Kollybariten, gute Auskunft. Für jeden dem Bauer wichtigen Zeitpunkt im agrarischen Leben gibt es ein Gebet: bei der Aussaat, bei der Ernte, wenn die Weinfässer geöffnet werden, für die Schafherden, zum Schutz gegen Insekten, die den Feldern schaden, für die Fischnetze usw.<sup>1</sup> Auch über die Erstlinge, die dargebracht werden, sind spezielle Gebete zu lesen:

*Εὐχὴ ἐπὶ τῶν προσφερόντων ἀπαρχὰς ὀπώρας* (Goar, Euchol. 655): *Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν τὰ σὰ ἐκ τῶν ὅσων προσφέρεις σοὶ κατὰ τὴν πρόθεσιν ἐκάστη κελεύσας καὶ τῶν αἰωνίων σου ἀγαθῶν τούτοις ἀντάμειψιν χαριζόμενος, ὁ τῆς χηρίας τὴν κατὰ δύναμιν προσφορὰν εὐαρέστως δεξάμενος, πρόσδεξαι καὶ τὰ νῦν προσκομισθέντα παρὰ τοῦ δούλου σου, τοῦ δεινός, καὶ τοῖς αἰωνίοις σου θησαυροῖς ἐναποθέσθαι ταῦτα καταξίωσον δωρούμενος αὐτῷ καὶ τῶν ἐγκοσμίων σου ἀγαθῶν ἄφθονον τὴν ἀπόλαυσιν σὺν πᾶσι τοῖς διατρέφουσιν αὐτῷ . . . Ἀμήν.*

Es wird also gebetet, daß anstatt der irdischen Früchte, die dargebracht werden, Gott den Gebern sein himmlisches Gut gewähren möchte. Das Volk betrachtet die Erstlinge als Opfer; die Kirche sucht sie im geistigen Sinne umzudeuten. Aber trotzdem bricht bisweilen die ursprüngliche, materielle Auffassung durch:

<sup>1</sup> Goar *Eucholog.*, passim.

*Εὐχὴ ἐπὶ τῶν καρποφορούντων* (Goar, Euchol. 656): Πηγὴ τῶν ἀγαθῶν, δέσποτα βασιλεῦ καὶ εὐεργέτα τῶν σῶν ποιημάτων πρόσδεξαι κατὰ τὴν σὴν ἀγαθότητα τὴν καρποφορίαν τοῦ δ καὶ τοῦ β, εἰς ὁμίην εὐωδίας. Καὶ ἐμπλησον τὰ ταμεῖα αὐτῶν παντὸς ἀγαθοῦ καὶ ζῆσαι αὐτοὺς ἀπὸ παντὸς πειρασμοῦ μετὰ τούτων τῶν αὐτοῖς προσηκόντων καὶ φώτισον αὐτοὺς ἐν τῇ γνώσει σου ἵνα εὐάρεστήσαντές σοι καταξιωθῶσι τῶν αἰωνίων καὶ ἀφθάρτων σου ἀγαθῶν.

Es wird also hier gebetet, daß Gott den Opfern ihre Vorratskammern mit allem Guten füllen möchte — das Gute ist nicht mehr so himmlisch! Damit ist zwar der Wunsch verbunden, daß Gott sie vor jeder Versuchung bewahre, sie aufkläre und des ewigen und unvergänglichen Guten würdige, so daß das Materielle und Immaterielle in charakteristischer Weise verbunden ist. In den meisten Gebeten kann man dieselbe volkstümliche Auffassung trotz der kirchlichen Maskierung beobachten, z. B. im Erntegebet wird erfleht, daß Gott den Menschen die jungen Früchte in Frieden genießen lasse, und die Ernte in Gesundheit und Eintracht ausgeführt werde usw.:

*Εὐχὴ ἐπὶ θέρους* (Goar, Euchol. 657): Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ διὰ πολλὴν σου εὐσπλαγγνίαν ἀγαθῶν ἡμᾶς εἰς τὸν καιρὸν τοῦτον καὶ εὐλογήσας τὸν κύκλον τοῦ ἐνιαυτοῦ καὶ στεφανώσας αὐτὸν τῇ καρποφορίᾳ, ὁ κελεύσας τὴν γῆν διὰ τὴν μεγάλην σου ἀνεξικακίαν ἐξενεγκεῖν ἡμῖν καρπὸν εἰς διατροφὴν. Σὺ κύριε, προσκύνητε παράχου τοῖς δούλοις σου τὴν μετάληψιν τῶν πρώτων γεννημάτων εἰρηνικῆν καὶ τὴν παρακομιδὴν τοῦ θέρους μετὰ ὑγείας καὶ ὁμοιοῦς γενέσθαι καὶ πᾶσαν εὐθυνίαν παντοίων ἀγαθῶν καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν τῷ πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι.

Andererseits, wenn das Korn auf den Tennen liegt, betet man darum, daß Gott das Korn segnen und die Vorratskammern mit guten Früchten füllen möge, mit Weizen, Wein und Öl:

*Εὐχὴ ἐπὶ ἄλωνα* (Goar, Euchol. 657): Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, ἡ πηγὴ τῶν ἀγαθῶν ὁ κελεύσας τῇ γῇ ἐξενεγκεῖν καρπὸν διὰ τὴν σὴν εὐσπλαγγνίαν καὶ ἀγαθότητα εὐλόγησον καὶ πλήθυνον καὶ τὴν ἄλωνα ταύτην καὶ τὴν καρποφορίαν τῶν δούλων σου, ἐμπλησον τὰ ταμεῖα αὐτῶν παντὸς ἀγαθοῦ καρποῦ, σίτου, οἴνου καὶ ἐλαίου. καὶ φύλαξον αὐτοὺς ἀπὸ παντὸς πειρασμοῦ μετὰ πάντων τῶν προσηκόντων αὐτοῖς. καὶ φώτισον ἐν ἐπιγνώσει σου. ἵνα εὐάρεστοὶ σοὶ γενόμενοι καταξιωθῶσι τῶν αἰωνίων ἀγαθῶν. . . Ἀμήν.

Obgleich natürlich in den Euchologien keine volkstümlichen, mit diesen Gebeten verbundenen Riten angedeutet oder erwähnt sind, kann man doch aus allen diesen Gebeten der Euchologien volkstümliche Vegetationsriten und Vegetationsfeste erraten, die wie die oben S. 159 erwähnten, sehr wenig oder nichts mit der kirchlichen Liturgie zu tun haben; so kann man aus diesen typischen kirchlichen Gebeten auf ein reges, volkstümliches Leben mit Sicherheit schließen. Aber andererseits erkennen wir noch Spuren der alten Vermischung der ἀπαρχή und προσφορά in der *Εὐχὴ εἰς φύτευμα ἀμπελιῶνος*, wo erfleht wird, daß Gott die Weinstöcke gedeihen lassen möge, damit Trauben gelesen werden, um

den aus denselben gewonnenen Saft auf den Altar bringen zu können, wo er in Christi Blut verwandelt wird:

*Ἐὐχὴ εἰς φύτευμα ἀμπελιῶνος* (Goar, Euchol. 692): *Ἐπίσκεψαι τὴν ἀμπελον ταύτην τὴν ἐφύτευσεν ἡ δεξιὰ σου. ἵνα ἀποδῶ ἐν καιρῷ τοὺς καρποὺς αὐτῆς εἰς ὄραν καὶ καταξιωθῶμεν τρυγήσαι καὶ προσκομίσαι σοι ἐξ αὐτοῦ εἰς τὸ μεταποιηθῆναι εἰς αἷμα Χριστοῦ.*

Wir haben nun die Vegetationsriten in Form der Darbringung der Erstlinge von der Antike bis zur modernen Zeit verfolgt; die Darbringung der Erstlinge wurde als ein Opfer aufgefaßt, das dem Opferer gutes Wachstum auf seinen Feldern, gute Ernte, Gedeihen seiner Herden usw. sicherte; Erstlinge wurden ursprünglich überhaupt von jedem Erzeugnis dargebracht; die Kirche kämpfte gegen diese ungehemmte Sitte und versuchte die Kategorien der Erstlinge zu begrenzen; die Kirche kämpfte auch gegen die Opferauffassung und suchte den Zweck des Opfers in geistlicher Richtung umzudeuten; mit der sakrifiziellen Darbringung der *ἀπαρχή* ist, wie bei den Vegetationsriten der Kollyba, deren sakramentale Verzehrung verbunden: nach der Darbringung und Segnung der Erstlinge werden sie von den Anwesenden gespeist; dieser sakrifiziell-sakramentale Charakter der *ἀπαρχή* hat sie wie die Kollyba mit der *προσφορά* vermengt, und ursprünglich wurde oftmals die *ἀπαρχή* mit der *προσφορά* gleichgestellt; die Kirche kämpfte auch dagegen, aber Spuren der alten Vermengung sind noch bewahrt, und sie konnte, wie schon oben S. 174 f. hervorgehoben wurde, wegen der griechischen Auffassung der *προσφορά* sehr leicht eintreten; wie bei den Kollybariten ist also bei den Erstlingsriten das Nichtkirchliche mit dem Kirchlichen eng verbunden.

Für die oben S. 159 f. beschriebenen, mit den kirchlichen Liturgien nicht verbundenen Riten ist es nicht möglich, aus den oben S. 153 hervorgehobenen Gründen, derartige historische Belege wie für die Erstlingsriten zu geben; aber die Ähnlichkeit und der nahe Zusammenhang dieser Riten mit den Erstlingsriten berechtigt uns, auch für diese Riten einen Anschluß an die antike Religion zu suchen, wenn dort ihnen genau entsprechende Parallelen zu finden sind.

#### IV.

Wir sind am Ziele: die modernen Riten können mit den antiken verglichen werden; wir sind berechtigt, den Ursprung und die Anknüpfungspunkte der betreffenden modernen Volksgebräuche in der antiken Religion zu suchen. Dort werden wir sie auch finden.

Nehmen wir zuerst die Totenriten, so finden wir, daß schon die antiken Schriftsteller (vgl. oben S. 164), sowohl die christlichen wie die nichtchristlichen, die Ähnlichkeit der christlichen und heidnischen Toten-

feiern hervorgehoben haben, und in der Tat stimmen auch die antiken Totenriten, soweit wir sie kennen, mit den modernen überein.

Die Totenopfer wurden am Begräbnistage und am dritten und neunten Tage nach dem Begräbnisse vollzogen.<sup>1</sup> Auch am vierzigsten Tage nach dem Begräbnis scheint ein Opfer dargebracht worden zu sein. Schließlich wurde der Geburtstag des Verstorbenen jedes Jahr mit Opfern gefeiert: τὰ γενέσια, die also den modernen τὰ χρόνια entsprechen.<sup>2</sup> Für den Christen ist nämlich der Todestag der Geburtstag des neuen Lebens. Außer den individuellen Totenfesten wurden auch allgemeine Seelenfeste während des Frühlings gefeiert. Am meisten bekannt sind die Anthesteria, die in den Monat Anthesterion (also ungefähr Februar) fielen<sup>3</sup>; den modernen ψυχασάββατα vor den Fasten entsprechend. Ψυχασάββατον vor Pfingsten scheint dagegen keine altgriechische Übereinstimmung zu haben. Wie bemerkt, ist ψυχασάββατον πεντηκοστῆς an vielen Orten mit dem Rousalienfest verbunden. Dieses war in Italien ursprünglich ein profanes Blumenfest, wurde aber nachher in den Totenkult hineingezogen.<sup>4</sup> Die einzig mögliche Erklärung scheint mir daher zu sein, daß ψυχασάββατον πεντηκοστῆς in Anlehnung an die Rousalia neugebildet wurde, als dieses Fest von Italien nach Griechenland hinüberwanderte.

Die griechischen Totenopfer bestanden hauptsächlich aus Wein, Honig, Öl, Brot. Auch blutige Opfer kamen, ebenfalls in späterer Zeit, vor, wie auch jetzt Fleisch an den Totenfeiern dargebracht wird. Aber nicht nur Opfer wurden dargebracht, man feierte den Toten auch durch Totenmahlzeiten, die sog. περίδειπνα, an denen man sich den Toten anwesend dachte<sup>5</sup>: durch gemeinsames Speisen wurde die Verbindung zwischen den Toten und den Lebenden erreicht.

Wie in moderner Zeit bestanden also die Totenriten aus sowohl sakrifiziellen wie sakramentalen Elementen. Eine exakte Übereinstimmung mit den Kollybariten scheint dagegen an den individuellen Totenfesten zu fehlen. Zwar erzählt Cicero, daß die Athener die Gräber der Toten mit allerlei Früchten zu bestreuen pflegten<sup>6</sup>, aber eine exakte Übereinstimmung scheint nur an den allgemeinen Seelenfesten zu finden sein. Die Anthesteria bestanden, wie bekannt, aus drei Festtagen: Pithoigia, Choes und Chytroi. An den Chytroi wurde in jedem Haus Panspermie in einem Topf gekocht. Diese Panspermie wurde dem chthonischen Hermes für die Toten geopfert. Dies kann ursprünglich nicht so gewesen sein. Wie Eitrem dargelegt hat, wird Hermes überall verehrt,

<sup>1</sup> Rohde *Psyche* I 232.      <sup>2</sup> Rohde a. a. O. 235.

<sup>3</sup> Mommsen *Feste d. Stadt Athen* 384 ff.; Nilsson *Griech. Feste* 267 ff.

<sup>4</sup> Nilsson *Rosalia* (in P.W.s *Realenzykl.*); *Das Rosenfest*, Vortrag in der religionsgeschichtl. Gesellsch. in Stockholm 1914.

<sup>5</sup> Rohde a. a. O. 231 f.      <sup>6</sup> Cicero *De legib.* II 63.

wo man die Toten beerdigte.<sup>1</sup> Der chthonische Hermes ist also nur als eine Projektion aus dem Thiasos der Verstorbenen, ihren Archegetes, zu betrachten. Ursprünglich muß darum das Opfer sich auf die Toten bezogen haben. Im Ritual gibt es noch Spuren dieses früheren Stadiums. Gleichzeitig mit der Darbringung des Opfers an Hermes für die Toten wahrt man sich vor ihnen mit Pech und Weißdorn, und am Ende des Festes werden sie mit dem Rufe: *θύραζε Κήρες, οὐκέτι Ἀνδραστήρια* weggescheucht.<sup>2</sup>

Diese Formel muß sehr alt sein, formell wegen der uralten Benennung der Seelen, *κήρες*, reell wegen ihres Inhalts; sie zeugt von einem älteren Stadium des Kultes, wo man glaubte, daß die Seelen in die Häuser hineinkamen, um mit der Panspermie gespeist zu werden.

Auch die modernen Fruchtbarkeitsriten haben in der antiken Religion ihre exakte Übereinstimmung. Die Erstlingsriten spielen im altgriechischen Fruchtbarkeitskult eine hervorragende Rolle, und sie führen uns weit in den Primitivismus zurück. Die neue Ernte war tabu. Um das Tabu brechen zu können, wurde ein Teil der Ernte, die Erstlinge, zuerst rituell gespeist; dann konnte man von dem Rest ohne Gefahr Gebrauch machen. Als die Mächte, Dämonen und Götter sich herausgebildet hatten, wurden die Erstlinge ihnen geopfert, aber vom Opfer wurde sogleich gegessen: so entstand das Speisopfer. Erstlinge könnten selbstredend von jedem Produkte dargebracht werden, aber insbesondere bezogen sie sich auf die Vegetation: Erstlinge von Getreide, Trauben, Gemüse, Obst, Wein und Öl wurden den Fruchtbarkeitsgöttern dargebracht, und von dem frischen Korn wurde Brot gebacken, das ebenfalls geopfert wurde. An den Thargelia und Pyanopsia wurden dem Apollon und den Horen Erstlinge dargebracht<sup>3</sup>; im Demeterkult kam natürlich die Darbringung der Erstlinge oft vor: an den Thalysia, dem bekanntesten der antiken Erntefeste, wurde ein Brot, *θαλύσιον*, aus dem neuen Getreide gebacken, verspeist<sup>4</sup> und an dem Megalartia, auch einem Erntefest, wurden ebenfalls Erstlingsbrote in festlicher Prozession herumgetragen<sup>5</sup>, und es ist eine wohlbekannte Tatsache, daß Erstlinge von Korn und Weizen jedes Jahr von Athen und seinen Verbündeten und auch von anderen, freien Staaten an Demeter und Kore in Eleusis gesandt wurden.<sup>6</sup> Die Liknophoria im Dionysoskult sind auch nicht anderes als das Herumtragen der Erstlinge: das Liknon war mit Erstlingen von allerlei Früchten

<sup>1</sup> *Eitrem Hermes und die Toten* (Forhandl. i Videnskabselskab. i Christiania 1909, 3 ff.).

<sup>2</sup> Suidas, s. v. *θύραζε*.

<sup>3</sup> Mommsen *Feste der Stadt Athen* 278 ff. 478 ff.

<sup>4</sup> Nilsson *Griech. Feste* 330 ff.

<sup>5</sup> Nilsson a. a. O. 333.

<sup>6</sup> Mommsen a. a. O. 193.

gefüllt.<sup>1</sup> Ährenkränze wurden jährlich Artemis in Patrai geopfert<sup>2</sup>, Hermes erhielt Feigenerstlinge<sup>3</sup>, die Nymphen Traubenerstlinge<sup>4</sup> und bekamen auch Erstlinge beim Dreschen<sup>5</sup>, die Troezener gaben Erstlinge an Poseidon<sup>6</sup>, die Eretrier an Apollon<sup>7</sup>, Trauben wurden an Aphrodite<sup>8</sup> geopfert, Trauben, Feigen, Granatäpfel an Priapos<sup>9</sup>, Milch und Honig an Pan<sup>10</sup> usw. Im ländlichen Ackerbaukult muß diese Darbringung der Erstlinge äußerst gewöhnlich gewesen sein: die alten Ernteopfer waren, wie Aristoteles ausdrücklich sagt, eine Art Erstlinge: *αἱ γὰρ ἀρχαῖαι θυσίαι καὶ σύνοδοι φαίνονται γίνεσθαι μετὰ τὰς τῶν καρπῶν συγκομιδὰς οἷον ἀπαρχαί* (Eth. XI 1160a 25).

In den Totenriten, sowohl den modernen wie den antiken, begegnen wir der Panspermie.<sup>11</sup> Zwischen den Erstlingen (der Pankarpie) und der Panspermie besteht kein prinzipieller Unterschied, und so sehen wir, daß die Panspermie wie ihr modernes Gegenstück: die Kollyba, auch im Fruchtbarkeitskulte angewandt ist. Thargelos an den Thargelia war nach Hesychius eine *χύτρα ἀνάπλεως σπερμάτων*; die Boukoliasten im Dienste des Artemis Lyaia streuten Panspermie auf die Türschwellen (Bucol. gr. ed. Ahrens 2, 5), Zeus Georgos bekam im Monat Maimakterion ein Panspermieopfer (I. G. III 77), an den Pyanopsia wurde Panspermie gegessen, deren Hauptbestandteil Bohnen waren.<sup>12</sup> Auch in den eleusinischen Mysterien, deren ursprünglicher Charakter als Erntefest festgestellt ist, kam Panspermie vor.<sup>13</sup> Wir finden also die Panspermie und die Kollyba sowohl im Toten- wie im Fruchtbarkeitskult. Gibt es

<sup>1</sup> Nilsson a. a. O. 285.

<sup>2</sup> Paus. VII 20, 3.

<sup>3</sup> *Paroemiogr. Gr.* I 157.

<sup>4</sup> Longus *Daphnis et Chloe* II 2.

<sup>5</sup> *Anth. Pal.* VI 225.

<sup>6</sup> Plut. *Theseus* 6.

<sup>7</sup> Plut. *De pyth. or.* 16.

<sup>8</sup> *Anth. Pal.* VI 119.

<sup>9</sup> *Anth. Pal.* VI 22.

<sup>10</sup> *Anth. Pal.* VI 99, 239.

<sup>11</sup> Zu bemerken ist, daß eine Art Panspermie schon im Altertum Kollyba genannt und rituell, wenn auch nicht, wie es scheint, im Totenkulte verwendet wurde. So lesen wir in einer Inschrift, daß es den Kultgenossen des Gottes Men vorgeschrieben war, wenn sie zu festlichen Gelagen zusammenkamen, u. a. auch *κόλλυβων χοίνικες δύο* mitbringen sollten (Protz-Ziehen *Leges sacrae* 49 S. 149) und im Schol. z. Aristoph. *Plut.* 768 werden die Bestandteile der *καταχύσματα* folgendermaßen angegeben: *σύνκειται δὲ τὰ καταχύσματα ἀπὸ φοινίκων, κόλλυβων, τραγαλίων, ισχάδων καὶ καρῶν*. Daß mit Kollyba eine Panspermie, die hauptsächlich aus Weizen bestand, gemeint ist, kann man aus Suidas Glosse: *κόλυβα: σίτος ἐψητός* schließen. Daneben kommt zwar auch das Wort *κόλλυβος* oder *κόλλυβον* in der Bedeutung kleine Münze vor und *κόλλυβίζειν* heißt wechseln und *κόλλυβιστής* Geldwechsler. Es scheint also, daß der Name einer Art Panspermie Kollyba, in der nachantiken Zeit allen den von der Antike vererbten Panspermie-Riten gegeben wurde.

<sup>12</sup> Plut. *Thes.* 22, Athen. XIV 58: *ἔστι δὲ τὸ πνάνιον, ὡς φησι Σωσίβιος, πανσπερμία ἐν γλυκεῖ ἠψημένη*.

<sup>13</sup> Pringsheim *Archäologische Beiträge z. Geschichte d. eleusin. Kults*, München 1905, 69 ff.; Persson *Arch. f. Rel.-Wiss.* 1923, 295 f., usw.

da einen Zusammenhang? Antwort: Ja. Die Toten waren einst in Griechenland Mächte, die über die Fruchtbarkeit geboten: von den Toten kam das Leben. Das ist leicht zu verstehen, denn die Toten wohnten in der Erde, und aus ihr, der Mutter der Fruchtbarkeit, sproßten die Pflanzen, und diese Auffassung ist auch reichlich nachgewiesen. In der hippokratischen Schrift *Περὶ ἐνυπνίων* (II 14 Kühn) heißt es: ἀπὸ γὰρ τῶν ἀποθανόντων αἱ τροφαὶ καὶ ἀυξήσεις καὶ σπέρματα γίνονται. In einem Aristophanesfragment wird über die Toten folgendes gesagt: καὶ θύομεν γ' αὐτοῖσι τοῖς ἐναγίσμασιν ὥσπερ θεοῖσι καὶ χάς γε χεόμενοι αἰτοῖμεθ' αὐτοῖς τὰ καλὰ δεῦρ' ἀνίεναι<sup>1</sup>, und die Toten wurden *Δημητρεῖοι* genannt.<sup>2</sup> Archäologische Funde erläutern diese Aussagen. Soteriades hat in einem Grab in Elatea verkohlte Ähren und Getreidekörner angetroffen<sup>3</sup>, und *κέρνος*, das sakrale Panspermiegefäß, welches aus verschiedenen kleinen Schalen zusammengesetzt war, um die verschiedenen Früchte zu bewahren, hat man auch in prähistorischen Gräbern auf Melos und in Kreta gefunden.<sup>4</sup> Den Toten wurden also Panspermieopfer mit ins Grab gegeben. Das Panspermieopfer an den Anthesteria kann nun hiervon nicht getrennt werden. Die Panspermie ist keine gewöhnliche Speise; sie zeugt klar von dem Fruchtbarkeitscharakter des Ritus, denn durch die Panspermie wollte man ja gerade ein Konzentrat der ganzen Vegetation erreichen, so daß diese ganz und gar vom rituellen Akte berührt wurde.

Wenn also die Auffassung, daß die Toten Fruchtbarkeitsmächte seien, reichlich nachgewiesen ist, so ist es andererseits wohlbekannt, daß ihr Fruchtbarkeitscharakter in historischer Zeit nicht besonders hervortrat, aber die Toten haben dennoch den Fruchtbarkeitskult in verschiedener Weise beeinflußt: ich denke an den Heroenkult und den Hauskult. Ein Heros, wie wir ihn in der historischen Zeit finden, ist bekanntlich eine zusammengesetzte Erscheinung. Wenn auch viele deklassierten Götter unter den Heroen zu finden sind, so ist es andererseits unabweislich, daß der Totenkult wesentlich zum Herosprodukt beigetragen hat: die Heroen sind ebensooft Ahnengeister, die vergöttert wurden, wie Götter, die deklassiert sind. Die Heroen sind nun auch Fruchtbarkeitsmächte. Bekanntlich wurden den Kämpfern, die bei Plataiai gefallen waren, jähr-Erstlinge geopfert<sup>5</sup>: sie waren ja Heroen, ἥρωες ἐπιχώριοι, die über die

<sup>1</sup> Aristoph. frg. 1, 13.

<sup>2</sup> Putarch *De fac. in orb. lun.* 28: καὶ τοὺς νεκροὺς Ἀθηναῖοι Δημητρεῖους ὠνόμαζον τὸ παλαιόν.

<sup>3</sup> Vgl. Duhn *Arch. f. Rel.-Wiss.* XI (1908) 411 f.

<sup>4</sup> *Ann. of Brit. School at Athens* XII (1905) 10 ff.; vgl. Nilsson *The Minoan-Mycenaean Religion* 113 ff.

<sup>5</sup> Thukydides III 58.

Fruchtbarkeit der Gegend herrschten. Diese Auffassung, die somit auch für Heroen, die in historischer Zeit aufgekommen waren, nachweisbar ist, tritt überall im Heroenkult hervor. Hierher gehört z. B. Hyakinthos in Amyklai, Erechtheus und Kekrops in Athen, Trophonios, der in klassischer Zeit wegen seines Inkubationsorakels in Lebadea berühmt wurde, dessen Name aber seine Bedeutung für die Fruchtbarkeit offenbart, Leukippos in Phaistos und Hippolytos in Troezen, die mehr generativen Charakter hatten, während Herakles in Heraklea Weintrauben als Opfer bekam, in Attika und Böotien die Äpfel schützte und auf Kos ithyphalisch ist und mit der Hochzeit verbunden wird. Jede Gegend, jedes Dorf hatte seinen Schutzpatron, seinen *ἥρωας ἐπιχώριος*. In Tetrapolis bekam der Landesheros Hyttenios im Monat Skirophorion ein Opfer, aus *ώραῖα* und einem Schaf bestehend.<sup>1</sup> Es war ein Opfer am Ende der Ernte. Diese Landesheroen waren oft namenslos, sie waren einfach der Heros des Dorfes oder der Gegend; in der Tetrapolisinschrift z. B. werden ein *ἥρωας* und eine *ἡρωῖνη* erwähnt.<sup>2</sup> Hierher gehören auch die libyschen Heroinnen, denen ein Zehntel des gedroschenen Getreides zukam,<sup>3</sup> und die Heroinnen auf Thera, über deren Kult bestimmt wird: [*Ἡρώϊσ*]σαι καρπὸν νέον [ε]ἰς ἐνιαυτὸν ἄγουσιν, δεῦτε [κ]αὶ ἐν Θήρας χθονὶ με[ξ]ο[να] πάντα τελοῦσαι (I. G. XII 3, 1340). Wenn wir die Religion der Bauern besser kannten, so würden wir diesen *ἥρωας ἐπιχώριοι* von Gegend zu Gegend folgen können, Hyttenios' Genossen, eine zahlreiche Schar. Im einzelnen können wir sie nicht festlegen, aber wir gewahren deutlich ihre Menge hinter dem Sakralgesetz des Drakon: *Ἐπεὶ καὶ Δράκοντος νόμος μνημονεύεται τοιοῦτος, θεσμὸς αἰώνιος τοῖς Ἀτθίδα νεμομένοις θεοῦς τιμῶν καὶ ἡρωας ἐπιχωρίους ἐν κοινῷ ἐπομένοις νόμοις πατέροις ἰδίᾳ κατὰ δύναμιν σὺν εὐφημίᾳ καὶ ἀπαρχαῖς καρπῶν πελάνουσι ἐπιτελοῦσι.*<sup>4</sup> Aber auch im Hauskult können wir, wie gesagt, den Totenkult wahrnehmen: die Hausgeister sind aus den Seelen der im Hause Verstorbenen, den Ahnengeistern, hervorgegangen. Tritopatores, deren Charakter als Ahnengeister besonders deutlich erkenntlich ist, pflegte man zur Hochzeit um Kindersegen anzuflehen<sup>5</sup>; zu den Hausgeistern gehören weiter z. B. *Ἄγαθὸς Δαίμων*, der Gutes ins Haus bringt, und Ktesios, der auch von dem Landmann angerufen wird und als Opfer eine Pankarpie bekommt.<sup>6</sup>

Diese Züge finden wir nun auch in der neugriechischen Folklore bewahrt. Die Heiligen sind die Heroen der Christen<sup>7</sup>: die Funktionen der

<sup>1</sup> I. G. II, III<sup>2</sup>, 1358.    <sup>2</sup> ibidem.    <sup>3</sup> Anthol. Pal. VI 225.

<sup>4</sup> Porphy. *De abstin.* IV 22.    <sup>5</sup> Phot. u. Suidas s. v. *τριτοπάτορες*.

<sup>6</sup> Hesiod. *Ἔργα κ. ἡμέραι* 465; Athen. XI 46.

<sup>7</sup> Lucius *Die Anfänge d. Heiligenkults* 14 ff.; vgl. Augustin. *Civ. Dei* X 21: *Hos multo elegantius, si ecclesiastica consuetudo pateretur, nostros heroas vocaremus.*

Heiligen und der antiken Heroen sind beinahe ganz identisch.<sup>1</sup> Die Heiligen sind verstorbene, aber mächtige Seelen, die wie die antiken Heroen auch über die Fruchtbarkeit gebieten. Darum wird das Kollybaopfer wie die antike Panspermie sowohl im Totenkult wie im Fruchtbarkeitskult verwendet. Das Erstlingsopfer dagegen entspricht dem antiken „achthonischen“ Vegetationsopfer. Man merkt jedoch, wie die beiden Opfer einander beeinflusst haben und oft ohne Unterschied angewendet sind. Schon Balsamon vermengte sie, wie wir gesehen haben, und auf Zakynthos ersetzte die Darbringung der Kollyba das Opfer der Korinthenerstlinge: der Weg des Kollybaopfers vom reinen Totenopfer zum reinen Vegetationsopfer ist hier durchgeführt. Andererseits knüpft das Erstlings- und Vegetationsopfer an einen Heiligkeitag an, und die Brote, die an den Tagen der heiligen Marina und Maura dargebracht werden, besitzen denselben Charakter wie die Kollyba und die Brote, die an den Toten- und Heiligkeitagen dargebracht werden. Der Ring hat sich also geschlossen: die Toten- und Fruchtbarkeitsriten sind kontinuierlich in der neugriechischen Folklore bewahrt, so wie sie sich in der altgriechischen Religion ausgebildet hatten.

---

<sup>1</sup> Saintyves *Les saints successeurs des dieux* 17 ff.

# Tod und Unsterblichkeit im vedischen Glauben.

Von Ernst Arbman in Upsala.

(Fortsetzung und Schluß zu Bd. XXV S. 387.)

## Tod und Unsterblichkeit im Rigveda. Die zwei Wege.

In einem schon früher angeführten Passus des *RV*, X 88. 15, wird in folgenden Worten von zwei seit alters wohlbekannten Wegen gesprochen: „Von zwei Pfaden der Väter hörte ich, (dem) der Götter und (dem) der Sterblichen<sup>1</sup>: auf diesen beiden wandert (zusammen) alles Lebende, (was sich) zwischen Himmel und Erde (befindet).“ Sowohl in betreff der Übersetzung wie der Deutung dieser Stelle herrscht eine fast hoffnungslose Uneinigkeit zwischen den verschiedenen Forschern. Muir (a. a. O. V 287), Ludwig, Hopkins (*Religions of India*, 145), Eggeling (*SBE*, Bd. 44, p. 237, Fußn.) und Windisch (a. a. O. 59 f.) übersetzen wie oben. Ludwig denkt dabei an den ins Jenseits und den zurück aus dem Jenseits führenden Weg, „die man begrifflicherweise nicht für identisch miteinander halten konnte“ (*Der Rigveda*, Bd. IV 417). Nach Windisch zeigt sich die Unklarheit des Verses in der wörtlichen Übersetzung desselben: „Vielleicht ist gemeint, daß ein Weg die Väter zu den Göttern, ein anderer wieder zu den Menschen geführt hat.“ Hopkins denkt an verschiedene Vorstellungen über die Wohnsitze der Verstorbenen, indem diese teils im Himmel, teils auf Erden oder in der Luft gesucht wurden. Griffith übersetzt die mit *RV* X 88. 15 gleichlautende Stelle *VS* XIX 47: „I have heard mention of two several pathways, ways of the Fathers, and of Gods and mortals“ und legt sie ohne Bedenken in derselben Weise wie Ludwig aus. Wie Griffith übersetzt auch Oltramare (a. a. O. 47<sup>1</sup>), ohne den betreffenden Passus näher auszulegen. Graßmann gibt die Strophe in folgender Weise wieder: „Zwei Pfade gibt es, so sagten mir die Väter, den Göttern gangbar und den Menschenkindern.“ Deußen übersetzt (*Sechzig Upanishads des Veda*) die Parallelstelle *Bṛh. Up.* VI 2. 2, wohl im Anschluß an die (in diesem Abschnitt entwickelte) Lehre der Upanishaden vom Väter- und Götterweg: „Zwei Wege, hörte ich, gibt es für die Menschen: den Weg der Väter und den der Götter“, fügt aber in einer Anmerkung hinzu: „Der ursprüngliche Sinn des Versrätsels scheint ein anderer zu sein; vielleicht sind unter den beiden Wegen,

<sup>1</sup> *dve srutī aśṛṇavam pīṛṇām ahaṃ devānām uta martyānām* usw.

auf denen Väter, Götter und (*uta*) Menschen wandeln, der Tag (*ejat*) und die Nacht (*sameti*) zu verstehen.“ Muir weist auf *Bṛh. Up.* VI 2 hin; vielleicht neigt er dahin, den Upaniṣadenverfassern in ihrer Auffassung der betreffenden Rigvedastelle zu folgen. Auch Hillebrandt sieht hier (in seiner *Ved. Mythologie* II 141) eine Erwähnung des Götter- und Väterweges, deutet aber diese Ausdrücke bildlich als Bezeichnungen der zwei Perioden des rituellen Jahres, der den Göttern und der den Vätern geweihten; erst später seien sie rein lokal verstanden worden.

Die Antwort auf die Frage, was *RV* X 88. 15 eigentlich besagen will, läßt sich jedoch, glaube ich, weit bestimmter und überzeugender geben, als dies in den erwähnten Vorschlägen geschieht. Erstens muß man den Vers seinen Wortlaut behalten lassen, mag er auf den ersten Blick noch so befremdend erscheinen. Er spricht tatsächlich, wie viele Übersetzer es eingestanden haben, von „zwei Wegen der Väter, dem der Sterblichen und dem der Götter“. Ein anderer Sinn läßt sich aus demselben kaum ungesucht und ohne Verdrehung des Textes herauslesen. Aber an welche Wege hat man dabei gedacht? Die Antwort auf diese Frage geben die früheren Ausführungen über den Götter- und Väterweg. Man kannte zu vedischer Zeit einen Himmel und Erde verbindenden „Götterweg“ und als dessen Gegensatz einen nach dem Reiche der Toten führenden „Weg der Väter“. Diese beiden Wege sind hier gemeint. Die hingeschiedenen Väter wandern, sagt der Text, seit alters zwei Wege entlang: die, welche Unsterblichkeit gewonnen haben, gehen auf dem Götterweg zum Himmel, die anderen dagegen müssen den gewöhnlichen Weg der Sterblichen wandern, der zur Welt der Toten führt, denselben, der sonst unter dem Namen Väterweg geht. Diese Deutung, die einzig mögliche, scheint mir vollständig evident. Man hat sich zu erinnern, wie für vedisches Bewußtsein der Götterweg der zur Unsterblichkeit führende Weg ist, auf dem einst die Götter selbst sowie gewisse Heroen der Vorzeit die Unsterblichkeit gewannen und den auch die Menschen finden müssen, um den Tod zu überwinden (s. Bd. 25, 362 ff.), eine Vorstellungsweise, die offenbar auch den Rigvedadichtern wohlbekannt gewesen ist.<sup>1</sup> Ist es nicht dann ganz natürlich, daß der Väterweg der „Weg der Sterblichen“ genannt wird? Er ist ja tatsächlich mit dem Weg des Todes identisch, den die Sterblichen wandern müssen, wenn es ihnen nicht gelungen ist, sich durch die Gnade der Götter oder durch andere Mittel die Unsterblichkeit zu sichern.

Die hier berührte Vorstellungsweise und eine derselben entsprechende Nomenklatur treffen wir auch in gewissen religiösen Richtungen der

<sup>1</sup> Dadurch, daß sie diesen Weg wanderten, erlangten ja nach dem Rigveda die R̥bhus Unsterblichkeit, und dasselbe gilt offenbar auch von den Erdbewohnern sowie vom Opferferde im *Aśvamedha*, s. Bd. 25, 366 f.

späteren Antike, und darin liegt wohl ein Beweis für die Richtigkeit unserer Deutung. Als man nämlich im Neupythagoreismus die Wohnungen der Seligen aus der Unterwelt in die überirdischen Regionen hinaufrückte, erhielt man einen „Weg der Seligen“ oder „Weg der Götter“ (*ὁδὸς μακάρων, ὁδὸς θεῶν*), der zu diesen Regionen führte, während die zur Reinkarnation (in neuen Menschen- oder Tierkörpern) verurteilten Seelen auf dem in vielen Windungen führenden „Weg der Menschen“ durch die sublunaren Regionen zur Erde zurückkehren mußten. Der eine Weg gehört also ganz wie im Rigveda den Göttern und den erlösten Seelen an, der andere gewöhnlichen Sterblichen, nur hat man hier den alten im Hades gelegenen Strafort durch die Vorstellung von einem ruhelosen, schmerz erfüllten Umherirren der Seelen in der zwischen der Erdoberfläche und der Mondsphäre gelegenen Region, die sie nicht überschreiten können, und von ihrer Wanderung durch verschiedene (körperliche) Existenzen ersetzt, die so lange währt, bis man sich durch ein tugendhaftes Leben aus dem Gefängnis der Materie befreit hat.<sup>1</sup> Auch die älteste christliche Literatur kennt diese zwei Wege, den Weg Gottes, des Himmels und der Seligkeit und den Weg Satans, der Hölle und des Todes, Ausdrücke, die zwar von Lactantius allegorisch von dem zur Erlösung führenden Leben der gläubigen, und dem zur Verdammnis führenden der ungläubigen, sündhaften Menschen gebraucht werden, bei denen er wohl aber, wie die Pythagoreer, denen das Bild entlehnt ist, auch an das Los der Seelen nach dem Tode gedacht haben wird (vgl. unten in der Fußnote).<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Im letzteren Falle handelt es sich also um eine rein geistige Auffassung der Hölle, die hier nichts anderes ist als das Erdenleben eines bösen Menschen, der von seinen Lasten gequält und geplagt wird, wobei die Ströme der Unterwelt — Cocytus, Acheron, Pyriphlegeton und Styx — als Zorn, Gewissensqual, Düsternis und Haß, die Furien als Passionen usw. gedeutet werden.

<sup>2</sup> Über die berührten Vorstellungen s. Cumonts vortreffliche Arbeit *After Life in Roman Paganism* (1922), 152 f., vgl. ib. 24 ff., 78, 81 f., 150 ff., 181; Rohde a. a. O. 220<sup>4</sup>; Brinkmann *Rhein. Mus.* LXVI (1911), 618 f. und zum Götter- und Seelenweg besonders auch Rohde a. a. O. II 213<sup>2</sup> und Gundels Artikel *Γαλαξίας* in Pauly-Wissowas *Realenz.* Die Verbindung von Götter- und Seelenweg ist im Abendlande alt. Die Griechen wußten früh von einer „Entrückung“ heroischer Männer der Vorzeit zu einem höheren, verklärten, dem Hades sowie dem Erdenleben enthobenen Dasein. Der Glaube suchte sie auf den „Inseln der Seligen“ fern im Ozean. Dorthin, zur „Burg des Kronos“ ziehen sie laut Pindaros den „Weg des Zeus“ (*Διὸς ὁδόν*), um dort in Gemeinschaft mit den Helden der Vorzeit und unter Obhut des Kronos und seines Beisitzers Rhadamanthys ein nie mehr gestörtes, seliges Leben zu führen. Man hat sich wohl diesen Weg mit Rohde als „einen nur Göttern und Geistern gangbaren Weg von der bewohnten Erde über den pfadlosen Ozean bis zu dessen Quellen, fern im Westen“ zu denken. Man kannte aber auch einen Götterweg, oder Götterwege, die Himmel und Erde verbanden. So läßt Pindaros (Fr. 6) dem Zeus die Themis von den Quellen des Ozeans „auf der glänzenden Straße des Olymps“ zuführen. Von derartigen Himmelswegen ist öfters die Rede, vgl. Gundel a. a. O. Sp. 563. Diese Wege wurden aber auch als die

Es lassen sich aber auch andere Umstände zugunsten der oben gegebenen Deutung von *RV X 88.15* anführen, vor allem die einstimmige Auffassung der indischen Überlieferung, die sich bis in die Zeit der Brāhmanas zurückverfolgen läßt. Man bedenke, welche Bedeutung es

Wege der befreiten Seelen aufgefaßt, wenn diese der Auffassung einer späteren Zeit zufolge bei der Trennung vom Körper zu himmlischen Regionen hinaufstiegen, wie wir es schon oben gesehen haben. Eine geeignete Naturunterlage für solche Anschauungen bot die Milchstraße dar. Auf ihr ziehen laut Ovidius *Met. I 168 f.* die Himmlischen zur Königsburg des Zeus, die in der Kuppel gedacht wird, und auf demselben Wege läßt Herakleides von Pontos die Seelen nach ihrem Reiche wandeln. Diese Ansichten vom Totenweg begegnen uns besonders in christlicher Zeit. So seien z. B. nach Paulinus Nolanus fromme Männer der Vorzeit, wie Elias und Enoch, auf diesem Wege in den Himmel eingegangen. Auch Maria soll auf der Milchstraße aufgestiegen sein, darum wird sie Marienstraße genannt. Neben diesen Anschauungen erhielten sich aber auch bis in eine späte Zeit hinab die uralten Vorstellungen von einem abwärts in die Unterwelt führenden Weg des Todes und der Toten. Wurden ja sogar die Wohnsitze der Seligen noch in den Isismysterien nach diesen unterirdischen Regionen verlegt. Solche in den Hades führenden Pfade nennt ausdrücklich Homer. Die unglückliche Penelope wünscht, daß ein Sturmwind sie auf diesen „dunklen Wegen“ (*κατ' ἡσπέρατα κέλευθα*) entführe, und ähnlich führt Hermes die Seelen der von Odysseus getöteten Freier auf „feuchten, dunklen Wegen“ (*κατ' εὐράωντα κέλευθα: εὐράωνες* sowie *ἡσπέρατες* werden mit Vorliebe von der unteren Welt gebraucht) zum Hades (*Od. XX 61—65; XXIV 1 ff.*). Diese Vorstellung von einem in die Unterwelt führenden Pfade ist natürlich auch für andere „Hadesfahrten“ (*καταβάσεις εἰς Αἴδου*), von denen man zu erzählen wußte (z. B. die des Orpheus und die des Herakles), vorauszusetzen. Die Teilung der Unterwelt in zwei verschiedene Regionen, die sich schon in den eleusinischen Mysterien und dem Orphismus bzw. dem Pythagoreismus deutlich erkennen läßt, von denen die eine den Auserwählten, die andere den nicht Auserwählten bzw. den Verdammten vorbehalten war, hatte auch eine Teilung des Hadesweges zur Folge. So folgen die Toten im Pythagoreismus zuerst einem gemeinsamen Pfade, bis sie an einer Wegscheide anlangen, wo die Seelenrichter ihren Sitz haben. Diese senden nach rechts diejenigen, die sich würdig gemacht haben, die elyseeischen Gefilde zu betreten, nach links diejenigen, die verurteilt sind, in den Tartarus gestürzt zu werden (Cumont a. a. Ö. 75 f., 151 f.). Dieselbe Unterweltstopographie finden wir auch bei Vergil in seiner Schilderung von Aeneas' Hadesfahrt (*Aen. VI*). Die Wanderung des Aeneas und der Sibylle führt sie zuerst vom Höhleneingang der Unterwelt auf dämmerigen Pfaden zum Flusse Acheron. Von da aus geht die Fahrt durch eine zwischen Acheron und Tartaros-Elysium gelegene, von Säuglingen, Selbstmördern, vor Liebeskummer Verstorbenen, im Kriege Gefallenen und anderen bewohnte Region, bis sie an einer Wegscheide anlangen. Von hier aus kommt man, wenn man nach links geht, zum Tartaros, der als ein von dreifachen Mauern umgebenes festungsähnliches Gebäude gedacht wird, in dessen Innern die Hölle sich als ein schwarzer, bodenloser Abgrund öffnet, und wenn man nach rechts geht, zum Palast des Pluto und dem Elysium — „zum Ort der Freude, zu den lieblich grünen Auen der glücklichen Haine und den seligen Wohnsitzen“, wie die Ausdrücke Vergils lauten (262 ff.; 540 ff.; 548 ff.; 630 ff.; 637 ff.). Später erfahren diese beiden Unterweltswege infolge der eintretenden Veränderung in der Auffassung des künftigen Lebens eine Umdeutung und werden, wie wir oben sahen, in die überirdischen Regionen verlegt. Aber das Paradies wird mitunter auch auf den Inseln der Seligen (oder im Himmel) gedacht, während die Hölle in der Unterwelt gelegen ist. Auch dann spricht man von zwei Wegen: τῷ ὁδῷ, ἢ μὲν εἰς μακάρων νήσους, ἢ δ' εἰς Τάρταρον, Platon *Gorg.*

haben muß, daß sowohl die Brāhmanatheologen wie die Verfasser der Upaniṣaden, die selbst noch wesentlich in denselben Vorstellungen wie die Rigvedadichter lebten — vor allem gilt dies von den Priestern der

524 A (vgl. *Rep.* 614 C). — Auch unter den alten Nordländern treffen wir dieselben Vorstellungen von zwei verschiedenen Wegen ins Jenseits: einem nach oben in den Himmel führenden, der von Göttern und Auserwählten begangen wird, und einem abwärts in die Unterwelt führenden, den gewöhnliche Sterbliche wandern müssen. Letzterer hieß im Norden der Helweg. Er führt laut Snorris *Gylfaginning*, Kap. 49, durch dunkle, tiefe Täler nach dem Unterweltsfluß Gjöll, dessen beide Ufer durch eine Brücke verbunden sind — sie muß identisch sein mit Snorris Gjallarbrú (*Gylfag.*, Kap. 48), die über den breiten Strom führt, der das Reich der Hel umgibt — und von hier aus weiter abwärts nach Norden, um schließlich am Heltor zu enden. Man vergleiche zu diesem Glauben den Gebrauch, dem Verstorbenen besondere „Helschuhe“ (*helskó*) ins Grab mitzugeben, auf welchen er zur Walhall gehen könne. Aber man kannte auch einen Weg, der die Erde mit den himmlischen Wohnsitzen der Götter und der Einherjer verband. Die Edda nennt ihn mit einem sehr bezeichnenden Namen *bil-røst*, Snorri *bif-røst*: die „schwankende oder zitternde Straße“. Sie ist die vorzüglichste von Brücken (*Grimnismál*, 44), gemacht von den Göttern als Verbindungsglied zwischen Himmel und Erde (Snorri), daher auch *ásbrú*, die „Brücke der Asen“, genannt (*Grimn.* 29). In *Fafnism.* 15 stürzt sie unter den Hufen ihrer Pferde, wenn sie zum Kampfe mit Surtr reiten. Es kann nun gar keinem Zweifel unterliegen, daß diese Brücke nicht nur von den Göttern, sondern auch von den gefallenen Königen und Helden bewandert wurde, die von Odinn in seine Säle geholt wurden, wenn dies auch an keiner Stelle ausdrücklich gesagt wird. Ich weiß nicht, ob man Neckel in seiner Deutung von Odinns Frage an Bragi in *Eiríksmál* (wenn der tote König Eiríkr mit seinem Gefolge zur Valhall reitend kommt) folgen darf und in *bifisk* — die Frage lautet in Neckels Übersetzung: „Was donnert dort, Bragi, als 'schütterte' (oder: als zitterte: *bifisk*) eine Tausendschaft (auf der Zitterbrücke Bifrost) oder eine allzu große Schar?“ — eine Anspielung auf die „Zitterbrücke“ sehen, wobei die zitternde, schwankende Bewegung der Brücke auf die reitende Schar übertragen wäre (*Walhall*, 54 f.; *Die Überlieferungen vom Gotte Balder*, 60; vgl. ib. 55 f.; nach Neckel ist *bifa* „zittern, schütteln“; es kann wohl indessen auch die Bewegung der reitenden Schar ausdrücken). Um so unzweifelhafter ist es wohl aber, daß das Bild der Bifrost dem Dichter der *Helgakvíða Hundingsbana* vorgeschwebt hat, wenn er Helgi sich beim ersten Morgenrauen mit folgenden Worten vom nächtlichen Lager im Grabhügel erheben und von der Gattin Abschied nehmen läßt, um zur Valhall zu reiten, Strophe 40: „Zeit ist zu reiten rötliche Pfade, auf dem fahlen Rosse die Flugbahn betreten; ich muß westlich sein von Windhelms Brücke, ehe Salgofner das Siegvolk weckt.“ „Windhelms Brücke“ ist eine Kenning für die „Himmelsbrücke“ („Windhelm“ = Himmel), das Siegvolk die Bewohner der Valhall. — Im Norden wie in Indien und der antiken Welt ist der zöleste Himmelsglaube, oder mit anderen Worten: der Glaube an eine himmlische Walhall („Halle der Gefallenen, der Waffentoten“), erst als das Ergebnis einer späteren Entwicklung entstanden. Mit der Vorstellung von besonderen Wohnsitzen gewisser Toter im Jenseits folgt dann natürlich auch der Glaube, daß diese einen besonderen Weg wanderten. Wenn der Mediziner bei den Thompson-Indianern sich auf die Suche nach entlaufenen Seelen begibt, „his first step is to repair to the old trail by which the Souls of heathen Thompsons went to the spirit-land; for nowadays the souls of Christian Thompsons travel by a new road“ (J. Teit *The Thomson Indians of British Columbia*, bei Frazer *Golden Bough* III 57). Man vergleiche dazu meine Deutung der „alten Pfade“ des vedischen Glaubens, Bd. 25, 370 und diesen Teil, unten S. 206.

Brähmanazeit — und für welche Götterweg und Väterweg noch ganz lebendige Begriffe waren, in der betreffenden Stelle ohne weiteres eine Anspielung auf diese Wege sehen.<sup>1</sup> Weiter aber auch der Umstand, daß die hier besprochene Stelle in dem späten zehnten Buche des Rigveda vorkommt und sich daher mit noch größerer Sicherheit von den Anschauungen der ältesten nachrigvedischen Zeit aus verstehen läßt.

Der *pitryāna* ist also auch für die rigvedischen Dichter, ganz ebenso wie für die Auffassung derjenigen Kreise, in denen der Atharvaveda entstanden ist, ein anderer als der Götterweg und ist mit dem Wege des Todes identisch. Bei diesem Namen wird er in *RV* X 18. 1, dem Totenritual, genannt: „Geh weg, Tod, auf dem Wege, der dir gehört, ein anderer als der Götterweg; ich spreche zu dir, der du Gesicht und Gehör hast: laß diese vielen Helden hier bleiben“ (= *AV* XII 2. 21, Bd. 25, 372). Schon die Nebeneinanderstellung des Weges des Todes und desjenigen der Götter legt es äußerst nahe, in dem ersteren denselben Weg zu sehen, der auch in *RV* X 88. 15 mit dem Götterweg in Verbindung genannt wird, hier unter dem Namen „Weg der Sterblichen“ — denselben Weg, der offenbar für die Vorstellung immer mit dem Götterweg assoziiert gewesen ist, vgl. die Einleitungsworte zu X 88. 15 — und die bindenden Analogien aus dem Atharvaveda erheben diese Annahme zur Gewißheit. Sogar Windisch, der keine Rücksicht auf den Atharvaveda nimmt, spricht (a. a. O. 59) als seine Überzeugung aus, daß dieser Weg des Todes kein anderer als der in *RV* X 2. 7 ausdrücklich genannte Väterweg (vgl. unten) sein kann<sup>2</sup>, obwohl er durch diese Annahme in unvermeidlichen Widerspruch mit sich selbst gerät; denn daß der vom Götterweg oder den Götterwegen ausdrücklich getrennte Weg des Todes gleich diesen letzteren zum Himmel, zur Welt des Lebens, führen sollte — so faßt ja nämlich Windisch die Wege der Väter auf, vgl. Bd. 25, 360 —, ist schlechterdings unannehmbar.<sup>3</sup>

An einer einzigen Stelle des *RV*, in dem oben genannten Verse *X* 2. 7, wird der Väterweg ausdrücklich unter diesem Namen erwähnt.

<sup>1</sup> Vgl. *Sat. Br.* XII 8. 1, 21, Bd. 25, 368, und *Brh. Up.* VI 2. 2, oben S. 187. So tun auch die einheimischen Kommentatoren, Sāyana zu *RV* X 88. 15 und Mahīdhara zu *VS.* XIX 47, wobei Sāyana freilich weder dem Wortlaut des Verses folgt, noch *devayāna* und *pitryāna* in dem ursprünglichen vedischen Sinn faßt.

<sup>2</sup> Daraufhin deutet ebenso entschieden auch die Benennung „Pfad des Yama“, die diesem Wege in *RV* I 38. 5 beigelegt wird — der Sänger bittet die Maruts, nicht den Pfad Yamas betreten, d. h. sterben, zu müssen (*mā pathā yamasya gād upa*) — denn Yama läßt sich nicht von den Vätern trennen.

<sup>3</sup> Auch Keith sieht (*ERE*, State of the Dead, Hindu, 844, Sp. 1) in *RV* X 18. 1 eine Anspielung auf den Götterweg und den Väterweg, die seiner Ansicht nach einen „Gegensatz zwischen dem Wohnsitz der Väter auf Erden und dem der Götter im Himmel spiegeln dürften“ (vgl. Hopkins, oben). Ebenso Oldenberg a. a. O., der indessen eine andere Auffassung des Väterweges hat, vgl. Bd. 25, 345f.

Dürfte man den betreffenden Passus so, wie z. B. Windisch (a. a. O. 59) es tut, auffassen, dann hätten wir hier einen eklatanten Beweis dafür, daß dieser Weg durch tief gelegene, dunkle Regionen führt. Er übersetzt nämlich: „Kundig des Väterweges, o Agni, erhelle ihn glanzvoll, wenn du entzündet bist.“<sup>1</sup> Ist dies richtig, so müßte daraus folgen, daß man hier unmöglich an den Weg gedacht haben kann, auf dem die zur Seligkeit Bestimmten in den Himmel gehen, denn dieser Weg führt durch lauter Licht.<sup>2</sup> Vielmehr ständen wir hier vor der außerordentlich verbreiteten Vorstellung, daß der lange Weg, den die Hingeschiedenen wandern müssen, um zu ihren Wohnsitzen im Jenseits zu kommen, von Finsternis umhüllt ist, weshalb man ihn auch bei Todesfällen durch eine Lampe o. dgl. zu erleuchten sucht.<sup>3</sup> Man hat zu beachten, daß Agni ja der Seelenführer par préférence ist. Ich glaube auch, daß man kaum umhin kann, Windisch in seiner Übersetzung zu folgen. Denn zwar läßt sich *vi-bhāhi* ebensowohl intransitiv wie transitiv auffassen, und da der Hymnus eine Bitte an Agni ist, sich als kundiger Priester des Opfers anzunehmen, so könnte *vi-bhāhi* im Hinblick auf das Opferfeuer geäußert sein und die Aufforderung enthalten, daß dieses in seinem vollen Glanz erscheine, d. h. daß es hell brennen, auflodern soll. Da aber *anupravidvān* nicht im Vokativ steht und also nicht etwa nur als ein Ehreepitheton („O, du, der du den Väterweg kennst usw.“) aufgefaßt werden kann, sondern im Nominativ gebraucht ist und also einen prä-

<sup>1</sup> Der Grundtext lautet: *panthām anu pravidvān vitṛyāṇaṃ dyumad, Agne, samīdhāno vi bhāhi.*

<sup>2</sup> Dem Gerechten „strahlt er vom Himmel entgegen, voller Licht“, sagt AV XVIII 4. 14 (Bd. 25, 364). Licht sind die himmlischen Regionen, in denen die hingeschiedenen Väter sich einer Seligkeit ohne Ende erfreuen. „Wo nicht schwindendes Licht, in die Welt, wo *svar* (= Licht, Glanz, der heitre, lichte Himmel usw.) hingesezt ist, dahin bringe mich, Pavamāna (d. i. Soma), in die unsterbliche, unvergängliche Welt“, heißt es in RV IX 113. 7, und im selben Hymnus v. 9 werden jene Welten (*lokāḥ*) die „lichtreichen“ (*vyotismantah*) genannt. Vgl. auch die Bd. 25, 374 Fußn. und 375 angeführten Sprüche, in denen der Weg vom Tod zum Leben in ganz realistischem Sinne als eine Wanderung aus der Finsternis zum Lichte aufgefaßt wird.

<sup>3</sup> Jeden Tag, solange die Trauerzeit (die „Unreinheit“: *āśauca*) dauert, opfert man in Indien dem Verstorbenen Reis, Wasser, Wohlgerüche, Kleider usw. Dabei wird auch seit alters eine Lampe dargereicht. Der Sinn dieses Gebrauches erhellt aus den Worten, mit denen man sie in der Kauthumaschule auf den Boden hinsetzt: „N. N., hier gebe ich dir eine Lampe, damit du durch die furchtbare Finsternis, die auf dem Wege nach Yamas Stadt herrscht, hindurchkommen mögest“ (Caland a. a. O. 82), vgl. Russell, R. W. *The Tribes and Castes of the Central Provinces of India* IV 77; Mrs. Stevenson *The Rites of the Twice-Born*, 190 und 193. Außerindische Parallelen sowohl in betreff des Ritus wie betreffs der dahintersteckenden Vorstellung findet man z. B. bei v. Negelein, Die Reise der Seele ins Jenseits, *Zeitschr. des Vereins f. Volksh.*, Bd. 11 (1901), 151 (Alemannen), 152 mit Anm., und in den Artikeln über Death and Disposal of the Dead in *ERE* 450, Sp. 2; 451, Sp. 2; 453, Sp. 1 (China); 504 f. (Parsis).

dikativischen Sinn hat: „Da du den Väterweg kennst“ oder „als der, welcher den Väterweg kennt . . .“ läßt es sich schwerlich umgehen, den betreffenden Ausdruck mit dem Hauptwort des Satzes: „(so) erleuchte (ihn) glanzvoll“ in einen reellen Zusammenhang zu bringen, soll er nicht ganz in der Luft schweben.

Doch wie dem auch sei — der Inhalt des Verses ist vielleicht allzu knapp, allzu wenig besagend, um weitgehenderen Schlußfolgerungen zugrunde gelegt werden zu können —, so steht es ohnehin fest, daß der Väterweg auch für die Rigvedadichter mit dem Weg des Todes identisch ist, und wohin dieser Weg führte, das können wir aus anderen Stellen der Hymnensammlung erschließen. Es unterliegt nämlich gar keinem Zweifel, daß auch die Menschen dieser Zeit wie die der nächstfolgenden Epoche, die den Atharvaveda und die Yajurveda- und Brähmanaliteratur entstehen sah, eine tief unter der Erde gelegene Welt des Todes und der Toten kannten, die in jeder Hinsicht als der Gegensatz des Himmels und seiner Regionen gedacht wurde, und dorthin gingen die, welche nicht den Tod überwunden hatten.<sup>1</sup> Dies nachzuweisen, soll unsere Aufgabe im folgenden Abschnitt der Untersuchung werden.

### Tod und Totenreich im Rigveda.

Wir erinnern uns aus einem früheren Zusammenhang, daß die Forscher, welche sich mehr oder weniger mit den hier behandelten Problemen befaßt haben, fast ohne Ausnahme der Meinung gewesen sind, daß der Rigveda nicht nur eine Welt der Seligen im Himmel kenne, sondern auch einen tiefgelegenen, finsternen Strafort, wohin die Götter ihre Feinde sowie böse und frevelhafte Menschen stürzen und wo man seine eigenen Widersacher hinwünscht. Doch sei diese Vorstellung noch allzu vag und unentwickelt, als daß man hier von einer Hölle im eigentlichen Sinne sprechen könnte. Dagegen scheint niemand außer Oldenberg und den seine Auffassung teilenden schwedischen Gelehrten auch nur mit der Möglichkeit gerechnet zu haben, daß die Inder der rigvedischen Zeit gleich vielen anderen Kulturvölkern auf früheren Entwicklungsstadien auch mit einem weder als Himmel noch als Hölle zu bezeichnenden allgemeinen Totenreich vertraut gewesen sind. In der Tat verhält es sich aber so, daß diejenigen Aussagen der Hymnen, in denen man Anspielungen auf eine Art Inferno, einen unterirdischen Tartarus

<sup>1</sup> Es sei gestattet, zu den schon früher angeführten hier noch eine Stelle aus der späteren vedischen Literatur hinzuzufügen, Kauś. Sūtra 49.6, die in nicht mißzuverstehenden Worten von dem Wege des Todes als von einem nach unten (in die Unterwelt) führenden spricht. Es handelt sich um die Tötung eines Feindes durch sogenannte Wasserkeile. „Das erhitzte Wasser gießt er mit folgenden Worten aus: 'Führet ihn, bzw. sie (Plur.) weg, o Götter der Glut, mit den Vätern vereint, und du, Prajāpati, der du der Götter erster bist, niederwärts (*adharācah*), fort (*parācah*), nach unten (*avācah*)'.“

gesehen hat<sup>1</sup>, sich fast samt und sonders auf ein solches Totenreich beziehen.

Es ist vielleicht nicht unangebracht, die Erörterung der diesbezüglichen Stellen mit der im Ritual bei mehreren Gelegenheiten verwendeten Strophe *RV I 50.10* einzuleiten. Sie gibt wie in einer Formel die Auffassung der Hymnendichter von Tod und Unsterblichkeit: „Aus der Finsternis (*tamasah*) heraus sind wir, das höhere Licht erblickend, zum Gott unter den Göttern gelangt, zur Sonne, zum höchsten Lichte (*vyotir uttamam*).“ Ich glaube nicht zu irren, wenn ich die Vermutung ausspreche, daß die meisten Forscher geneigt sein würden, in dieser „Finsternis“ nur eine Umschreibung des Todes zu sehen. Aber nichts könnte verfehlt sein. Denn unter der Finsternis muß man ja hier wie an allen anderen Stellen etwas ebenso Reelles verstanden haben wie unter der „Sonne“ und dem „höchsten Lichte“, zu denen die im Verse Redenden aufsteigen, oder mit anderen Worten eine im Verhältnis zum Lichthimmel, der Welt des Lebens, tief gelegene, finstere Region, in der der Tod herrscht. Eine andere Deutung würde zu der Absurdität führen, daß man auch in der Sonne und den lichten Himmelsregionen nur bildliche Ausdrücke zu sehen hätte, eine Möglichkeit, die ja ganz ausgeschlossen ist. Daß nun hier wirklich vom Tod und Leben die Rede ist, braucht nicht bezweifelt zu werden. Wir haben aus früheren Untersuchungen gesehen, wie der Tod an einer Menge Stellen der vedischen Texte als eine tiefgelegene Finsternis gedacht wird, in welche der Sterbende hinabstürzt oder aus der man — in Wirklichkeit, beim Wiedererwachen zum Leben, oder nur symbolisch bei gewissen Riten und Handlungen — wieder zur Welt des Lebens emporsteigt. In diesem Zusammenhang will ich auf die mit der eben zitierten fast vollständig gleichlautende Strophe *AV VII 53.7*, Bd. 25, 375, und noch mehr auf die ib. 374, Fußnote, angeführte, dem Inhalt nach mit der hier besprochenen ganz identische Formel hinweisen, die in einem gewissen Momente des Bestattungsrituals ausgesprochen wird. Was die letztere betrifft, haben wir gesehen, daß sie in eine sehr konkrete Vorstellungssphäre hineingehört, deren beide Pole das Totenreich und die Welt

<sup>1</sup> Auch gewisse *AV*-Stellen, von denen mehrere so deutlich wie möglich auf ein Totenreich anspielen und die sicher sämtlich so aufzufassen sind, werden von einigen Forschern auf die Hölle bezogen. Zu diesen Stellen zählen Zimmer *AV VIII 2.24*; *V 30.11* (vgl. Bd. 25, 352f.); *XVIII 3.3* (Bd. 25, 376<sup>1</sup>); *IX 2.4, 9, 10, 17*; Macdonell *AV VIII 2.24*; *V 30.11*; *XVIII 3.3*; Kirfel *AV VIII 2.24*; *IX 2.4, 9, 10, 17*, vgl. Bd. 25, 375f.; Hopkins *AV IX 2.17*. Muir (a. a. O. V 312) ist nicht davon überzeugt, daß die Ausdrücke „Finsternis, tiefe, blinde Finsternis“ an den angeführten Stellen wirklich eine Hölle bezeichnen, sondern hebt hervor, daß sie auch „for the state of the dead“ verwendet werden, ohne daß er sich darüber äußert, ob sie etwas Reelles bezeichnen oder nur in übertragenem Sinne gebraucht werden.

des Lebens sind: man verläßt das erstere und tritt in die letztere ein, wobei man die beiden Welten durch einen „Berg“ voneinander absperrt. *AV VII 53* andererseits ist ein Hymnus, in dem jeder Vers von Rettung von dem Tode — dem „Jenseitsdasein Yamas, dem Fluche“ —, von Gesundheit und langem Leben spricht.<sup>1</sup> Die siebente und letzte Strophe wird unter anderem, gleich *RV X 50. 1*, beim *avabhṛtha*, dem Schlußbad des Somaopfers, verwendet. Mit diesen Worten steigt man nämlich aus dem Bade heraus. Daß in dieser Zeremonie — wie z. B. auch beim Verlassen des Verbrennungs- oder Grabplatzes im Bestattungsritual — Gedanken, Worte und Handlungen der Teilnehmer darauf eingerichtet sind, sie aus der Gewalt des Todes zu befreien und ihnen in der Welt des Lebens festen Fuß zu geben, ist offenbar. So wird das Bad unter anderm von einem Opfer an Varuṇa — dem wichtigsten der bei dieser Gelegenheit vollzogenen Opfer — begleitet, dessen Sprüche diesen Zweck deutlich verraten. Man opfert mit *RV I 24. 14 f.* und *IV 1. 4 f.* „Wir bitten dir den Groll ab, Varuṇa, mit Verbeugungen, mit Gebeten, mit Opfern. Du, der du die Macht hast, einsichtsvoller Asura, König, erlaß uns die getanenen Sünden! Löse die oberste Fessel von uns, o Varuṇa, löse die unterste ab, löse die mittlere auf. Dann wollen wir, Sohn der Aditi, in deinem Gebote vor Aditi sündlos sein.“ „Als Kundiger mögest du, Agni, den Groll des Gottes Varuṇa gegen uns abbitten . . . Versöhne bereitwillig den Varuṇa mit uns usw.“ (Geldners Übers., *Der Rigveda*, übers. und erläutert, I, 1923). Es wäre ein großer Irrtum, zu meinen, daß die Sünde hier hauptsächlich von der ethisch-geistlichen Seite aus gefaßt sei. Sie ist vielmehr, wie so oft im Rigveda, ein Übel, das in rein magischer Weise an dem armen Delinquenten haftet und Verderben, Krankheit und Tod über ihn bringt, eine „Schlinge“, in der er gefesselt ist, ja, sie vererbt sich sogar von den Vätern auf die Kinder. So sind jene Anrufungen an Varuṇa zu verstehen, denn Varuṇa sendet eben als Wächter des Rechts und Bestrafer der Sünde Krankheit und Tod über die Menschen, ja, diese letztere Eigenschaft tritt bei ihm so stark hervor, daß sie oft andere Seiten seines Wesens in den Hintergrund drängt und ihn als eine finstere, unheimliche, gefürchtete Gestalt dastehen läßt. Unter allen Umständen geschieht es aus Furcht vor dem Tode, vor finstern, drohendem Unglück als Folge der Sünde, daß man hier die Gnade Varuṇas anruft, und nicht, um Sündenerlaß im christlichen Sinne zu erlangen.<sup>2</sup> Dies kann man aus der symbolischen Handlung ersehen, die mit dem Aufsteigen aus dem Bade verbunden ist. Bei

<sup>1</sup> Er gehört wie *AV V 30, VIII 1* und *VIII 2* zum *āyusyagana*, den „(langes) Leben verleihenden oder bezweckenden“ Hymnen (*gana*: Gruppe).

<sup>2</sup> So bittet man ihn in der angeführten Hymne *RV I 24*, die Vernichtung (*nirṛti*) weit in die Ferne zu senden (v. 9), nicht zu grollen, nicht das Leben zu rauben (v. 11), sondern aus den „Fesseln“ zu lösen (v. 12 ff.).

dieser Gelegenheit stoßen nämlich der Opferer oder sämtliche Badende das Wasser mit der Spitze des Fußes zurück, indem sie murmeln: „Gelöst ist die Schlinge Varuṇas, zurückgestoßen ist die Schlinge Varuṇas.“<sup>1</sup> Darunter versteht man offenbar das an den Teilnehmern am Opfer haftende Übel, den Tod, der durch das Bad auf das Wasser überführt worden ist und den man jetzt mit einer letzten Geste abschüttelt.<sup>2</sup> Jetzt geht man dem Leben entgegen. Daher murmelt man auch bei der Rückkehr zum Opferplatze die bekannte Strophe *RV VIII 48. 3*, die wohl die Quintessenz des Somaopfers enthält: „Soma haben wir getrunken, unsterblich sind wir geworden, ins Licht sind wir eingegangen, die Götter haben wir gefunden; was kann uns jetzt die Arāti anhaben, was der Trug der Sterblichen?“ Dabei darf man sich, wie immer, wenn man einen gefährlichen Platz verläßt, nicht umsehen.<sup>3</sup>

Hier wird also das Leben, das Licht, die Unsterblichkeit ganz räumlich-lokal, als eine Erhöhung in den Himmel, gedacht<sup>4</sup>, und in derselben Weise hat man offenbar auch den Tod und seine Finsternis aufgefaßt: als ein Niedersinken in einen dunklen, tief unter der Erdoberfläche

<sup>1</sup> Mit denselben Worten: „Gelöst ist die Schlinge Varuṇas, ich löse die Schlinge Varuṇas“, lösen auch der Opferer und seine Gattin beim Bade ihre Gürtel.

<sup>2</sup> Was die „Schlinge“ oder „Fessel“ der Todesgötter (Varuṇas, Yama, Nirrtis usw.) für die vedische Vorstellung in Wirklichkeit bedeutet hat, kann man aus den Bd. 25, 382 angeführten Beispielen herauslesen. In *AV VII 83. 4* und *XVIII 4 69f.* ist die Befreiung aus der Fessel des Varuṇa soviel wie Unsterblichkeit.

<sup>3</sup> Eine ausführliche Darstellung der hier besprochenen Zeremonien findet man bei Caland-Henry *L'Agnistoma*, 397 ff.

<sup>4</sup> Daß die Unsterblichkeit unauflöslich mit dem Himmel verbunden ist, dürfte sich aus einer Menge früher herangezogener Beispiele ergeben haben. Nicht nur die Menschen, auch die Götter, die Rbhus, die Rṣis, die Angiras, das Opferpferd, müssen in den Himmel kommen, um unsterblich zu werden. Die Götter, die alleinige Besitzer der Unsterblichkeit sein wollen, suchen den Menschen den Weg dahin zu versperren usw. Die Rigvedadichter unterscheiden sich an diesem Punkte in keiner Hinsicht von den Verfassern der späteren vedischen Texte, wie viele Beispiele schon gezeigt haben. Nur steht man im Rigveda noch in einem lebendigen Verhältnis zu den Göttern, woraus folgt, daß die Unsterblichkeit hier in erster Linie von ihrer Gnade, nicht, wie in der Brāhmanazeit, von der richtigen Handhabung der großen Opfermaschinerie abhängig ist. Ich verweise für das Verhältnis von Unsterblichkeit und himmlischem Dasein im Rigveda auf die Bd. 25, 339f.; 362ff. gegebenen Beispiele, vor allem auf den Hymnus *RV IX 113 (ib. 1)*, in dem die Strophen 8–11 sämtlich mit dem Refrain: „dort — scil. 'im Himmel', der 'unsterblichen Welt', v. 7 — mache mich unsterblich“ enden, und auf die eben besprochenen, im Rituale oft gebrauchten Wendungen. Vgl. weiter z. B. *RV I 31. 7*, wo es von Agni heißt, daß er den Sterblichen in die „höchste Unsterblichkeit (*amṛtatva uttama*) versetzt, und *RV I 125. 5*; *I 154. 5*; *I 179. 6*; *VIII 58. 7*; *X 14. 8*, die alle die Unsterblichkeit als ein seliges Leben bei den Göttern im Himmel fassen. „Yama“, heißt es *RV X 14. 14*, „soll uns langes Leben bei den Göttern geben, so daß wir leben und wieder leben mögen“ (*pra jivase*), d. h. zum beständigen Leben.

gelegenen Hades, oder mit anderen Worten als den diametralen Gegensatz des Lebens. Wir wollen die Stellen näher prüfen, die auf diese Wohnung des Todes anspielen. Es sind dies die Aussagen, die bisher auf einen Strafort, eine Hölle bezogen worden sind.

RV VII 104, v. 3: „Indra und Soma, die Bösen stoßt in die Höhle hinein (*vavre antar*), in haltlose Finsternis (*anārambhane tamasi*), so daß von dort kein einziger wieder entkomme“ (oder aufsteige, emporkomme: *udayat*<sup>1</sup>).

v. 5: „Indra und Soma, schleudert vom Himmel . . . die Flamme, stoßt die Atrin in den Abgrund (*parśāne*), mögen sie geräuschlos dahingehen.“

v. 11: „Dahin sei er (der Böse) mit seinem Leibe und seiner Nachkommenschaft, tief unter allen den drei Erden; es verwelke sein Ruhm, o Götter, der des Tages und der des Nachts uns schaden will.“

v. 16: „Der von mir, der ich kein Zauberer bin, sagt: ‘Er ist ein Yātudhāna’, oder der Rakṣas, der von sich selbst sagt: ‘Ich bin rein’, den soll Indra mit gewaltiger Waffe schlagen: er soll tiefer als jedes (andere) Wesen fallen.“

v. 17: „Der wie eine Eule des Nachts hervorkommt, mit tückischem Trug den Leib verhüllend, der soll in endlose Abgründe (*vavrān anantān*) stürzen; die (Soma-)Steine sollen die Rakṣas mit ihrem Gepolter schlagen.“

Es handelt sich, wie wir sehen, um eine Beschwörung, und zwar, wie ein Durchlesen des Hymnus zeigt, um eine Beschwörung sowohl von dämonischen wie von menschlichen Widersachern. Es liegt dann anscheinend sehr nahe, in jenen in der Erdtiefe gelegenen bodenlosen Abgründen, die keine Rückkehr mehr zur Welt der Lebenden gestatten, ein wirkliches Inferno zu sehen. Denn was Schlechteres könnte man wohl den verhaßten Frevlern und Unholden wünschen? Und doch wäre eine solche Annahme sehr voreilig. Es gibt sonst in dem langen Hymnus — ganz wie in dem Bd. 25, 375 f. angeführten, mit dem hier besprochenen sehr gleichartigen Hymnus AV IX 2, auf den ich zum Vergleich hinweise — gar nichts, was auf eine Hölle hindeutet. Dagegen sagt uns fast jeder Vers, daß es Tod, Vernichtung ist, die man seinen Feinden zuwünscht. Nichts ist natürlicher und nichts ist gewöhnlicher in Beschwörungen, die auf verhaßte Menschen losgeschleudert werden, und dasselbe gilt in den vedischen Texten unbedingt auch von Beschwörungen, die gegen Dämonen verschiedener Art gerichtet sind. „Indra und Soma, senget und bedrängt die Rakṣas, drückt die nieder, die im Dunkel gedeihen; vertilget die Toren, brennet sie nieder, schlaget, stoßt, streckt nieder die Atrin“ (v. 1). „Schleudert eure Waffe zerschmetternd gegen den Bösen“ (v. 4). „Schlaget die Dhruk, die trugvollen Rakṣas“ (v. 7). „Wie Wasser, das man in die Hand nimmt, so werde der Lügner zunichte, der mich, obgleich ich einfältigen Sinnes wandle, mit unwahrer Rede verfolgt“ (v. 8). „Wer, o Agni, die Kraft unsrer Speise, unsrer Rosse, unsrer Rinder, unsrer Leiber zu verderben sucht, der Feind,

<sup>1</sup> *ud-i* kann sowohl eine aufsteigende Bewegung wie ein Hervorgehen, Hervorkommen aus (etwas) bezeichnen.

der Dieb, der Schurke soll dem Verderben anheimfallen, er selbst samt seinen Nachkommen soll zugrundegehen“ (v. 10). „Die Lügner soll der Untergang treffen“ (v. 14). „Packt, zermalmt, ihr Maruts, die Rakṣas“ (v. 18). „Schlage, Indra, den Zauberer und die Zauberin, die mit ihrer Kunst sich brüstet; mit gebrochenen Hälsen sollen die Mūradevas zugrunde gehen, nicht sollen sie die Sonne aufgehen sehen (v. 24).

Wie wir sehen, variiert jeder Vers in dem angeführten Hymnus nur einen und denselben Gedanken: Verderben, Vernichtung und Tod den Widersachern, den Übeltätern und Dämonen durch das Eingreifen Indras, Somas, Agnis, der Maruts. Da wir nun wissen, daß eben der Tod als solcher von den Priesterkreisen der vedischen Zeit, und zwar auch von den Verfassern des Rigveda — ich verweise auf die Erörterung von *RV I* 50.10 oben S. 195 f. — als ein Dasein in unterirdischer Finsternis gedacht wurde, so liegt es unbestreitbar sehr nahe, auch den oben zitierten Strophen denselben Gedanken zu unterbreiten, um so mehr als wir schon in der ältesten nachrigvedischen Literatur einen lebendigen und reich bezeugten Totenreichglauben finden, über dessen wirklichen Sinn gar kein Zweifel sein kann, während dagegen die Vorstellung einer Hölle im eigentlichen Sinne erst in einigen sehr spärlichen Belegen der späteren Saṃhitās und der Brāhmaṇas zu belegen ist.

Dem Tode weht man also seine Gegner durch jene Worte, die sonst von der Forschung auf die Hölle bezogen worden sind<sup>1</sup>, und was man damit beabsichtigte, das haben wir schon gesehen. Eine ewige Gefangenschaft in einem tief unter der Erde gelegenen finsternen Gefängnis, ohne Möglichkeit mehr loszukommen, das war das Los, das man seinen Gegnern zu bereiten wünschte. So konnten sie den Beschwörer nie wieder belästigen<sup>2</sup>, und zugleich hatte dieser seine Rache an ihnen ausgelassen — denn jener lebendige Tod, jene Existenz, die so ganz und gar das Gepräge des Todes trug und doch nie ein Ende nahm, das war

<sup>1</sup> Man beachte z. B., wie leicht die Worte in v. 11 sich nur als eine Umschreibung, eine nähere Ausführung des Gedankens in v. 10 auffassen lassen. Ganz so wie in v. 16 das Hinabstürzen in die unterste Tiefe der Erde sich als eine Folge dessen herausstellt, daß man von Indras Waffe getroffen wird; offenbar ist auch hier an den Tod gedacht, und zwar sozusagen an den Tod in seiner schlimmsten, düstersten Form: als ein Verweilen in der untersten Tiefe der Unterwelt. Ich erinnere in diesem Zusammenhang daran, daß man im *AV* sowohl seinen Feind als das unreine, häßliche Leichenfeuer und den ominösen, den Tod vorbedeutenden Vogel nach der Wohnung Yamas, also eben nach dem Totenreich, hinwünscht (s. Bd. 25, 371 f.).

<sup>2</sup> Daß die Beschwörung vor allem ein unwiderrufliches Ausschließen der Feinde aus der Welt der Lebenden bezweckt, ergibt sich deutlich aus einer Menge Ausdrücke: vertilgt werden, zusammen mit seinen Nachkommen zugrundegehen, dem Untergang anheimfallen, die Sonne nicht mehr aufgehen sehen, nicht mehr (aus dem unterirdischen Gefängnis zur Welt der Lebenden) emporkommen usw.

für den Gedanken etwas weit Fürchterlicheres als das Verlöschen des Lebens. Tatsächlich lag hier, besonders infolge des Gegensatzes zum Himmelsglauben, der Keim zur Vorstellung eines wirklichen Infernos. Und doch lassen uns nicht nur die Aussagen der späteren Samhitās, sondern auch, wie wir sehen werden, gewisse Data der rigvedischen Hymnen selbst deutlich verstehen, daß es sich doch hier immer noch in erster Linie um ein allgemeines Totenreich handelte, daß sich Bösen und Guten ohne Unterschied eröffnete<sup>1</sup> und von dem nur diejenigen erlöst waren, die sich einen Raum im Himmel gesichert hatten. Wir werden sogleich auf diese Frage zurückkommen.

Unter den hier dargestellten Gesichtspunkt lassen sich leicht folgende Stellen des Rigveda einschalten.

„Schlage, Indra, unsere Feinde hinweg, bringe die mit uns Kämpfenden nieder; wer uns anfeindet, den laß in die unterste Finsternis gehen“ (X 152. 4).<sup>2</sup> „Kein Verwandter ist er (scil. Indra) dem, der nicht Soma keltert, kein Freund, kein Bruder; die Unfreundlichen stößt er hinab“ (*avācaḥ*; IV 25. 6). „Sowohl die, welche bruderlose (alleinstehende, schutzlose) Mädchen beschlafen, als auch Frauen von schlechtem Wandel, die ihren Gatten täuschen, diejenigen, die Verbrecher sind, gesetzlose Lügner, die sind für jenen tiefen Ort (*padam gabhiram*) geboren“ (IV 5. 5).<sup>3</sup> „Der Hüter des Opfers, der sehr Weise ist nicht zu betrügen . . . ; wissend beschaut er alle Wesen, die verhaßten Werklosen stößt er in die Grube (*karte*: Grube, Schacht) hinab.“ „Der Faden des Opfers ist im Läutersiebe gesponnen und an der Spitze von Varunas Zunge durch *māyū* (Zauber Macht, übernatürliche Kraft); anstrebend haben die Einsichtigen dies erreicht, wer es nicht beherrscht, wird in die Grube stürzen“ (IX 73. 8f.). „Bis ans andere Ufer der neunzig Ströme sie (es?, s. die Anm.) schleudernd, rolltest du (= Indra) die Gottlosen in die Grube“ (*kartam*; I 121. 13).<sup>4</sup>

<sup>1</sup> In derselben Weise wie die oben erörterte kann man — außer den früher behandelten Stellen AV IX 2 usw. — sehr gut auch die Beschwörungen AV X 3. 9: „Mögen meine Feinde in das lichtlose (?) Dunkel (*asūrtam rajah*) gehen, sie sollen wandern zur tiefsten Finsternis (*adhamam tamaḥ*)“; AV XIII 1. 32: „Schlage, Gott Sūrya (= die Sonne), indem du aufgehst, meine Widersacher nieder; schlage sie mit dem Steine nieder, zur tiefsten Finsternis sollen sie gehen“; AV VII 31. 1: „Wer immer uns haßt, der soll fallen, abwärts, und wen wir hassen, den soll sein Odem verlassen“ (man beachte den Parallelismus der beiden Sätze: abwärtsfallen ist soviel wie sterben!) und AV II 14. 3: „Wo das Haus dort unten ist, dort sollen die Hexen sein, dort soll die Schwäche und alle Zauberinnen wohnen“ auffassen, die von Kirfel sämtlich auf die Hölle bezogen werden.

<sup>2</sup> Damit kann gemeint sein, daß er sie vor der Zeit in den Tod treibt, vielleicht auch, daß er sie hindert, nach dem Tode in den Himmel zu kommen.

<sup>3</sup> D. h. „sie sind (im voraus) dem Tode geweiht, sie können nicht in den Himmel kommen.“

<sup>4</sup> „Das Lied ist reich an Dunkelheiten und unverständlichen Anspielungen“, Geldner, *Der Rigveda*, zur Hymne. Geldner suppliert als Objekt zu „schleudernd“ ein „es“ = „das der Sonne abgenommene Wagenrad“. Es wäre dann hier auf das Wettrennen zwischen der Sonne und (dem früher im Verse erwähnten Somaopferer) Etaśa angespielt, bei welchem Indra dem letzteren beistand. Jedenfalls wird klar ausgesprochen, daß Indra bei einer gewissen Gelegenheit gewisse Gottlose in den *karta* hinabwälzte. Über diesen Vers s. weiteres im folgenden.

Auch in den eben angeführten Beispielen könnte es vielleicht an sich ebenso nahe liegen, an eine Hölle wie an ein allgemeines Totenreich zu denken, hätten wir nicht die Aussagen der späteren vedischen Literatur, die es außer Zweifel stellen, daß die Unterwelt, der Abgrund, noch zu dieser Zeit auch in der Auffassung der gebildeten Kreise ein Hades im eigentlichsten Sinne gewesen ist. Aber auch die rigvedischen Dichter lassen uns darüber nicht in Unkenntnis, wie sie in diesen Dingen gedacht haben. Schon bei dem oben angeführten Verse *RV IX 73. 9* muß man sich fragen, ob es überhaupt wahrscheinlich ist, daß der Sänger dem Opferdilettantismus die Hölle in Aussicht gestellt hätte? Weit natürlicher lassen sich dann wohl seine Worte dahin deuten, daß der Tod — der Gegensatz also zu dem, was man eigentlich durch das Opfer zu gewinnen hoffte — die Folge von Pfuscherei in die Opferkunst sei. Aber es gibt ein paar andere Stellen des Rigveda, die deutlicher als die jetzt besprochenen verraten, daß jene tief in der Unterwelt gelegene Wohnung, von der hier und da in den Hymnen die Rede ist, wirklich ein genaues Gegenstück zu dem griechischen Hades ist.

In *RV II 29. 5 f.* ruft der Sänger die Götter in folgenden Worten an: „Ich habe allein viel Sünde gegen euch getan, so daß ihr mich gezüchtigt habt wie der Vater den (Sohn), der sich dem Spiele ergeben hat. Fern seien die Schlingen, fern die Übel, o Götter — packt mich nicht wie den Vogel über dem Jungen!<sup>1</sup> Wendet euch heute mir zu, Verehrungswürdige. Bei eurem Herzen möchte ich mich bergen, da ich bange bin. Behütet uns, Götter, vor dem Verschlingen des Wolfes, behütet uns vor dem Fall in die Grube (*kartād avapadah*)!“ Sehr bezeichnend ist die Weise, in der die „Sünde“, das „Unheil“, die „Schlingen“ und der „*karta*“ hier nebeneinander erwähnt werden. Sie drücken alle verschiedene Seiten derselben Vorstellung aus. Die Sünde ist, wie wir gesehen, nicht nur und nicht einmal in erster Linie ein moralisches Übel. Sie hattet vielmehr dem Menschen in rein sinnlicher Weise wie eine Art Ansteckung an, die, wenn sie nicht entfernt wird, die schwersten Folgen haben kann. Das sind die „Schlingen“, aus denen man durch die Hilfe der Götter loszukommen sucht.<sup>2</sup> Daß man dabei vor allem an den Tod gedacht hat, läßt sich nicht bezweifeln. Diese Vorstellung muß man ja, wie wir gesehen, in erster Linie mit den „Schlingen“ verbunden haben. Und hier wie bei der *avabhṛtha*-Zeremonie (S. 196 f.) gewinnt diese

<sup>1</sup> Geldner übersetzt a. a. O.: „Ich allein habe viele Sünde gegen euch gefehlt . . . fasset mich (daher) nicht im Sohne wie einen Vogel (über seiner Brut).“

<sup>2</sup> Diese magische Auffassung von den Folgen der Sünde läßt sich natürlich sehr gut mit der Vorstellung verbinden, daß sie zugleich eine von den Göttern verhängte Strafe sind. Man spricht dann von der „Schlinge“ des Gottes: Varuṇas, Indras usw., in der er den Menschen gefangen hält.

Annahme auch aus anderen Umständen Bestätigung. Der Sänger fleht ja die Götter um Rettung von dem *karta* an, und daß er mit diesem Ausdruck an den tief gelegenen unterirdischen Ort gedacht hat, von dem auch an anderen Stellen der Hymnen die Rede ist, ist nicht zu bezweifeln, ich brauche nur auf die eben zitierten Strophen zu verweisen, in denen derselbe Ausdruck in demselben Sinne vorkommt. Verhält es sich aber so, dann ergibt sich von selbst die Antwort auf die Frage, ob der Dichter darunter den Tod, bzw. das Totenreich, oder die Hölle verstanden hat. Denn daß ein rigvedischer Sänger wirklich von Furcht vor der Hölle geplagt gewesen wäre und diese Furcht ganz offen in seinem eigenen Namen und in dem seiner Mitsänger und Beschützer ausgesprochen hätte<sup>1</sup>, das betrachte ich als gänzlich ausgeschlossen. Das würde eine Gemütsverfassung und eine Einstellung des Gedankens voraussetzen, die diesen Kreisen — und zwar während der ganzen vedischen Periode — sonst vollständig fremd ist. Weit weniger läßt sich dies von der Todesfurcht sagen, die, wie ich kaum hervorzuheben brauche, den alten Hymnendichtern keineswegs fremd gewesen ist, wenn sie auch nicht so oft im Rigveda zum Ausdruck kommt. Was anderes als Furcht vor dem Tode hat wohl die Entstehung aller jener Gebete, aller jener Formeln und symbolischen Handlungen veranlaßt, deren Zweck es ist, den Tod ins Leben umzuwandeln? Was anderes als Furcht vor dem Tode steckt hinter jener Angst vor den „Schlingen“, die an mehreren Stellen der Hymnen so stark zum Ausdruck kommt? Oder in jenen Sprüchen und Handlungen des Bestattungsrituals des Rigveda, die darauf hinauslaufen, den Tod wegzutreiben, ihn von den Lebenden abzusperrn und diesen letzteren langes Leben, Gesundheit und Freude zu sichern.<sup>2</sup> Hier handelt es sich zwar zunächst nur um den körperlichen Tod. Aber die alten Sänger haben nie an diesem Punkte Halt gemacht. Ihre Gedanken sind weiter gewandert und haben in dem geforscht, was jenseits des Grabes liegt. Und da sahen sie sich vor zwei Möglichkeiten gestellt: entweder den Weg des Lebens zu gehen und in die Gemeinschaft der Götter und der seligen Hingeschiedenen im Himmel aufgenommen zu werden, oder aber den Weg des Todes, der zu einer freudlosen Schattenexistenz in unterirdischen Regionen führte. Es war

<sup>1</sup> Es steht: „Behütet uns usw.“

<sup>2</sup> „Geh weg, Tod, einem Weg folgend, der dir gehört, ein anderer als der Götterweg. Ich spreche zu dir, der du Gesicht und Gehör hast: schädige nicht unsere Kinder und unsere Helden. Kommt, den Schritt des Todes hemmend, noch weiter längeres Leben erhaltend. Diese Lebenden haben sich von den Toten weggewandt, unsere Anrufung der Götter ist heute glückbringend gewesen, vorwärts sind wir gegangen zu Tanz und Lustigkeit. Diese Einbeugung (symbolisiert durch einen Stein, vgl. Bd. 25, 371 f.) setze ich den Lebenden nicht soll ein anderer von ihnen dies Ziel (den Tod) erreichen. Hundert volle Herbste sollen sie leben, den Tod mit einem Berge einschließend“ usw. (*RV* X 18. 1 ff.).

diese letztere, düstere Aussicht, vor der man zurückschrak, wenn man die Götter um die Rettung vom Sturz in die „Grube“ anflehte. Ich will diese meine Ansicht durch eine überzeugende Parallele stützen.

Es heißt in einem Hymnus an die *Ásvin*, die beiden Zwillingsgötter, I 46 vv. 6 und 11f.: „Die lichtreiche Kraft<sup>1</sup>, die uns über die Finsternis hinwegbringt, die gewähret uns, *Ásvin*... Der Weg der Gerechtigkeit (*panthā rtasya*) ist bereitet, um glücklich ans andere Ufer (*pāram*) zu gelangen, der Pfad des Himmels (*srutir divah*) ist sichtbar geworden.“ Ich weiß nicht, wie die Übersetzer und Ausleger des Rigveda diese Verse auffassen wollen. Mir scheint ihr Sinn ebenso klar wie ihr Wortlaut. Was könnte jene Finsternis, über welche die *Ásvin* den Sänger hinwegbringen sollen, anderes sein als der Tod? Das *Ait. Br.* hat eine Parallele, die unserer Stelle so nahe wie möglich kommt und die nur in der angegebenen Weise aufgefaßt werden kann. In der *Śunaḥsepa*-Legende, a. a. O. VII 13, erwidert der weise *Nārada* auf die Frage *Hariścandras*, was man durch einen Sohn erlange, unter anderem: „Eine Schuld zahlt er, der Vater, in ihm, und zur Unsterblichkeit gelangt er, wenn er das Antlitz des geborenen, lebenden Sohnes erblickt... Durch den Sohn haben die Väter immer die dichte Finsternis (*bahulam tamah*) durchschritten, aus dem Selbst ist ein (anderes) Selbst geboren: er (der Sohn) ist ein labungsreiches, überführendes (Schiff)... Die Gattin ist ein Freund, eine Tochter ist Elend, ein Sohn ist Licht auf dem höchsten Firmamente... Der Gatte tritt in die Gattin ein, er ist zum Embryo geworden in der Mutter. Die Gebärende ist deshalb die Gebärende, weil er von ihr wieder geboren wird usw.“ Es ist klar, daß man unter Unsterblichkeit hier zwei verschiedene Dinge verstanden hat: Unsterblichkeit im Sohne und Unsterblichkeit im Jenseits.<sup>2</sup> In beiden Fällen ist die Finsternis, durch die man durch den Sohn hindurchkommt, der Tod.

Offenbar verhält es sich in derselben Weise in *RV* X 46, und zwar muß mit der Finsternis das Dunkel des Totenreiches gemeint sein. Daß hier nicht nur an den physischen Tod gedacht sein kann, das zeigt die Einführung des „Himmelsweges“, des „Weges der Gerechtigkeit“ in v. 11f. Damit befinden wir uns auf festem Boden. Der Sänger hofft, daß der

<sup>1</sup> *is*: Trank, Nahrungssaft, Labung, Kraft usw.

<sup>2</sup> Die Pietät steigerte die Bedeutung des Ahnenkultus dahin, daß er für die Seligkeit der Hingeschiedenen notwendig war, ja, ihnen sogar Seligkeit im Jenseits schenkte. „Durch einen Sohn erobert man die Welten, durch einen Sohn erreicht man Unsterblichkeit, aber durch den Enkel seines Sohnes gelangt man zur Welt der Sonne. Weil ein Sohn den Vater vor der Hölle schützt (*trāyate*), die Put genannt wird, deswegen wurde er von dem Selbstseienden *putra* genannt“, sagt *Manus* Gesetzbuch IX 137f. (Sohn heißt *putra* im Sanskrit: es handelt sich natürlich um eine etymologische Spielerei; eine Hölle „Put“ hat es nie gegeben).

Tod durch die Ásvin eine Eingangspforte zum Leben werden soll: von der Finsternis des Totenreichs gerettet wird er auf dem Götterweg in den Himmel gehen. Etwas anderes kann aber auch nicht der Sänger in *RV* II 29 gemeint haben, wenn er bittet, durch die Gnade der Götter von dem *karta*, der „Grube“, gerettet zu werden: der Ausdruck bezieht sich wie *parśāna*, Abgrund, und *vavra*, Gefängnis, Höhle oder dgl.<sup>1</sup>, auf den tiefen unterirdischen Ort, der der finstere Gegenpol des Himmels ist.

Oldenberg, dessen Standpunkt in betreff der hier erörterten Aussagen des Rigveda man vielleicht nicht eine gewisse Unklarheit absprechen kann<sup>2</sup>, äußert sich über die Vorstellung vom *karta* in folgender Weise: „Weniger deutlich sind einige andere Stellen, welche die Sünder oder die vom Unglück, vom göttlichen Zorn Verfolgten in die „Grube“ (*karta*) stürzen lassen: daß damit etwas Bestimmteres gemeint ist als ein Ende mit Schrecken, wird kaum zu erweisen sein“ (die betreffenden Stellen werden angeführt). „In die Grube stürzen, fallen“ ist wohl somit nach

<sup>1</sup> „Umschließung“. Das Wort wird zum Beispiel von dem Felsenverschluß oder der Felsenhöhle verwendet, aus der Indra und andere Götter die Kühe befreien. Oldenberg charakterisiert (a. a. O. 539) die Vorstellung der unterirdischen Wohnung, so wie sie in einigen der oben angeführten Hymnen zum Ausdruck kommt, richtig in folgenden Worten: „Es muß an eine finstere Tiefe gedacht sein, aus der die Verstoßenen an das Licht entinnen wollen: aber der feste Verschluß und der starke, lastende Grimm der Götter bändigt sie.“

<sup>2</sup> Er sieht in fast allen den oben angeführten Belegzeugnissen für einen Höllenglauben im Rigveda (a. a. O. 536 ff.). Wenig Verlaß sei auf eine Stelle wie *RV* X 152. 4, wo Indra angerufen wird, den Feind „ins untere Dunkel“ gelangen zu lassen. „So könnte jeder sprechen, der dem Feind Verderben wünschte.“ Er stellt den Vers neben *AV* VIII 2. 24 f. An der letzteren Stelle „handele es sich doch unzweifelhaft um das Bewahrtbleiben vor dem Tod, nicht vor der Hölle“ (vgl. Bd. 25, 352 ff.). Wie wir gesehen haben, sieht Oldenberg in *AV* VIII 2. 24 f. ein Zeugnis unter anderen von einer Anschauung, „die in Yamas Reich nicht eine Welt der Seligen im Himmel, sondern eine unterirdische Schattenwelt sah“ (vgl. ib. 346 f.). Ebenda (a. a. O. 547) verweist er auf seine oben berührte Behandlung von *RV* X 152. 4, mit den Worten: „Schon oben zeigten wir, daß die Welt des Todes — ohne Beziehung auf Hölle und Höllenstrafen — als das ‘unterste Dunkel’ bezeichnet wurde.“ Meint also Oldenberg damit, daß in *RV* X 152. 4 ein Beispiel für den Totenreichglauben vorliege, der ja auch seiner Ansicht nach der rigvedischen Zeit wohl bekannt war (vgl. Bd. 25, 348 f.), und wenn seine Worte so aufzufassen sind, wie denkt er sich eigentlich das Verhältnis zwischen diesem Glauben und dem Höllenglauben in den rigvedischen Dichterkreisen? Er gibt uns keine direkte Antwort auf diese Frage, doch scheint er die Totenreichsvorstellung am ehesten als etwas für sich im Verhältnis zur Höllenvorstellung und von dieser Unabhängiges aufgefaßt zu haben (vgl. ib.). Auch möchte man wissen, ob nach Oldenbergs Meinung im Rigveda überhaupt keine Belege (außer *RV* X 152. 4?) für den Totenreichglauben jener Zeit zu finden wären? Seine Worte: „Vermutlich stand für den Glauben auch der rigvedischen Zeit, anders als für die rigvedischen Texte, in Wahrheit vielmehr diese Form der Jenseitsvorstellung im Vordergrund, als die Bilder von Himmel und Hölle“ machen uns in dieser Hinsicht nicht viel klüger.

Oldenberg als ein bildlicher Ausdruck für ein plötzliches Unglück bzw. ein Ende mit Schrecken aufzufassen. Ich muß gestehen, daß dieser Standpunkt Oldenbergs, mit dem er übrigens so ziemlich allein dastehen dürfte, mich sehr befremdet hat. Läßt sich wirklich „die Grube, der Fall in die Grube“ usw. so ungesucht als eine Umschreibung für ein plötzlich hereinbrechendes Unglück auffassen? Mir scheint es nicht so, und irgendeine sprachliche Parallele, die uns überzeugen könnte, hat Oldenberg nicht vorgebracht. Welchen begründeten Anlaß hat man, den realistischen Sinn dieses letzteren Ausdruckes mehr als den der anderen Wendungen zu bezweifeln, die von einem „tiefen Ort“, von „dem Haus dort unten“, von dem „Kerker“ oder der „Höhle“, dem „Abgrund“, der „haltlosen Finsternis“ usw. sprechen, in die der Missetäter gestürzt werden soll, da man doch in beiden Fällen sich offenbar ganz und gar in demselben Vorstellungskreis bewegt hat? Hoffentlich habe ich schon wahrscheinlich machen können, daß es sich hier wirklich um einen tief gelegenen unterirdischen Raum handelt und nicht um eine bildliche Ausdrucksweise. Jedenfalls scheint mir dies aus einem anderen, sehr bemerkenswerten Umstand hervorzugehen: *karta* kommt im Rigveda überhaupt nur in dem schon angegebenen Zusammenhang vor.<sup>1</sup> Daraus kann man schließen, daß es an den angeführten Stellen einen ganz bestimmten und spezifischen Sinn hat, oder mit anderen Worten nicht „eine (beliebige) Grube“ sondern „die Grube“ (schlechthin) bedeutet — ganz so, wie wenn wir von „dem Abgrund“ oder die neutestamentlichen Verfasser (Luk. 8, 31; Apok. 9, 1) von „der ἄβυσσος“ (der „bodenlosen [Tiefe, Grube, Schacht]“ = dem Abgrund<sup>2</sup>) sprechen. Dies und nichts anderes muß *karta* an den betreffenden Stellen bezeichnet haben.

Die Frage, ob die rigvedischen Dichter ein Totenreich im eigentlichen Sinne gekannt haben und ob es eine wesentlichere Rolle in ihrem Glauben gespielt hat, bekommt durch zwei schon früher behandelte Stellen eine endgültige Antwort. Die eine ist *RV* I 38. 5 (oben S. 192<sup>2</sup>), wo Yamas Weg der Weg des Todes ist. Da dieser ausdrücklich von dem Götterweg unterschieden wird — er ist ein anderer als der Weg der Götter — und mit dem Väterweg identisch ist, was ja schon darin zum Ausdruck kommt, daß er Yamas Weg ist, den nach der Auffassung des Rigveda alle Verstorbenen wandern müssen, so leuchtet es ohne

<sup>1</sup> Es läßt sich nur an den erwähnten Stellen belegen.

<sup>2</sup> Zu dem Ausdruck ἄβυσσος von der Unterwelt vgl. den ved. Ausdruck *anārambhanam tamah*, „haltloses Dunkel“, oben S. 198 (*ārambhana*: „an das man sich klammert“, Haltpunkt, Handhabe, Stütze). Oldenberg hebt hervor, daß derselbe Ausdruck, „haltloses Dunkel“, in *RV* I 182. 6 in bezug auf die bodenlose Tiefe des Meeres verwendet wird. Diesen Sinn hat auch das griechische ἄβυσσος.

weiteres ein, daß das Reich Yamas und der Väter hier nicht der Himmel, sondern vielmehr dessen Gegensatz ist. Und diese Annahme wird vollends bestätigt durch *RV* X 16. 9, wo man das Feuer, in dem der Tote verbrannt worden ist, mit denselben Worten wie in *AV* XII 2. 10 (Bd. 25, 372) — „das fleischfressende Feuer sende ich weit weg, zu den Untertanen Yamas soll er gehen, die Verunreinigung mit sich nehmend“ — entfernt. Natürlich sendet man nicht jenes mit der Unreinheit und dem Miasma des Todes behaftete Feuer in die Wohnungen Yamas und der Seligen im Himmel, sondern in das Reich des Todes. Dort herrscht also Yama laut der angeführten Strophe über seine Untertanen! Braucht man wirklich zu bezweifeln, daß dieses Reich mit der finsternen unterirdischen Behausung identisch ist, von der wir an mehreren Stellen des Rigveda hören? Ich glaube nicht.<sup>1</sup>

Wir haben schließlich noch eine Stelle zu behandeln, die m. E. ebenfalls in diesen Zusammenhang gehört. Sie gibt einen wichtigen Beitrag zu dem Bilde, das man sich zu dieser Zeit von der Unterwelt und ihren

<sup>1</sup> Für die Beurteilung der hier erörterten Frage sind einige Sprüche aus dem offenbar altertümlichen Totenritual des *RV* und *AV* nicht ohne Belang. „Geh hin, geh hin auf den alten Pfaden“, sagt man zu dem Toten in *RV* X 14. 7. Diese Wege führten ganz gewiß nicht zum Himmel. Das kann man aus einigen Ausdrücken in *RV* X 14. 1 und *AV* VI 28. 3 bzw. XVIII 4. 7 deutlich herauslesen. „Yama“, heißt es, „erreichte (*āsasāda*) zuerst von allen die *pravat* (Sing.), vielen einen Weg ausspähend“ (*AV* VI 28. 3). In *RV* X 14. 1 dagegen lautet der Ausdruck: „Verehere mit Opfergaben den König Yama, der zuerst die großen *pravat* (Plur.) entlang hingegangen ist, vielen einen Weg ausspähend“ usw., und *AV* XVIII 4. 7 läßt die Toten diese großen *pravat* durch Pässe (oder Furten? = *tīrthaiḥ*; das Wort bedeutet einfach „Passage“) passieren. Was nun auch *pravat* hier bedeutet haben mag (vgl. Oldenberg an dem Bd. 25, 348<sup>2</sup> a. O.) — man wird, wenn man die verschiedenen Wendungen, in denen das Wort vorkommt, zusammenhält, am ehesten an steile Höhen oder Abstürze denken, die auf dem Wege ins Totenreich gelegen sind — so scheint es jedenfalls außer Zweifel gestellt zu sein, daß es sich hier nicht um einen Himmelsweg handeln kann. Vielmehr ist man geneigt, an den durch ein rein irdisches bzw. unterirdisches Gelände verlaufenden und durch schwierige Passagen und Gefährlichkeiten aller Art versperrten Totenweg zu denken, der die Einbildung so vieler Völker beschäftigt hat. Hierzu vergleiche man La Terza, angeführt Bd. 25, 349<sup>4</sup>. Ähnliche Ansichten wie La Terza in seinem dort angeführten Aufsätze sprach schon Hopkins in den *Proceedings of the Am. Or. Soc.* 1891, S. XCIV f. aus. Yamas Reich war nach Hopkins ursprünglich ein jenseits von hohen Gebirgen (*RV* X 14. 1) und einem Wasser (river) — so versteht er *RV* X 63. 10: „das göttliche Schiff wollen wir besteigen zum Heile“ (vgl. Bd. 25, 374, Fußn.) — gelegenes irdisches Paradies, eine Auffassung, die noch im *MBh* (II 8. 7) zum Ausdruck komme. „I do not see why we should not take this literally as of earth, where Yama originally belongs, and look upon the mountains as the range crossed by the Hindus. Yama's abode would then be the ancient abode of the Aryans, recollection of which as across the mountains is still retained, and the Yama paradise would be the same as the Hyperboreans' ἀγῶν.“ Diese Auffassung Hopkins' ist durch die Erzählung des Avesta von dem iranischen Urzeitheos Yima und seinem Paradiese wesentlich bestimmt worden. Wir werden Gelegenheit haben, auf diese Fragen nochmals zurückzukommen.

Schrecknissen machte. In dem bekannten Dialoge zwischen Purūravas und Urvaśī, *RV* X 95 — es handelt sich um einen sterblichen Mann, Purūravas, dem eine der Unsterblichen, die schöne Wassernymphe Urvaśī, ihre Liebe geschenkt hat; sie hat ihn indessen auf Grund eines unfreiwillig gebrochenen Gelübdes verlassen, er hat sie wiedergefunden und bittet sie jetzt vergebens zurückzukehren — läßt der Sänger Purūravas sagen: „Dann wird dein Genöß am heutigen Tage stürzen (*prapatet*), um ohne Rückkehr (*anāvṛt*) in die weiteste Ferne (*parāvatam paramām*) zu gehen, dann wird er in dem Geschoß der Nirṛti liegen, und reißende Wölfe werden ihn fressen“, worauf Urvaśī ihm erwidert: „Stirb nicht, Purūravas, stürze nicht, nicht dürfen dich wilde Wölfe fressen; nicht gibt es Freundschaft mit Frauen, sie haben Herzen wie Hyänen“ (vv. 14 ff.).

Schermann sprach in seiner Arbeit, *Materialien zur Gesch. der indischen Visionsliteratur* (1892), 124 ff., die Vermutung aus, daß hier mit dem Geschoß der Nirṛti, die sich dem durch Selbstmord ums Leben gekommenen eröffnet, und den reißenden Wölfen, von denen er gefressen wird, nichts anderes als die Unterwelt bzw. die Hölle gemeint sei und die Strafen, die den Menschen dort erwarten. Oldenberg hat diese Annahme als grundlos bezeichnet: „Der Wolf ist häufig das Symbol der den Menschen auflauernden, ihn überfallenden Mächte“ (a. a. O. 539). Nichtsdestoweniger glaube ich, daß Schermans Auffassung die richtige ist — nota bene, wenn man statt Hölle das Totenreich sagt, zu dem auch jene leichenfressenden Untiere gehört haben, ohne daß man dabei an Strafen für begangene Sünden gedacht hat — und ich hoffe, zeigen zu können, daß sich schwerwiegende Gründe für dieselbe vorbringen lassen. Scherman weist auf die mit *RV* X 95. 14 f. parallele Wendung *RV* II 29.6 hin, wo man den Schutz der Götter „vor Verzehrung durch den Wolf und vor dem Fall in den Abgrund“ anruft (oben S. 201 ff.). Weiter darauf, daß in VII 58.1 „der balkenlose Raum der Nirṛti geradezu dem höchsten Himmelsraum gegenübergestellt wird“. Sehr wichtig ist Geldners und seine Entdeckung, daß *parāvat paramā* in *RV* X 95. 14 f. das Jenseits bezeichnet.<sup>1</sup> „Zieht man sodann I 121.13 bei“ — ich zitiere Scherman — „wonach Indra 'die Gottlosen in den Abgrund schleudert, sie über neunzig Ströme werfend' (oben S. 200), so verhält sich die hieraus erschließbare Verstoßung der Bösen in die Ferne zu der sonst in gleichem Sinne genannten Region der Tiefe genau wie die verschiedenen Angaben Homers über die Unterwelt zueinander, welche ja auch bald am äußersten Ende, bald in den innersten Tiefen der Erde gedacht

<sup>1</sup> Diese Auffassung spricht Geldner schon in *Ved. Studien* I (1889), 281 aus. Offenbar ergab sie sich mit innerer Notwendigkeit aus der Interpretation des Verses. Wir kommen darauf zurück. Scherman brachte die überzeugenden Parallelen vor, s. weiter im Texte.

wird.“<sup>1</sup> Wie richtig Scherman hier gesehen hat, geht aus den Parallelen hervor, die er aus der späteren vedischen Literatur anzuführen weiß. So sagt *AV* VI 75. 2: „In die fernste Ferne (*paramām parāvataṃ*) möge Indra, der Vrträtöter, diesen stoßen, von wo er in alle Ewigkeit nicht zurückkehrt“, und der folgende Vers: „Gehen möge er in die drei Fernen (*tisraḥ parāvataḥ*), gehen möge er über die fünf Völker hinaus, gehen möge er über die drei Lichträume hinaus, von wo er nicht zurückkehrt in alle Ewigkeit, so lange die Sonne am Himmel ist.“ Wir erkennen jene Beschwörungen wieder, in denen man den Feind dem Tode und dem Totenreich weiht, von dem es keine Rückkehr mehr in die Welt der Lebenden gibt. Scherman weist auch auf *RV* VI 61. 14 hin, wo man sich mit folgenden Worten an die (Fluß-)Göttin Sarasvatī wendet: „Nicht mögen wir von dir (dem Fluß Sarasvatī) weg zu fernen Gefilden gehen“, und auf die Auslegung der *TS* (VII 2. 7, 4f. zur Stelle): „Die fernen Gefilde sind die Gefilde des Todes: so (d. h. indem man die angeführten Worte ausspricht) geht man nicht zu den Gefilden der Todes.“<sup>2</sup> Eine solche Anrufung wäre ganz in Übereinstimmung mit vielen anderen des Rigveda, die wir schon früher kennengelernt haben. Zu den hier angeführten Stellen kann ich jetzt auch einige neue hinzufügen, die wohl die Richtigkeit von Schermans Hypothese außer allen Zweifel stellen dürften. In *AV* VIII 1 sucht man, wie wir uns erinnern, einen Schwerkranken, der schon die Grenze zwischen Leben und Tod überschritten hat, durch Beschwörungen aus dem Totenreich zurückzurufen. Dieses wird dabei durchgehend als ein tiefer, finsterner Abgrund gedacht. In v. 8 heißt es indessen: „Achte nicht auf die Hingegangenen, die einen in die Ferne (*parāvataṃ*) führen, steige aus der Finsternis empor, komm hierher, zum Licht, wir fassen deine Hände.“ Hier muß man unter *parāvataṃ* das Jenseits verstanden haben: wir stehen offenbar vor der weltverbreiteten Vorstellung, daß die Toten die Lebendigen nach ihrem Reiche mitzulocken oder mit Gewalt wegzuführen suchen. Dazu vergleiche man nun den folgenden Spruch, der in *VS* I 25 wiedergefunden wird: „Binde ihn, Gott Savitar, an dem entferntesten Ende der Erde (*paramasyāṃ pṛthivyām*) mit hundert Schlingen (*pāśaiḥ*), den, der uns haßt und den wir hassen, und laß ihn nicht mehr von da los.“ Er gehört einem im Opferritual sehr gewöhnlichen Typus von Beschwörungen an und begleitet das Wegwerfen von einer Handvoll Erde auf den Schutthaufen

<sup>1</sup> Er weist hier auf ganz entsprechende Vorstellungen der Babylonier hin (Jensen *Die Kosmologie der Babylonier* 225 f.).

<sup>2</sup> Geldner weist an dem oben herangezogenen Orte betreffs *parāvata* auf *RV* VIII 30. 3 hin: „Rettet uns, helft uns, segnet uns (Götter); führt uns nicht weit ab in die Fernen (*dūram . . . parāvataḥ*), von dem Weg der Väter und der Menschen weg“, wo nach seiner Ansicht *parāvataḥ* das Jenseits bezeichnen dürfte, was sehr wohl möglich ist.

im Neu- und Vollmondopfer. Daß der äußerste Teil, das äußerste Ende der Erde hier wirklich das Totenreich ist — das übrigens auch später jenseits der Grenzen der Erde verlegt wird, vgl. unten S. 224<sup>1</sup> —, zeigt die Auslegung des *Sat. Br.* (I 2. 4, 16): „Damit sagt er zu Gott Savitar: 'Binde ihn in blinder Finsternis (*andhe tamasi*)' — indem er sagt: 'Binde ihn am äußersten Ende der Erde'.“<sup>1</sup>

Auf Grund des Angeführten bin ich entschieden geneigt, mit Scherman auch die in *RV* I 121. 13 erwähnte Verstoßung der Bösen in die Ferne in diesen Zusammenhang hineinzustellen. Es liegt ja hier ganz dieselbe Vorstellungsweise wie in *AV* VIII 1 vor: das Nebeneinander von „der Ferne“ und „dem Abgrund“ ist ein deutlicher Fingerzeig, in welchem Ideenkreis man sich bewegt hat. Was andererseits die Übersetzung betrifft, die dieser Deutung des Verses zugrunde gelegt worden ist, so ist sie derjenigen Geldners (oben S. 200<sup>4</sup>) formell vorzuziehen. Um Geldner zu folgen, muß man ein nicht dastehendes „es“ supplieren, während bei der vorgeschlagenen Übersetzungsweise *ayajyün*, „die Gottlosen“, ganz korrekt als Objekt sowohl zu „über (die) neun Ströme hinwegschleudernd“ wie zu „rolltest du in den Abgrund (hinab)“ steht.

Wenn also Purūravas in *RV* X 95. 14 in die weiteste Ferne zu gehen droht, so meint er damit, daß er ins Jenseits gehen, sterben wird, wenn Urvaśi nicht zurückkehrt. Dies wird auch durch ein paar andere Umstände angedeutet. „Er wird gehen“, heißt es, „und nicht mehr zurückkehren.“ Das Land des Todes ist ja das Land ohne Rückkehr, eine Vorstellung, die ebenso natürlich wie verbreitet ist und die wir schon an mehreren Stellen der vedischen Texte vorgefunden haben (vgl. *AV* IX 12. 2, Bd. 25, 376; oben S. 198 f.; 204<sup>1</sup>; 208).<sup>2</sup> „In dem Schoß der Nirṛti wird er liegen, und reißende Wölfe werden ihn fressen“, setzt der Vers fort. Auch hier schwebt dasselbe düstere Los dem Purūravas vor: er wird einer der Untertanen der Todesgöttin werden. Es war ein Fehler

<sup>1</sup> Mit den hier angeführten Wendungen kann man auch den Ausdruck „weit von dieser Welt weg“ als Synonym von „ins Jenseits“ in dem Beschwörungshymnus *AV* IX 2 v. 17 (Bd. 25, 376) vergleichen.

<sup>2</sup> „Das Land ohne Rückkehr“ heißt das Totenreich im Assyrisch-Babylonischen, „dessen Betreter ohne Ausgang sind“. Dorthin führt der Weg, „dessen Begehen ohne Rückkehr ist“, s. die Höllenfahrt der Istar (Lehmann-Haas *Textbuch zur Religionsgeschichte*, 296 ff.), wo die angeführte Bezeichnung stehend ist („der Weg ohne Rückkehr“ vom Weg des Todes auch in der ib. 306 aufgenommenen Tammüz-Klage). Wenn die Psyche des Patroklos durch die Verbrennung seines Leibes in den Hades Eingang gefunden hat, wird sie nie mehr zurückkehren — das sagt sie selbst zum Achilleus (*Il.* XXIII 75 f.). Kerberos läßt alle freundlich in den Hades ein, wer aber wieder aus dem Hades zu entschlüpfen sucht, den frißt er auf (Rohde a. a. O. I 304). Charon fährt alle über das Wasser, das den Erebos von der Welt der Lebenden trennt, sicher hinüber, läßt aber niemand wieder zurückkehren (ib. 305 f.). Vergil nennt, *Aeneis* VI 425, Acheron „das Wasser, über welches man nicht zurückkehren kann“ (*inremediabilis aqua*). Vgl. auch Weinreich *Senecas Apocolocyntosis* 104.

Oldenbergs, als er Schermans Deutung des Ausdrucks: „dann werden ihn (bzw. nicht werden dich) reißende Wölfe fressen“ in *RV* X 95.14 f. zurückwies, nicht zu beachten, daß Nirrti eine der am konkretesten aufgefaßten Göttergestalten der vedischen Zeit ist und daß sie offenbar als Todesgöttin und Herrscherin der Unterwelt gedacht wurde. Schon in meiner Abhandlung *Rudra* (261 f.) sprach ich diese Ansicht aus und zog zu ihrer Begründung eine Menge Textstellen heran, die ich hier wieder anführe. Denn die Frage ist doch allzu wichtig, um in diesem Zusammenhang mit Stillschweigen übergangen werden zu können. Einige neue, ebenso beleuchtende Belege werden hinzugefügt.

Vielleicht enthüllt die Göttin Nirrti ihr Wesen am deutlichsten in *AV* VIII 1.3, wo man zu dem schon in das Totenreich hinabgefahrenen Ohnmächtigen sagt: „Mittels göttlicher Rede führen wir dich aus den Schlingen der Nirrti empor.“ Daß Nirrti wie andere Todesgottheiten mit Schlingen bewaffnet ist, haben wir Bd. 25, 382<sup>2</sup> gesehen. Sie sind aus Eisen. Es heißt auch, daß sie ihre Opfer an einen eisernen Pfosten fesselt. Wie in *AV* VIII 1, so tritt sie auch bei anderen Beschwörungen auf, wo man den Gegner nach dem Totenreich hinsendet. So heißt es in dem oben S. 198 ff. analysierten Hymnus *RV* VII 104, v. 9, daß Soma den Argwilligen der Schlange (dem Drachen: *ahi*) oder dem Schoße der Nirrti überantworten soll. Ihre Verbindung mit der Unterwelt tritt oft deutlich hervor, und zwar an mehreren Stellen in außerordentlich realistischer Weise. So scheint in *RV* VII 58.1 „der balkenlose (*avamsā*) Raum der Nirrti“ den äußersten Gegensatz zum Himmel zu bezeichnen.<sup>1</sup> Man vergleiche *TS* V 2.4.4, wo „die Welt der Nirrti“ (*nirrtīloka*) der Welt der Götter (*devaloka*) gegenübergestellt wird. Sehr bezeichnend ist es, daß sie an mehreren Stellen ausdrücklich mit der Erde identifiziert wird und zwar mit den Worten: „Die Leute kennen dich als die Erde“, „halten dich für die Erde“ (*AV* VI 84.1; *TS* IV 2.5, i; *VS* XII 64; *Kāthaka* S. XVI 12; *Śat. Br.* V 2.3, 3; ebenso in einem im Śrāddhazeremoniell der *Kāthas* verwendeten Spruch, Caland *Altind. Ahnencult* 72<sup>2</sup>).<sup>2</sup> Selbstentstandene Gruben und Spalten im Erdboden wurden als der Nirrti angehörend, von ihr „besetzt“ (*nirrtīgrhita*) aufgefaßt. Solche Plätze waren Nirrtis Wohnsitz (*āyatana*), und dort brachte man ihr Opfer dar (*TS* V 2.4, 3; *Śat. Br.* V 2.3, 2 f.; VII 2.1, 8). Deswegen wurde auch ein Rind, das in einer Grube verunglückt war, als der Nirrti anheimgefallen betrachtet (nach dem *Baudhāyana-Śrauta-Sūtra*, s. Caland-Henry a. a. O. 25 f.). Beim *Agnicayana* (der „Feuerschichtung“) sind die ihr gehörenden Backsteine schwarz, „denn schwarz (*kr̥ṣṇā*) ist Nirrti“ (*Śat. Br.* VII 2.1, 7; ebenso *TS* V 2.4, 2). Dies paßt wohl zu einer Unterweltsgöttin. Ihre Himmelsgegend ist der Süden oder Südwesten, das Land des Todes und der Toten (*Śat. Br.* V 2.3, 2; VII 2.1, 8; *TS* V 2.4, 2). „Gen Nirrtis Himmelsgegend gehen“ bedeutet in *Mān. Dharmasāstra* XI 105 soviel als sich nach dem Lande des Todes begeben. „Zerschmettere ihn (den Dämon), Agni, überantworte ihn dem Schoße der Nirrti“ heißt es *AV* V 29.9, Paipalāda-Rezension, wobei unter den letzteren Worten offenbar das Niederfahren des getöteten Feindes in die Unterwelt zu verstehen ist.<sup>3</sup> Von ihr gepackt werden, das ist dasselbe wie Vernichtung (*nirrti*), sagt *Śat. Br.* V 2.3, 3. In *RV* I 38.6

<sup>1</sup> Die Maruts „kommen zum Himmelsgewölbe aus dem Stützenlosen (Raum) der Nirrti“.

<sup>2</sup> Auch der Komm. Mahidhara zu *VS* IX 35 und Sāyana zu *RV* X 95.14 f. stellt sie der Erde gleich (nach Sāyana ist sie „die Erde“ oder „die böse Gottheit“).

<sup>3</sup> In ganz ähnlicher Weise drückt sich auch *RV* VII 104.16 aus, vgl. oben S. 199<sup>1</sup>.

bittet der Sänger die Maruts, nicht von ihr, der Unbarmherzigen, getötet zu werden, nachdem er sie kurz vorher (v. 5) angerufen hat, den Weg des Yama nicht betreten zu müssen. Mit Yama, und zwar dem Todesgott Yama, ist sie auch sonst eng verbunden (*RV* X 165 und *AV* VI 29;<sup>1</sup> *AV* VI 84; *Sat. Br.* VII 2. 1, 10). Man opfert in ihren „fürchterlichen Rachen“<sup>2</sup> (*āsani ghore*) „zur Befreiung dieser Gebundenen“, man bittet, daß sie die eisernen Fesseln lösen soll, und fährt in derselben Strophe fort: „Yama gib dich (auf einen Sterbenden oder Verstorbenen zu beziehen) mir zurück; diesem Yama, dem Tod, Verehrung!“ Zusammen mit Yama und den Vätern soll sie den vom Tode Gepackten, der an einen eisernen Pfosten gebunden war, zum höchsten Firmamente aufsteigen lassen (*AV* VI 84). In späterer Zeit wurde sie *Narakadevatā*, die „Höllengotttheit“ genannt (*Sabdaratnāvalī*, Petersburger Wörterbuch, große Ausg., s. v.).

Das also ist Nirṛti: eine Göttin aus Fleisch und Blut und keine unpersönliche Begriffshypostase, wie man vielleicht aus ihrem Namen schließen möchte. Es ist klar, daß man unter solchen Umständen nicht berechtigt ist, die vom Dichter in den Mund Purūravas gelegten Worte: „Dann wird er im Schoße der Nirṛti liegen“ nur bildlich zu verstehen, sondern „Nirṛtis Schoß“ bezeichnet wie „Yamas Wohnsitz“ nichts anderes als das in der Unterwelt gelegene Totenreich.<sup>3</sup> Es kreuzen sich also in *RV* X 95. 14, wie Scherman richtig gesehen hat, zwei verschiedene Auffassungen über die Lage des Totenreichs, da dieses teils unter der Erde, teils in einer weiten Ferne, außerhalb der von Menschen bewohnten Welt gesucht wird, Auffassungen, die ja an sich keineswegs miteinander unvereinbar gewesen zu sein brauchen.<sup>4</sup> Wir fanden sie beide unmittelbar nebeneinander auch in *AV* VIII 1. 8 und *VS* I 25, verglichen mit *Sat. Br.* I 2. 4, 16 und in *RV* I 121. 13 scheinen sie schon in eins verschmolzen zu sein.

Die von Scherman vorgeschlagene Deutung von *RV* X 95. 14 f. erhält die beste Stütze aus dem Wortlaut und dem ganzen Zusammenhang der Stelle und erweist sich also auch dadurch als die richtige. Es ist ein zum Äußersten gebrachter Liebhaber, der in *RV* X 95. 14 spricht. Seine Worte bringen die vollständige Desperation zum Aus-

<sup>1</sup> Eule und Taube, Vorboten des Todes, sind von ihr und Yama ausgesandt.

<sup>2</sup> Vgl. die Ausdrücke der „Rachen Yamas“, der „Rachen des Todes“, *Bd.* 25, 381.

<sup>3</sup> Vgl. den indischen Komm. *Sāyana* zur Stelle: der Schoß der Nirṛti = der Schoß der Erde.

<sup>4</sup> Vgl. besonders *RV* I 121. 13, wo das Totenreich als ein Abgrund oder ein Schacht gedacht wird, dessen Öffnung am Ende der Welt gelegen ist. Ähnliche Vorstellungen wie bei den vedischen Indern, den Griechen und den Babyloniern über die Lage des Totenreichs findet man auch, wie wir sahen, bei den Nordgermanen. Das Reich der Hel liegt nach Snorris *Gylfaginning*, Kap. 49, tief unten im Norden. Als Hermódr zu Hel gesandt wurde, um Baldr zurückzufordern, ritt er neun Nächte lang durch dunkle, tiefe Täler. Er gelangt zum Flusse Gjöll und reitet über eine Brücke, die von der Jungfrau Módgudr gehütet wird. Von ihr hört er, daß Baldr am vorigen Tage von fünf Fylki toter Männer begleitet denselben Weg geritten sei und daß der Helweg von dieser Brücke an abwärts nach Norden führe: „*Níðr ok norðr liggir Helvegr.*“

druck, die ihn ergreift, da alle Hoffnung dahin zu sein scheint: er kann nicht mehr leben, er muß sterben. Und er sagt dies in Wendungen, die den düsteren Anschauungen der Zeit über den Tod und das Los der Toten entsprechen: „Dann wird dein Genosse am heutigen Tage stürzen (d. h. entweder „sich das Leben nehmen“ oder „in den Hades hinabsinken“, s. u.), dann wird er ins Jenseits gehen, um nie mehr zurückzukehren, in Nirrtis Schoß wird er liegen, und dort werden ihn reißende Wölfe fressen“ (s. u.).<sup>1</sup> Diese Schreckbilder sollen Urvaśi zur Rückkehr bewegen, und ihre Antwort zeigt, daß sie die Worte Purūravas in derselben Weise wie wir verstanden hat: „Stirb nicht! Stürze nicht (= „geh nicht in den Hades“ oder „beraube dich nicht deines Lebens“)! Die wilden (= bösen: *śivāsah*) Wölfe dürfen dich nicht fressen!“ Man wird zugeben, daß diese Deutung den betreffenden Versen einen weit besseren Sinn gibt als die sonst allgemein angenommene, nach der Purūravas sagt: „Dann wird dein Genosse für immer davonestürzen, um in die äußerste Ferne zu gehen.“ Es haftet der letzteren Übersetzung ein eigentümlicher Mangel an Klarheit und Prägnanz an, der sich durch keine Auslegungen beseitigen läßt. Was will Purūravas mit den angeführten Worten sagen? Daß die Trennung von Urvaśi ihn dazu treiben werde, Heimat, Verwandte und Freunde zu verlassen und nach fernen Ländern in die Verbannung zu gehen, um nicht mehr wiederzukehren, ein unglücklicher Mensch, der nirgends mehr Ruhe findet? Hat man wirklich so viel in jene allgemeinen und vagen Worte hineinzulegen? Und wenn dem so ist, wie will man die auffällige Wendung „von dannen stürzen“ erklären? Denn das bedeutet das Verbum *pra-pat* und nichts anderes: eine pfeilschnelle, eilige Bewegung, wie die der Vögel, von der es besonders oft verwendet wird. Und weiter, vorausgesetzt, daß die vorgeschlagene Übersetzung die richtige ist, wie will man Purūravas' Worte, daß er „ohne zurückzukehren davonestürzen und in die Ferne gehen werde“ mit dem übrigen Teil des Verses vereinbaren, nach dem er sterben wird? Deutet nicht übrigens die Art, in der Urvaśi dem Purūravas antwortet, darauf hin, daß sie mit *pra-pat* kein Davonestürzen gemeint hat? Würde sie wirklich: „Stirb nicht, stürze nicht davon“ — mit dieser Reihenfolge der Glieder — gesagt haben, wenn sie mit *prapata* den angegebenen Gedanken hätte ausdrücken wollen? Liegt es nicht viel näher, in dem späteren Glied: *ma prapata* nur ein Synonym des ersteren Gliedes, eine andere Formulierung des schon ausgesprochenen Gedankens zu sehen?

<sup>1</sup> Vgl. die Worte Nestors, als keiner der Achäer sich der Herausforderung Hektors stellen will: „Wenn Peleus das wüßte, würde er die Götter anfehen, daß seine Seele (*θυμός*) den Leib verlassen und in die Wohnung des Hades eingehen möchte“ (Il. VII 131).

Diese hier gegen die Übersetzung Hillebrandts und anderer ins Feld geführten Daten mögen unwesentlich erscheinen. Ich glaube doch, daß sie, wenn man sie mit dem anderen Umstand zusammenhält, daß nämlich die Deutung Schermans den betreffenden Strophen einen in jeder Hinsicht guten und plausiblen Sinn gibt, sich für diese letztere auf die Waagschale werfen lassen. Auch das *Sat. Br.* weiß in seiner Paraphrase unserer Stelle in XI 5. 1, 8 nichts von einem Davonstürzen und In-die-Ferne-gehen des Purūravas, sondern läßt ihn schlechterdings seinen Tod vorhersagen: „Dein Genosse wird schon heute entweder sich erhängen oder *prapatet* (stürzen), und dann werden ihn Wölfe und Hunde fressen“, das war, was er sagte.“ Mit *prapatet* hat wohl das Brāhmaṇa nur eine andere Form des Selbstmordes gemeint, und man denkt mit Geldner<sup>1</sup> an den Absturz von einem Felsen, da *pra-pat* auch stürzen im Sinne von „fallen“ ist und das Subst. *prapāta* „Sturz“ — von einem Baum, von einem Felsen, einem Berggipfel, in den Ganges usw. — bedeutet.<sup>2</sup> Fassen wir *prapatet* so auf, dann läßt es sich ganz ungesucht mit *parāvataṃ paramām* verbinden, nämlich wenn dieser Ausdruck das Jenseits bezeichnet hat, was mir über jeden Zweifel erhaben zu sein scheint. Das war, wie wir gesehen haben, auch die Ansicht Geldners im ersten Teil der Ved. Studien, wo er den betreffenden Hymnus zum Gegenstand einer eingehenden Besprechung gemacht hat.

Was *pra-pat* („stürzen“) betrifft, ist es ja denkbar, daß der Ausdruck etwa Selbstmord durch Sturz in einen Abgrund oder dergl. bedeutet. Dies würde jedenfalls vortrefflich in den Zusammenhang passen. Fraglich ist aber, ob das Wort ohne jede nähere Bestimmung einen so prägnanten Sinn haben kann. Der einzig belegte Fall wäre der in der *Sat.-Br.*-Paraphrase zu unserer Stelle vorkommende, in dem *pra-pat* wahrscheinlich Selbstmord ausdrückt, und vielleicht ist dies eine genügende Garantie dafür, daß auch der Rigveda denselben Sprachgebrauch gekannt hat (für das Subst. *prapāta* läßt sich dieser absolute Sinn im nachvedischen Sprachgebrauch nachweisen). Aber man könnte ebensogut auch an einen Sturz in den Abgrund, den *karta* (d. h. in das Totenreich), denken. Diesen Sinn hat das Verbum *pat* bzw. die Zusammensetzung *pra-pat*, *ava-pat* an einer Menge Stellen der vedischen und späteren Literatur. So sehr anschaulich *AV* VIII 1. 4 und 10 (s. Bd. 25, 351, und vgl. das synonyme *pad*, *ava-pad*: fallen, *pādayati*: stürzen [lassen], *RV* VII 104. 16 u. 17; II 29. 5; IX 73. 9 oben; *AV* IX 2. 1; 9; 10); weiter im Mān. Dharmaśāstra (= Manus Gesetzbuch) III 172

<sup>1</sup> A. a. O. 281, vgl. *Rigveda in Auswahl* II 193 f.

<sup>2</sup> So auch der Komm. Durga (zu Yāska). Sāyana sieht in *prapatet* sowohl an der angeführten *Sat.-Br.*-Stelle wie im *RV* X 95. 14 f., *mahāprasthānam*: „den großen Aufbruch, die große Reise“ (d. h. den Tod).

u. 249 (in die Hölle fallen) und bei dem Kommentator Madhva zur *Kāth. Up.* (Betty Heymanns Ausg. S. 19: „in blinde Finsternis“ = in die Hölle). Weit wichtiger ist aber, daß *pat*: stürzen in der Chānd. Up. sowie im Mahābhārata absolut, ohne jede Bestimmung, in der verdichteten Bedeutung „in die Hölle hinabstürzen“ gebraucht wird. Es handelt sich im ersteren Falle um eine von der Upaniṣad zitierte versifizierte Sentenz (Śloka), die also älter als der Text selbst sein muß. Sie lautet folgendermaßen: „Der Golddieb, der Branntweintrinker, der Brahmanenmörder, wer das Ehebett seines Lehrers befleckt, diese vier und fünftens auch wer mit diesen umgeht ‘stürzen’ (*patati*)“ — scil. in die Hölle. Und ganz ähnlich drückt sich auch die Bhagavadgītā aus (I 42): „die Väter (*pitara*), welche keine Opfer und Wasserspenden (keinen Kult) erhalten, ‘fallen’ (*patanti*), d. h. sie fahren zur Hölle hinab“ (vgl. oben S. 203 u. Anm.). Vielleicht liegt dieser prägnante Sinn von *patati* auch in *MBh* X 150. 17 vor, wo zu einem Brahmanenmörder gesagt wird: „Wenn du diese Welt (beim Tode) verläßt, wirst du mit dem Kopfe voran stürzen (*avānmūrdhā patisyasi*) und dort von Schakalen und Pfauen mit eisernen Schnäbeln geplagt werden, um sodann in einem schlechten Mutterleib wiedergeboren zu werden.“ Doch handelt es sich wohl hier nur um eine etwas gedrängte Ausdrucksweise („und dort“: *yatra* = wo und wohin, hier ohne Korrelat). Legen nicht diese Analogien die von mir vorgeschlagene Deutung von *pra-pat* in *RV* X 95. 14 f. zum mindesten ebenso nahe wie die von Geldner befürwortete? Nichts spricht ja dagegen, daß hier ein sehr alter Sprachgebrauch vorliegt.

Hat Purūravas mit Nirṛtis Schoß das Totenreich gemeint — und dies ist eine Annahme, die ja auch durch den Sinn von *parāvataṃ paramām* erhärtet wird<sup>1</sup> —, dann liegt es unbestreitbar sehr nahe, in den reißenden Wölfen, von denen er spricht, nicht wilde Tiere zu sehen, sondern mythische Ungeheuer, mit denen die indische Phantasie die Unterwelt bevölkert hat. Man kann sich dabei auf die interessante Stelle *RV* II 29. 6 berufen, wo der Wolf ebenfalls in unmittelbarer Verbindung mit der Unterwelt, dem *karta*, genannt wird. Es dürfte doch nicht geleugnet werden können, daß die Bitte des Sängers, „von dem Verschlingen durch den Wolf und dem Fall in die Grube“ gerettet zu werden, einen begrifflicheren Sinn bekommt, wenn er unter dem ersteren der beiden Ausdrücke das düstere Los gemeint hat, das die Verstorbenen in der Unterwelt erwartet, und also in seiner Bitte schlechterdings die Furcht vor dem Totenreich zum Ausdruck bringt, als wenn

<sup>1</sup> Wir haben hier wieder ein deutliches Zeugnis davon, daß es sich in *RV* X 95. 14 f., II 29. 6 und analogen Stellen um ein Totenreich, nicht um eine Hölle handelt. Denn „Nirṛti“ (Auflösung, Verwesung, Vernichtung, Untergang) drückt ja eben die Idee des Todes aus!

es sich hier um wirkliche Wölfe handeln würde. Die Knappheit des Ausdrucks läßt unbedingt vermuten, daß „das Verzehren durch den Wolf“ in diesem Zusammenhang, gleich „der Grube“ und „stürzen“ (in X 95. 14 f.) einen ganz bestimmten Sinn gehabt hat, über den niemand im unklaren gewesen sein kann, und auch von diesem Gesichtspunkt aus liegt es nahe, an gewisse Vorstellungen zu denken, die mit dem Bilde des Totenreichs unauflöslich verbunden waren.<sup>1</sup> Sind wir aber berechtigt, anzunehmen, daß die Inder der vedischen Zeit solche Unterweltstiere gekannt haben? Ich bin geneigt, diese Frage unbedingt zu bejahen, und zwar unabhängig davon, ob die oben gegebene Deutung von *RV* II 29. 6 und X 95. 14 f. richtig ist oder nicht.

In den Vorstellungen einer späteren Zeit von der unteren Welt spielen solche schreckenerregende Tiere eine hervortretende Rolle, und zwar handelt es sich dabei vor allem um Wölfe, Hunde, Geier und ähnliche leichenfressende Tiere, die in Indien wie bei vielen anderen Völkern besonders intim mit dem Tode und dem Totenreich sowie mit verschiedenen Todesgottheiten verbunden sind (vgl. Verfassers Rudra, 257 ff.). Sie gehören zu den Greueln, die dem Sünder in der Hölle begegnen, sowohl nach den buddhistischen Texten wie nach den Epen und Purānas (s. Hopkins, *Ep. Myth.*, 110; Scherman a. a. O. 37; Stede, *Peta-vatthu*, 38; *Pretakalpa*, Abegg's. Übers., I 37; III 47). Die untreue Ehefrau im *Petavatthu* II 12, die nach dem Tode eine *Peti* (skt. *preti*: weibliches Gespenst) wurde, schwört sich mit den Worten: „Mich soll der Hund ohne Ohren Glied für Glied fressen“ (= hol mich der Teufel) von ihrem Vergehen frei. Dieser Hund wird in der Rahmenerzählung des genannten Werkes als schwarz, so groß wie ein Elefantenkalb, von furchtbarer Gestalt, mit langen, scharfen Zähnen, struppigen Haaren usw. beschrieben (Stede, *ib.*). Das *MBh* (XII 321. 29) kennt Hunde von „schreckenerregender Gestalt“ (*bhīṣanakāyāh*), die nebst Krähen, Geiern und anderen Untieren den Sünder in der Unterwelt angreifen. In v. 43 sind es Wölfe, die dieselbe Rolle spielen. Auch die vedischen Texte, einschließlich des *Rigveda*, kennen Hunde, mit denen der Verstorbene

<sup>1</sup> Oder sollte es sich um Furcht davor handeln, nach dem Tode eine Beute der Wölfe zu werden, d. h. nicht bestattet zu werden? Ich wüßte nicht, daß solche Gedanken an anderen Stellen der vedischen Literatur zum Ausdruck kommen. Zwar wird großes Gewicht darauf gelegt, daß der Verstorbene im Besitz aller seiner Glieder in die jenseitige Welt geht, weshalb der Verlust der Gebeine des Toten für diesen eine schwere Strafe bedeutet (*Sat. Br.* XI 6. 3, 11; *Brh. Up.* III 9. 26). Andererseits weiß man aber sehr wohl dafür zu sorgen, daß auch der in der Ferne unter unbekanntem Umständen Gestorbene eine rituelle Bestattung erhält (Caland *Altind. Toten- und Best.-Gebrauche*, 88). Auch von einer Furcht vor den Wölfen als menschengefährlichen Tieren scheint der *RV* nicht viel zu wissen, vgl. die bei Zimmer a. a. O. 81 angeführten Beispiele, und sie würde jedenfalls keine befriedigende Erklärung der angeführten Bitte geben, die in ihrer Art alleinstehend ist.

auf seiner Fahrt ins Jenseits zusammentrifft. Sie sind zwei an Zahl und scheinen als Yamas Hofhunde und Boten gedacht gewesen zu sein — so hat man sie jedenfalls aufgefaßt (s. gleich unten). Haben diese Hunde etwas mit den oben genannten Höllenuntieren zu tun? Ich glaube nicht zu irren, wenn ich vermute, daß eine solche Annahme von den allermeisten Indologen ohne weiteres als ungereimt zurückgewiesen werden würde. Nichtsdestoweniger hoffe ich zeigen zu können, daß sie eigentlich von ganz derselben Herkunft wie jene letzteren sind. Denn auch die Yamahunde sind im Grunde nichts anderes als gefährliche und gefürchtete Bestien, die den Verstorbenen in der unteren Welt auflauern und sie angreifen, ja, es gibt Umstände, die dahin deuten, daß sie einst in der Auffassung weiter Kreise leichenfressende Ungeheuer gewesen sind.

In *RV* X 14. 11 (Totenritual) scheinen sie freilich als Wächter des himmlischen Paradieses gedacht zu sein und werden auch allgemein so aufgefaßt: „Deinen beiden Hunden, Yama, den Wächtern, den vieräugigen, die den Weg behüten und nach den Menschen spähen, diesen beiden übergib ihn (den Toten), König, schenke ihm Heil und Wohlsein“ (Hillebrandts Übersetzung). Außerdem werden sie als Yamas Boten gedacht, die die Menschen, wenn ihre Stunde da ist, nach seinem Reiche abholen (vgl. Bd. 25, 380 f.), v. 12: „Diese beiden, mit breiter Nase, die das Leben rauben (*asutr̥pau*<sup>1</sup>) . . . gehen als Yamas Boten unter den Menschen umher (oder „den Menschen nach“: *janāñ anu*); diese sollen uns heute glückliches Leben wiedergeben, damit wir die Sonne schauen.“<sup>2</sup> Zeigt schon dies eine Verbindung mit dem Tode,

<sup>1</sup> Zu *asutr̥p* vgl. Verfassers *Altind. Seelenglaube*, 57 ff.

<sup>2</sup> Scherman glaubte (a. a. O. 127 ff.), daß die zwei Yamaboten in v. 12 von den zwei Hunden Yamas in vv. 10—11 zu trennen und nicht als Hunde, sondern als (die zwei menschlich gestalteten) Diener des Gottes aufzufassen seien. Er begründet diese Auffassung teils mit der tatsächlich vorhandenen Diskrepanz zwischen den vv. 11 und 12, teils auch damit, „daß von Todesboten, die als Hunde unter den Menschen umherlaufen, unsere Quellen sonst nichts vermelden.“ Auch Dines Andersen schloß sich in seiner (Bd. 25, 343) angeführten Untersuchung, 11 ff., dieser Ansicht an. Nun steht es aber fest, daß schon im ältesten indischen Volksglauben verschiedene Tiere, darunter auch Hunde, als „Boten“ (*dūtāh*, wie hier) der Todesgottheiten (Yamas, Rudras) unter den Menschen auftreten und durch ihre Besuche Tod und Unglück bringen, s. Bd. 25, 380 ff. und Verfassers *Rudra*, 254 ff., 258. Da zudem der Zusammenhang selbst es nahe zu legen scheint, die Duale in *RV* X 14. 12 auf die beiden Hunde Yamas in vv. 10—11 zu beziehen (auch der Komm. *Sāyana* faßt die Stelle so auf), so fand ich es (*Rudra*, 259 f., *Altind. Seelenglaube*, 58) trotz allem richtiger, bei dem Alten zu bleiben. Dies geschah nicht ohne ein gewisses Bedenken. Jetzt, seitdem ich gefunden habe, daß nach einem heute noch (sogar unter den Brahmanen) lebendigen Glauben, die beiden Hunde Yamas die Seele auf ihrer fürchterlichen Reise nach seinem im Süden gelegenen Wohnsitz begleiten, kann ich es nicht mehr bezweifeln, daß *RV* X 14. 12 ähnliche Anschauungen zum Ausdruck bringt. Mrs. Stevenson sagt nämlich in ihrer Arbeit *The Rites of the Twice-Born* (1920), deren Wert für unsere Kenntnis der religiösen Seite des Alltagslebens der modernen Hindus kaum zu überschätzen ist,

die vielleicht etwas zu eng ist, um ganz gut zu ihrer Rolle als Wächter der Wohnstätten der Seligen im Himmel zu passen, so verrät sich ihre Doppelnatur noch mehr in v. 10: „Eile auf gutem Wege an den Söhnen der Saramā, den beiden vieräugigen, scheckigen Hunden vorbei (*atidrava*) und gehe ein zu den Manen, die, reich an trefflichem Besitz, mit Yama gemeinsam sich erfreuen.“ Es herrscht ein fühlbarer Widerspruch zwischen den vv. 10 und 11, der sich nicht beseitigen läßt. Man soll nicht die in v. 10 zum Ausdruck kommende Furcht vor den Yamahunden unterschätzen. Die Aufforderung an den Toten, an ihnen vorbeizulaufen (scil.: um ihnen zu entrinnen), kann nur bedeuten, daß sie als unzuverlässige und wilde Bestien gedacht wurden, eine Annahme, die durch das Ritual und durch mehrere Aussagen der späteren vedischen Texte völlig bestätigt wird. Mit dem eben zitierten Verse oder mit den Worten: „Dem Schwarzen und dem Scheckigen (so heißen Yamas Hunde) dich“ legt man nämlich im Bestattungszeremoniell die beiden Nieren des bei dieser Gelegenheit geschlachteten Tieres (der Anustaraṇī, s. Bd. 25, 364) in die Hände des Toten<sup>1</sup>, offenbar in der Absicht, daß er sie den beiden Hunden Yamas zuwerfen und sie in dieser Weise vom Leibe halten soll. Heutzutage sucht man, wie wir sahen, denselben Zweck auf anderem Wege zu erreichen: man füttert lebendige Hunde oder sucht sie durch regelrechten Kult zu beschwichtigen: so wird in der Nähe des hochheiligen Wallfahrtsortes Gayā in Bihār von den besuchenden Pilgern, in einem dem Yama und den bösen Geistern geweihten Tempel, den „Höllenhunden“ Yamas geopfert, „that they may not bark and bay at the unhappy spirits“<sup>2</sup> (Grierson, nach Gayā Gazetteer, in seinem Artikel Gaya in *ERE*). Ähnliche Anschauungen über diese Hunde finden wir auch in den Brāhmaṇas. So wird in *JBr.* I 6 (Caland a. a. O. 5 f.) die rechtzeitige Darbringung des Agnihotra als ein Mittel, den als Tag und Nacht gedeuteten Hunden Yamas zu entgehen, empfohlen, und an einer parallelen Stelle des *Kaus. Br.* (II 9) wird gesagt, daß Yamas Hunde, wenn man nicht die Zeit für das Agnihotra einhält, dieses zerreißen (*vikhidataḥ*).

auf S. 193 folgendes über diese Hunde: „On this terrible journey (scil. der Reise ins Jenseits) the spirit is accompanied by the two awful dogs of Yama: Śyāma (Dark) and Śabala (Grey), which, though they protect him from the attacks of other dogs, are themselves so fierce, that the friends of the dead man do wisely in trying to keep these two ghostly dogs in a good temper by feeding other living dogs in this world.“ Als die Seelen abholende Gesandten Yamas werden sie wohl übrigens auch *AV* VIII 1. 9 (Bd. 25, 351, s. weiter im Texte) aufgefaßt.

<sup>1</sup> Caland hat (*Altind. Toten- und Bestattungsgebräuche*, 54) diese Sitte für nicht weniger als sieben Schulen belegt.

<sup>2</sup> Die Opfer der Pilger sind zum großen Teil den Geistern der Verstorbenen geweiht.

Diese Vorstellungen und Gebräuche liefern die vollständigste Parallele zu *RV* X 14. 10. Wie später, so hat man auch zu rigvedischer Zeit in Yamas Hunden wilde und gefährliche Tiere gesehen. Jedenfalls kannte man auch eine finstere und unheimliche Seite ihres Wesens. Dies paßt aber sehr schlecht zu ihrer Eigenschaft als Wächter des himmlischen Lichtparadieses, noch schlechter als die Rolle als Todbringer, die ihnen in v. 12 zuerteilt wird. Die Diskrepanz läßt sich nicht beseitigen. Hillebrandt hat sie so stark empfunden, daß er (Lieder des Rigveda, zum betreffenden Hymnus) geneigt ist, für v. 10 und 11 verschiedene Herkunft anzunehmen. Das ist aber nur ein Notbehelf, der offenbar jeder Berechtigung entbehrt. Vielmehr erklärt sich die Doppelnatur der rigvedischen Yamahunde — denn nur im Rigveda kommt sie überhaupt zum Vorschein — aus ihrer Herkunft, die nicht in den Vorstellungen eines himmlischen Paradieses, sondern in denen eines finsternen, grauenvollen Hades zu suchen ist, und sie ist einer der sichersten Beweise für diese Herkunft. Zum Unterschied vom Rigveda präsentiert sie der *AV* in ihrem rechten Milieu. In dem oft zitierten Hymnus *AV* VIII 1, der den in Ohnmacht Liegenden — d. h. sein schattenhaftes zweites Selbst — zum Hades herabsteigen läßt, bangt man davor, daß Yamas Hunde ihn angreifen (und wegführen<sup>1</sup>) werden (v. 9). An allen bisher angeführten Stellen, außer *RV* X 14. 10 = *AV* XVIII 2. 11, sowie heute noch kennt man diese beiden Hunde unter dem Namen „der Schwarze“ (*śyāma*) und „der Scheckige“ (*śabala*). In *RV* X 14. 10 und *AV* XVIII 2. 11 dagegen heißen sie die „Scheckigen“. Nun kann man die sehr interessante Beobachtung machen, daß die Höllenuntiere im späteren Glauben, und zwar schon im Buddhismus, eben als „scheckig“ (*śabala*, *sabala*) und schwarz (*śyāma*, *sāma*) gedacht werden. So heißen nach Märkaṇḍeya-Purāna die in einer der Höllen, dem sogenannten Schwertblätterwald, den Verdammten zerreißen den Hunde „scheckig“ (Scherman a. a. O. 37). „Schwarz und scheckig“ sind die Scharen von Raben, Hunden, Schakalen usw., die nach Suttanipāta v. 675 und Jātaka VI 106 die Unglücklichen in der Hölle zerfleischen. Aber die Berührungen sind weit enger. „Die beiden Hunde Sabala und Sāma, mit gewaltigen Gliedern, groß und stark, fressen mit eisernen Zähnen jeden, der von dieser Welt ins Jenseits kommt“, heißt es Jāt. VI 247.<sup>2</sup> Hier stehen wir ja offenbar vor den beiden Hunden Yamas, aber die Rolle, die sie in dem angeführten Jātaka spielen, ist eine ganz andere als in *RV* X 14. 10—12. Sind nun jene

<sup>1</sup> So ist wohl die betreffende Stelle zu verstehen: wird die Seele des Ohnmächtigen von Yamas Hunden ergriffen und zu Yama geführt, dann kann man ihn nicht ins Leben zurückrufen.

<sup>2</sup> Diese Beispiele sind von Andersen a. a. O. 10 f. angeführt.

Ungeheuer nur als verwilderte Abkömmlinge der Yamahunde des Rigveda anzusehen? So mag der schließen, für den das höhere Alter des Rigveda im Verhältnis zu der späteren vedischen und der nachvedischen Literatur ohne weiteres soviel als eine größere Ursprünglichkeit seiner Anschauungswelt bedeutet. Bedenkt man aber, daß der Rigveda eine hochliterarische Quelle ist, deren Anschauungen im Verhältnis zu denen der breiteren Volksschichten in vielen Fällen eine weiter vorgeschrittene und oft auch stark sondergeprägte Entwicklung darstellt, dann wird man vielmehr entschieden dazu neigen, in den Yamahunden des Atharvaveda und der buddhistischen Literatur den ursprünglicheren — weil primitiveren — Typus zu sehen, aus dem die rigvedischen Yamahunde erst später entstanden sind. Dazu kommen aber noch zwei weitere Umstände, die für die Beurteilung dieser Frage von ganz entscheidender Bedeutung sind: das Doppelgesicht der rigvedischen Yamahunde und die Tatsache, daß der Rigveda ebensogut wie die späteren vedischen und die nachvedischen Texte nicht nur ein himmlisches Paradies, sondern auch eine unter der Erde gelegene finstere Welt der Toten kannte. Aus diesen Prämissen lassen sich m. E. nur folgende Schlüsse ziehen. Die Yamahunde des *AV* und der buddhistischen Literatur vertreten die zur rigvedischen Zeit wie später in den breiten Schichten des Volkes vorherrschenden und sicher auch unter den Hymnendichtern lebendigen Vorstellungen über die Welt der Toten. Als man aber in den Kreisen der Gebildeten auf ein besseres Los für die „Väter“ zu hoffen anfang und ihren Wohnsitz nicht mehr in der unteren Welt, sondern in einem himmlischen Elysium suchte, da änderte sich auch das Wesen jener Hunde, die jetzt wie Yama selbst ihre Wohnung in dem Paradiese erhielten, dessen Hofhunde sie wurden. Dabei haben sie aber nie ihre ursprüngliche Natur vollständig zu überwinden vermocht. Daher jener Zug von Tücke und Unzuverlässigkeit, der sie auch im Rigveda kennzeichnet und der sich so schlecht mit ihrer neuen Rolle als Himmelswächter verträgt. Sofern nun diese Rolle zu guter Letzt nicht eine reine Fiktion ist, einem Mißverständnis seitens der abendländischen Ausleger entsprungen, was die größte Wahrscheinlichkeit für sich haben dürfte. Wir haben uns doch daran zu erinnern, daß Yamas Hunde in *RV* X 14. 11 nur „Wächter, Hüter“ bzw. „Wegbehüter“ genannt werden. Wahrscheinlich beschränkte sich ihre Funktion zur rigvedischen Zeit wie heute noch darauf, den Weg zu schützen, auf dem sie die Toten zu ihrem Herrscher Yama führten. Dies würde vortrefflich mit ihrer Rolle als Todesboten (v. 12, vgl. v. 11) übereinstimmen sowie auch mit der in v. 11 ausgesprochenen Bitte, Yama möge den eben Verstorbenen, der im Begriff steht, die Reise ins Jenseits anzutreten, unter ihre Obhut stellen. Dann haben wir hier ganz dieselbe Vor-

stellung, die Mrs. Stevenson im heutigen Glauben nachgewiesen hat. Wie dem nun auch sei, so sind sie jedenfalls auch in den rigvedischen Kreisen so gefürchtet gewesen, daß man seine Zuflucht zu besonderen Maßregeln hat nehmen müssen, um den Verstorbenen vor ihren Angriffen zu schützen.

Es ist klar, daß die beiden Hunde Yamas eigentlich in einen ganz anderen Vorstellungskreis hineingehören, als die knappen Notizen des Rigveda vielleicht an die Hand zu geben scheinen, einen Vorstellungskreis, der, um Oldenbergs Worte anzuwenden, „die Toten ohne Unterschied von gut und böse in einem allgemeinen Hades sich sammeln ließ, wo sie dann eben nur zu dem ganzen Apparate gespenstiger Schrecknisse gehörten, die den Übergang vom Erdenleben in die Welt des Dunkels umgaben“.<sup>1</sup> So müssen sie in den breiten Schichten des Volkes gedacht gewesen sein.<sup>2</sup> Ob man sie sich dabei auch, wie im buddhistischen Glauben, als Leichenfresser vorgestellt hat, ist wohl kaum zu entscheiden. Das Wesen der in *RV* II 29. 6 und X 95. 14f. erwähnten Wölfe läßt eine solche Vermutung keineswegs als zu kühn erscheinen, und was wir von dem Totenreichglauben anderer indoeuropäischer Völker wissen, spricht eher für eine solche Annahme als dagegen.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Oldenberg sieht darin nur die eine von zwei denkbaren Alternativen. Laut der anderen wären sie als Wächter des Eingangs in das Reich der Seligen gedacht, die die Bösen vom Paradiese fernzuhalten hatten.

<sup>2</sup> Ist es nicht zulässig, aus der Gleichheit der Farbe zwischen diesen Hunden und den späteren Höllenuntieren auf ihre gemeinsame Herkunft zu schließen? Es läßt sich nämlich nicht bezweifeln, daß die indische Hölle aus dem altvedischen Totenreich entstanden ist. Wir werden auf diese Frage zurückkommen.

<sup>3</sup> So scheint der griechische Kerberos von Anfang an nichts anderes als ein leichenfressendes Ungeheuer der Erdtiefe gewesen zu sein. Bei der Milderung der älteren, barbarischen Hadesanschauung wurde er zum Türwächter der Unterwelt, der sogar die Ohren vor dem Ankömmling freundlich senkt, s. Dieterich *Nekyia*, 49 ff. Rohde weist zwar (*Psyche*, Fußnote I 304 ff.) Dieterichs Auffassung zurück, ohne aber einen triftigen Grund für seinen Standpunkt angeben zu können. Wenn nach Hesiodos Kerberos diejenigen auffrißt, die aus dem Hades zu entschlüpfen suchen, wenn Abergläubische sich nach Angaben Plutarchs und anderer sich davor fürchten, von ihm verschlungen zu werden, so sei dies nicht alte Vorstellung. Warum? Sollte nicht der griechische Hadesglaube primitiv genug gewesen sein, um solche Ungeheuer zu kennen? Man wußte ja doch auch von allerlei anderen Schrecknissen auf dem Wege zum Hades, von *ὄφεις καὶ θηρία* (ib.), und nach dem Gemälde Polygnots in der Lesche der Knidier zu Delphi muß man auch leichenfressende Dämonen im Hades gekannt haben (Dieterich a. a. O. 47; Rohde a. a. O. I 318<sup>2</sup>; Rohde gibt auch andere Beispiele). Als Leichenfresserin wurde ja sogar Hekate gedacht (Rohde ib. II 81<sup>2</sup>). Auch die Nordgermanen kannten Ungeheuer, die im Reiche der Hel die Körper der Toten fraßen, darunter auch Hunde. Der Drache Nidhoggr saugt dort an den Körpern der Toten und zerreißt sie (*Voluspá* 39), und in einer in den isländischen Sagas oft vorkommenden Fluchformel heißt es: „Hunde sollen ihn bei Hel nagen“ (Paul Herrmann *Nord. Myth.* 490). Ein ähnliches Untier ist wohl auch der Hund, der nach *Baldrs draumar*, v. 2f.,

**Yama als Todesgott und Herrscher der Unterwelt in der rigvedischen Zeit.**

Was oben von der Doppelnatur der beiden Hunde Yamas gesagt worden ist, gilt natürlich unbedingt auch von Yama selbst. Ja, erst hier kann man mit vollem Recht von einer wirklichen Doppelnatur oder Doppeleristenz sprechen. Denn während es sehr zweifelhaft ist, ob die Yamahunde überhaupt mit der Welt des Himmels in irgendwelcher Verbindung gestanden haben, so ist eine solche Verbindung hinsichtlich Yamas eigener Person über jeden Zweifel erhaben: er ist im Rigveda vor allem der König des Paradieses (vgl. dazu oben Bd. 25, 339f.).<sup>1</sup> Ebenso unmöglich ist es aber auch, ihn aus dem Ideenzusammenhang loszureißen, der uns im vorstehenden besonders beschäftigt hat: hat die rigvedische Zeit sich den Tod als ein Dasein in einem unterirdischen Hades vorgestellt, dann muß sie auch den Yama als Herrscher dieses Hades gekannt haben, und dieser Yama kann nicht viel mehr mit der idealen Yamagestalt der Hymnendichter zu tun gehabt haben als das finstere, unterirdische Reich des Todes mit der lichten, erhabenen Welt des Lebens. Ich bin mir dessen wohl bewußt, daß ich hiermit eine Meinung ausspreche, der die allermeisten Indologen ganz fern stehen dürften. Denn freilich ist mitunter auch die Ansicht vertreten worden, daß Yama im Rigveda nicht nur als der harmlose König des Paradieses gedacht wurde, sondern auch als derjenige, der durch sein Machtgebot dem Leben der Menschen eine Grenze setzt, und daß er in dieser Eigenschaft auch ein Gegenstand der Furcht gewesen ist.<sup>2</sup> Aber auch in diesem Yama, dem Todesgott, sieht man doch keinen anderen als den gleichnamigen König des Paradieses, dessen Wohnsitz der Himmel ist. Daß er dagegen schon zu dieser Zeit, wenn nicht von den Hymnendichtern selbst, so doch von der überwiegenden Menge ihrer Stammverwandten, auch als ein Herrscher der Unterwelt aufgefaßt worden sei, ist wohl ein Gedanke, der der Forschung bisher ebenso fern gelegen hat wie die Annahme, daß die rigvedische Zeit überhaupt ein unterirdisches Reich der Toten gekannt habe.<sup>3</sup>

Odinn entgegenläuft, „blutig vorn an der Brust“, als dieser dem Reich der Hel naht (er ist wohl als mit dem Helhund Garmr identisch aufzufassen; Garmr, hier Eigenname, bedeutet einfach Hund).

<sup>1</sup> „Yama im Himmel“ heißt es *RV* X 64. 3 in einer Aufzählung von Göttern, die besungen werden.

<sup>2</sup> Besonders stark von Scherman a. a. O. 151ff. betont. Scherman scheint sogar schon in dem rigvedischen Yama den strengen Totenrichter sehen zu wollen, der über die Hingeschiedenen sowohl Strafe (Hölle) wie Belohnung (Paradies) verhängt (ib. 152f., vgl. 156ff.).

<sup>3</sup> Befremdend ist es, daß Oldenberg, der doch in der 2. Aufl. seiner *Rel. des Veda* für die Auffassung eintrat, daß der Jenseitsglaube der rigvedischen Zeit zum mindesten ebensowohl von der Vorstellung eines schattenhaften Hades wie von der des Himmels und der Hölle beherrscht gewesen sei, es vollständig

Hoffentlich hat die vorliegende Untersuchung die Richtigkeit der letzten Annahme außer Zweifel gestellt. Verhält es sich aber so, dann folgt daraus unabweisbar, daß man auch einen anderen Yama gekannt haben muß als den milden Herrscher der Seligen. Denn Yama läßt sich nicht von den Toten und ihrem Wohnsitz trennen. So fehlt es auch im Rigveda selbst nicht an Andeutungen darauf, daß seine Residenz nicht in den Himmel, sondern vielmehr in das Totenreich verlegt wurde. Was könnte wohl sonst hinter der Vorstellung stecken, daß der Weg Yamas der Weg des Todes ist, ein anderer als der Götterweg? Man muß bedenken, daß es sich hier um einen wirklichen Weg handelt, nicht um eine bildliche Redeweise. Zum Himmel kann ja dieser Weg nicht geführt haben. Dorthin kam man vielmehr auf dem „Weg der Götter“, der ja im Gegensatz zum Yamaweg mit Vorstellungen von Leben, Unsterblichkeit und Seligkeit verbunden war. Dies deutet offenbar darauf hin, daß wir schon hier vor der später lebendigen Vorstellung von den „zwei Wegen“: dem der Götter und dem der Väter stehen, von denen der eine zum Himmel, der andere zum Totenreich führt. Auch im Rigveda sind ja diese beiden Wege wohlbekannt. Also — so müssen wir schließen — war Yamas Reich für die Auffassung der rigvedischen Zeit nicht mit dem Himmel, sondern vielmehr mit dem Totenreich identisch.<sup>1</sup> Und diese Vermutung wird durchaus bestätigt durch die oben besprochene Stelle *RV* X 16. 9: nur wenn die Welt Yamas und der Väter als eine Welt des Todes gedacht worden ist, läßt es sich verstehen, daß man das unreine, gefährliche Leichenfeuer und alle Befleckung, von der man sich zu befreien wünscht, dorthin sendet. Darauf deutete ja auch, wie wir sahen, der Charakter der beiden Yamahunde hin.<sup>2</sup>

Sollte man trotz allem über die Echtheit des hier gegebenen Bildes von der Yamagestalt der rigvedischen Zeit Zweifel hegen, so weise ich auf die, wie ich hoffe, durch meine früheren Untersuchungen klargelegte Tatsache hin, daß Yama schon in der ältesten nachrigvedischen Literatur, und nicht erst in den Epen, vor allem, ja, wie es scheint, fast ausschließlich der finstere, schreckenerregende Todesgott und

---

unterlassen hat, die Konsequenzen aus diesem Standpunkt in bezug auf Yamas Person zu ziehen.

<sup>1</sup> Ich verweise auf die Darstellungen Bd. 25, 359 ff. und oben S. 187 ff.

<sup>2</sup> Man wird eingestehen müssen, daß Yama hier wenigstens ein sozusagen natürlicheres Milieu als im Himmel hat. Andere Stellen als die oben angeführte, die Yama als Todesgott erscheinen lassen, sind *RV* X 97. 16, wo man sich von der Schlinge Yamas zu befreien sucht (vgl. Bd. 25, 382<sup>3</sup>, oben S. 196f. und 201), und *RV* X 165. 4, wo man ihn schlechterdings „den Tod“ nennt („Verehrung Yama, dem Tode“, vgl. Bd. 25, 381). Obleich hier zunächst nur an den körperlichen Tod gedacht ist, so reimen doch solche Aussprüche nicht ganz gut mit einer Stelle wie *RV* IX 83. 5 zusammen, wo von „der von Yama entsprungene Unsterblichkeit“ die Rede ist.

Herrscher der Unterwelt ist. Wie wäre es überhaupt möglich, daß der lichte, himmlische Yama der Hymnendichter in dem nicht allzu weiten Zeitraum zwischen der Entstehung des Rigveda und der späteren Samhitās eine so vollständige Metamorphose durchgemacht hätte, die uns kaum mehr die Züge seines alten Selbst erkennen läßt? Wir brauchen uns nicht den Kopf über die Lösung dieses Problems zu zerbrechen. Denn es besteht zwischen der Yamagestalt der rigvedischen Dichter und der der nachrigvedischen Überlieferung überhaupt keine direkte Kontinuität in dem Sinne, daß die letztere auf dem Wege der Entwicklung aus der ersteren hervorgegangen und also auf diese zurückzuführen wäre, wie man bisher fast durchgehends, obgleich sehr voreilig und nur auf Grund des hohen Alters des Rigveda angenommen hat. Vielmehr stellen sie zwei selbständige, nach hinten zu konvergierende Entwicklungslinien dar. Wo diese Linien sich begegnen, können wir allerdings nicht aus den Quellen herauslesen, und wir wollen uns hier nicht auf unsichere Mutmaßungen einlassen. Dagegen läßt es sich mit Bestimmtheit behaupten, daß die nachrigvedische Yamagestalt — die, wie wir sahen, auch der rigvedischen Zeit wohlbekannt war — auf Grund ihres weit primitiveren, volkstümlicheren Charakters den ursprünglicheren Typus darstellt, aus dem der Yama der rigvedischen Dichter sich erst später entwickelt hat. Daß es sich so verhält, ergibt sich auch daraus, daß der letztere sich sehr wohl als eine Entwicklung aus der ersteren verstehen läßt, während es unmöglich erscheint, den volkstümlichen Yama aus dem der Dichter genetisch zu erklären. Es ist nicht schwer zu sehen, wie diese Entwicklung zustande gekommen ist: sie ist ein treues Spiegelbild der Entwicklung der Jenseitsvorstellungen überhaupt. Als man in den höheren Kreisen der alten arischen Gesellschaft auf ein glücklicheres Los nach dem Tode für sich und die Seinigen hoffen lernte und auf dem alten schattenhaften unterirdischen Seelenreich ein Dasein himmlischer Seligkeit aufbaute, da änderte sich auch das Bild des Gottes Yama. Allzu eng mit den „Vätern“ verbunden, um aus ihrer Gemeinschaft ausgeschlossen werden zu können, wurde er zum König des Paradieses erhoben, und so trat an die Stelle des finsternen Unterweltherrschers jener idealisierte, himmlische Yama, den wir so gut aus den rigvedischen Hymnen kennen, ohne daß er jedoch dabei von seiner alten Verbindung mit dem Tode und dem von derselben herührenden finsternen Zug seines Wesens gänzlich loszukommen vermochte. In der jüngeren vedischen Überlieferung ist diese Yamagestalt wieder von dem finsternen, chthonischen Yama des Volksglaubens verdrängt worden.<sup>1</sup> Die Ursache dazu sehe ich in der fast vollständigen religiösen

<sup>1</sup> Nicht am wenigsten in dieser außerordentlichen Lebenskraft der volkstümlichen Yamagestalt, die sie ihre Macht über die Gemüter bis auf den

Sterilität, welche die leitenden brahmanischen Kreise in der Zeit zwischen dem Rigveda und den Upaniṣaden kennzeichnet und die tatsächlich fast zu einer vollständigen Destruktion ihres Gottesglaubens führte (vgl. das Bd. 25, 362 f. über das Opfer Gesagte und die ebendort S. 363 ff. angeführten Beispiele).

Auf den Yama des nachvedischen und heutigen Glaubens haben wir hier nicht einzugehen. Nur so viel soll hervorgehoben werden, daß er eine direkte Fortsetzung des volkstümlichen Yamatypus ist, dessen Züge wir aus den späteren Saṃhitās, den Brāhmaṇas und den Upaniṣaden kennen. Er ist jetzt aber auch der Gebieter der Hölle und der strenge Richter der Toten, Eigenschaften, die ihm wenigstens in der rigvedischen Zeit abgehen dürften. Zu beachten ist jedoch — wie Scherman a. a. O. 155 ff. zu erweisen gesucht hat — daß auch dieser nachvedische Yama nicht nur als der finsternste, von Entsetzen und Furcht umgebene Totenrichter aufgefaßt werden darf. Er hat auch lichtere, freundlichere Seiten, und sein Wohnen und Walten beschränkt sich keineswegs auf die Höllenregion allein. In seinen Palast oder seine Domäne werden nicht nur die Straforte der Verdammten verlegt, sondern auch das Paradies der Seligen, in dem es weder Kälte noch Hunger, nicht Schmerz noch Alter gibt und wo gute Menschen sich zusammen mit den Helden und Heiligen der Vorzeit freuen. Nichtsdestoweniger überwiegen in seinem Wesen wie in seiner äußeren Person ganz unverkennbar jene finsternen, unheimlichen, grauen- und grauserregenden Züge, die sich von einem Todestgott und Herrscher über die Welt des Todes nicht leicht trennen lassen wollen. Denn dies vor allem ist Yama auch im nachvedischen Glauben: der verkörperte Tod, nicht ein König des Paradieses, ein deutliches Zeugnis davon, was eigentlich als der Kern seines Wesens aufzufassen ist.<sup>1</sup>

heutigen Tag hat behalten lassen — während das übrige vedische Pantheon fast ohne Ausnahme schon sehr früh aufhörte, eine Rolle in der lebendigen Religion zu spielen —, liegt ein Beweis für ihre Ursprünglichkeit. In dieser Hinsicht ist Yama einem anderen mächtigen Volksgott gleichzustellen, der im heutigen Glauben eine weit hervorragendere Stellung als er einnimmt, nämlich Rudra-Śiva (s. Verfassers *Rudra*).

<sup>1</sup> Ich verweise außer auf Schermans angeführte Arbeit vor allem auf die reiche Belegsammlung bei Hopkins *Ep. Mythology* 107 ff. Er ist der Tod, der alle, Menschen und Tiere, wenn ihre Stunde gekommen ist, übermannt (vgl. Bd. 25, 383<sup>1</sup>) und sie bei sich in seiner Domäne versammelt. Jemanden dem Yama überantworten, zu Yama gehen lassen, heißt ihn dem Tode weihen. Seine Residenz ist nicht im Himmel, sie liegt im Süden, dem Lande des Todes, jenseits der äußersten Grenze der Erde. Sie ist in Dunkel gehüllt, sie gleicht einer dichten Dschungel, einem Schlachtfelde, das mit Haufen von getöteten Männern, Pferden und Elefanten übersät ist. Yama und sein Sekretär Citragupta sind dort von furchtbaren Krankheiten zu Hunderten umgeben, die als männliche und weibliche Dämonen gedacht werden (vgl. Pretakalpa XIV 12 ff. und Abeggs Hinweise in der Übersetzung, 189<sup>o</sup>). In seiner Nähe sieht man die

### Zur Frage nach dem ursprünglichen Wesen Yamas. Verhältnis des vedischen Yama zum avestischen Yima.

Es lassen uns also die Aussagen einer mehrtausendjährigen volkstümlichen Überlieferung Yama als einen Todesgott und Beherrscher des Totenreiches erscheinen, während dagegen die himmlische Yamagestalt der Rigvedahymnen offenbar als das Ergebnis einer in der religiösen Eigenart der rigvedischen Dichterkreise wurzelnden und früh abgebrochenen Sonderentwicklung zu betrachten ist. Wer von diesen beiden Typen der ältere ist, kann ja nicht zweifelhaft sein. Ja, es spricht nichts dagegen, daß dieser Yama des Volksglaubens wirklich im wesentlichen die ursprüngliche Vorstellung des Gottes zum Ausdruck bringt. Damit haben wir aber eine Frage gestreift, die eigentlich außerhalb des Rahmens dieser Untersuchung fällt. Ich will nur hier ganz kurz andeuten, wie m. E. das oben gegebene und wie ich hoffe richtige Bild des volkstümlichen Yama der rigvedischen Zeit mit dem in Einklang zu bringen ist, was vielleicht — betreffs seines Ursprungs — als schon früher festgestellt gelten kann. Ich denke dabei, unter Ausschluß von verschiedenen naturmythologischen Deutungen, an die von mehreren Forschern ver-

fürchterlichen Todesgottheiten *Mṛtyu*, *Kāla* und *Antaka* (*Mārkaṇḍeya-Purāṇa* bei Kirfel a. a. O. 167). Oft fällt sie ihrem Begriff nach sogar vollständig mit der tief unter der Erde gelegenen Hölle oder Höllenregion — denn es gibt mehrere Höllen — zusammen. Obgleich ein Wohnsitz auch der Seligen, die dort die Früchte ihrer guten Taten ernten (vgl. Scherman a. a. O. 155 ff.; 11<sup>1</sup>; 91 f.) — sie kommen laut *Pretakalpa* XIV 17 ff. in den mitten in der Yamastadt gelegenen herrlichen Palast des Gottes, in dem man auch seine wunderbare Halle, *sabhā*, findet; hier werden nur gute Menschen eingelassen, aber nicht alle bleiben dort, sondern begeben sich, nachdem sie eine Zeit lang bei Yama verweilt haben, in die obere Welt: dies offenbar ein Ausgleich von Himmels- und altem Totenreichglauben; nach einer verbreiteten Vorstellungsweise betreten die Verdammten und die guten Menschen bzw. verschiedene göttliche Wesen die Yamastadt durch verschiedene Tore, deren es vier gibt, vgl. den *Pretakalpa* XIV 5; 49 ff., Kirfel a. a. O. 163 f. und Mrs. Stevenson a. a. O. 194 —, scheint sie für die geläufige Auffassung weit mehr ein Inbegriff des Todes bzw. der Hölle und ihrer Schrecknisse zu sein. Nicht in Yamas Reich, sondern im Himmel oder einem der Himmel erwartet man die Erfüllung seiner Hoffnungen auf Seligkeit in einem künftigen Dasein, und dorthin zu kommen heißt so viel wie aus der Gewalt Yamas gerettet zu werden. Denselben Eindruck bekommt man auch bei einer Durchlesung des von Kirfel a. a. O. 147 ff. unter der Rubrik die „Höllens“ (scil. der jüngeren Periode der brahmanischen Kosmographie) aus den verschiedensten Texten zusammengebrachten Materials: Yamas Reich besteht vor allem aus den zahlreichen Höllen, und in Manus Gesetzbuch und dem *Agnipurāṇa* (s. ib. 164 und 162) heißt es ausdrücklich, daß, während der Bösewicht in die Hölle gehe, der Gute dagegen Seligkeit im Himmel erlange. Überhaupt scheint die streng systematische, bis in Einzelheiten ausgeführte Kosmographie der Brahmanen keine Wohnorte der Seligen in der Unterwelt zu kennen, sondern nur die von sieben Klassen dämonischer Wesen bewohnten *Pātālas* (d. h. ebensoviele als Stockwerke gedachte, gewaltige Unterwelträume) und die fast durchgängig in den untersten Teil der Erde verlegte Höllenregion, wie man aus Kirfels Darstellung a. a. O. 143—173 (Unterwelt) sehen kann.

tretenen Auffassung, die in Yama einen „ersten Menschen und Begründer menschlicher Daseinsordnungen“ (Oldenberg, a. a. O. 280f., vgl. ib. 532f.) sehen will, der später zum Beherrscher der Toten geworden wäre, weil er „als der Erste der Sterblichen gestorben, als erster in jene Welt hingegangen ist“ (*AV XVIII* 3. 13 und *VI* 28. 3; ebenso *RV X* 14. 1f.), eine Auffassung, für die man sich auch auf andere Umstände berufen kann. Dahin gehört vor allem, daß Yama sowohl im Veda wie im Avesta der Sohn des Vivasvant (Avesta: Vivahvant) ist, der in beiden Urkunden als ein Repräsentant dieses Typus mythischer Bildungen dasteht<sup>1</sup> — ein Typus, der übrigens auch in dem als Vater des Menschengeschlechtes gedachten Manu der vedischen und späteren indischen Überlieferung noch einen Ableger gefunden hat<sup>2</sup> —, und daß er in der vedischen wie der iranischen Überlieferung mit einem, im Veda als (Zwillings-)Schwester, im Bundahišn als Schwester und Gattin zugleich aufgefaßten weiblichen Gegenbild vereinigt ist, das offenbar laut dem ursprünglichen Mythos durch ihn die Mutter des Menschengeschlechtes wird.<sup>3</sup>

Wir stehen also hier vor einem schon der indoiranischen Zeit bekannten Mythos von Yama und Yamī als den beiden Stammeltern der Menschheit. Was liegt dann näher anzunehmen, als daß dieser Mythos wirklich das ursprüngliche Wesen Yamas zum Ausdruck bringt, nach dem er somit als Erstgeborener der Menschen und ihr Stammvater aufzufassen ist, der später auch als erster Hingegangener die Würde als Beherrscher der Toten erhalten hat?<sup>4</sup> Man mag zugeben, daß diese Schlußfolgerung an sich und vielleicht auf Grund der Aussagen der Quellen als sehr naheliegend erscheinen kann<sup>5</sup>, aber man muß dabei beachten, daß die Entwick-

<sup>1</sup> Vgl. Hillebrandt *Ved. Myth.* I 474 ff.; III 342 f.

<sup>2</sup> Manu bedeutet Mann, Mensch. Er ist also eine Art Heros eponymos der Menschheit. Auch Manu wird als der Sohn Vivasvants gedacht.

<sup>3</sup> So muß, wie man längst erkannt hat, *RV X* 10 verstanden werden, wo Yamī ihren Bruder Yama, „den einzigen Sterblichen“, vergeblich zur Liebe zu verlocken sucht. Yama lehnt ihre Annäherungsversuche als eine Aufforderung zum Inzest ab. Ganz gewiß hat der Mythos ursprünglich von einer ehelichen Verbindung zwischen Yama und Yamī erzählt, während eine spätere Zeit, der dieser Gedanke schon fremd geworden war, ihn in oben angeführter Weise umänderte. Die iranische Überlieferung macht Yima und Yimak zu den beiden Ureltern der Menschheit sowie auch eines Teiles des Tierreiches (*Bund.* 31. 4; 23. 1).

<sup>4</sup> So urteilte über Yamas ursprüngliches Wesen zuerst Roth *Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellsch.* IV 425 ff.; *Ind. Studien* XIV 392f., und ihm sind eine Menge Forscher gefolgt, unter den neueren Oldenberg, Hopkins, Macdonell, Scherman, Bloomfield, Söderblom, Konow und andere. Ebensoviele sind aber die, welche Yama zu einer Gestalt der Naturmythologie gemacht haben, vgl. Scherman a. a. O. 132<sup>2</sup>. Zu den dort aufgezählten Namen kann man auch La Terza (a. a. O. 120, 124 ff.) hinzufügen.

<sup>5</sup> Die Schuld daran trägt wohl nicht am wenigsten die Angabe der vedischen Überlieferung, die eine ebenso naheliegende wie plausible Erklärung von Yamas Entwicklung zum Todesgott zu bieten schien. Aber eine mythische

lung sich sehr wohl auch als eine direkt entgegengesetzte denken läßt. Heroisierung von ursprünglichen Göttergestalten ist ja in der Geschichte der Religion eine ebenso natürliche und gewöhnliche Erscheinung wie die Vergöttlichung von Heroen<sup>1</sup>, und zwar fließen jene beiden Vorgänge in einem Fall wie dem vorliegenden, wo Gott und Heros in einer und derselben Person vereint sind, so vollständig ineinander, daß sie kaum auseinanderzuhalten sind. Wir sind aber m. E. unzweifelhaft dazu berechtigt, Yamas Würde als Beherrscher der Toten wirklich für die ursprünglichere zu halten, die sich erst sekundär zu der des ersten Sterblichen und Stammvaters der Menschheit entwickelt hat. Wie ungesucht diese letztere Rolle aus der ersteren sich ableiten läßt, liegt auf der Hand: der vornehmste der Toten, ihr Urbild und Oberhaupt zugleich, wurde als der Vater des Menschengeschlechts gedacht, der erste Sterbliche, der ins Jenseits gegangen ist, um dort seine Nachkommen — nachdem er diesen den Weg gezeigt hat — um sich in seinem Reiche zu sammeln.<sup>2</sup> Was war natürlicher, als daß der Herrscher des Totenreiches auch als sein Begründer gedacht wurde?<sup>3</sup>

Ich stütze die hier vorgelegte Hypothese auf den Umstand, daß der Todesgott Yama — den wir nur aus der indischen Religionsgeschichte kennen — seinen menschlichen oder halbgöttlichen Namensbruder an Bedeutung weit überragt, und vor allem darauf, daß er der lebendigen Religion angehört, während der letztere nur eine mythische Figur ist.

Erklärung ist etwas ganz anderes als eine religionsgeschichtliche. Wenn sie sich im vorliegenden Falle decken würden, so wäre das nur auf das Konto des Zufalls zu stellen.

<sup>1</sup> Treffliche Beispiele für solche Heroisierung alter Götter, vor allem chthonischer Götter, deren Kultus man sich in dieser Weise verständlich machte, bietet bekanntlich die griechische Religionsgeschichte, s. Rohde a. a. O. I 123 ff.; 126 ff.; 128 ff.; 134 ff.; 140 ff.; 183 f.; 192 f., vgl. I 74<sup>1</sup>.

<sup>2</sup> RV X 14. 1 f.; AV XVIII 3. 13.

<sup>3</sup> Ich kann nicht umhin, in diesem Zusammenhang auf eine andere Göttergestalt hinzuweisen, die, wie sie auch aufzufassen ist und wie wenig sie auch sonst ihrem Wesen nach mit Yama gemeinsam haben dürfte, dennoch dasselbe Doppelgesicht wie der vedische Yama zeigt: den ägyptischen Osiris. Osiris ist Herrscher im Reich der Toten, aber er war nach dem von Plutarch mitgeteilten Mythos von Anfang an ein König über Ägypten und gründete erst nach dem Tode, als „Erster der Bewohner des Westens“, sein neues Reich, in dem er, wie Yama, die Verstorbenen um sich als seine Untertanen sammelt. Er wird als Mensch (Mumie) dargestellt, er hat sein Grab in Abydos, mehrere Städte rühmten sich, Reliquien von ihm zu besitzen, usw. Er ist der erste Mensch und der erste Tote. Dennoch kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, daß er wie so viele griechischen Heroen seiner ursprünglichen Wesenheit nach ein Gott war. Auch mehrere der griechischen Heroen sind ja ihrem eigentlichen Ursprung nach nichts anderes als alte chthonische Lokalgottheiten, deren Kultplätze zu Gräbern einst gestorbener Helden umgedeutet worden sind. Oder man erzählt, wie in dem Falle Amphiaros oder dem des Trophonios, daß der Held, von Feinden verfolgt, durch das Eingreifen der Unsterblichen, von der Erde verschlungen und unsterblich geworden sei.

Für eine so mächtige Gestalt wie den Todesgott Yama läßt sich ein rein mythischer Ursprung nicht annehmen. Dagegen liegt nichts Befremdendes darin, daß dieser von der dichtenden Phantasie zu einem Stammvater der Menschheit gemacht wurde und als solcher auch dazu kam, eine Rolle in dem Mythos zu spielen. Es ist diese mythische Figur, der wir in der iranischen Überlieferung — unter dem Namen Yima — begegnen. Er erscheint hier als König eines goldenen Zeitalters, in dem es weder Kälte noch Hitze, weder Alter noch Tod gab, ein guter, weiser und herrlich begabter Beschützer und Förderer der Menschheit und der Schöpfung (die Legende am ausführlichsten in Vendidad, Kap. 2 bewahrt; kürzere Erwähnungen an mehreren Stellen des Avesta: Yasna IX 4f.; Yašt XIII 130; XV 15 ff.; XVII 29 ff.; XIX 30 ff.). Nach Vend., Kap. 2, baut er auf Befehl des Ahura Mazda, vor dem herannahenden, fürchterlichen Fimbulwinter, eine gewaltige Burg oder Umhegung (*vara*) mit Häusern und Viehställen, Wiesen und Gewässern versehen, in der er die besten Pflanzen und Nahrungsmittel, die vorzüglichsten Menschen und Tiere unterbringt, um sie dort ihr früheres glückliches Dasein, unbekümmert und unberührt von dem Leiden und der Verwüstung, welche die Erde verheert, fortsetzen zu lassen.<sup>1</sup> Daß eine lange Entwicklung zwischen diesem stark idealisierten Heros Yima und dem ursprünglichen Todesgott mit diesem Namen liegen muß, leuchtet ohne weiteres ein. Er läßt sich überhaupt nicht direkt auf diesen letzteren zurückführen. Daraus ergibt sich auch, wie bedenklich es ist, wenn man das goldene Zeitalter Yimas oder sein im *vara* gelegenes Paradies mit Yamas Totenreich oder mit seinem himmlischen Paradies zu verbinden sucht.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Über den Yima-Mythos im Avesta und der späteren iranischen Überlieferung s. z. B. Windischmann *Zoroastrische Studien* 19 ff.; Spiegel *Die Arische Periode* 243 ff.; Geldner *Kuhns Zeitschr.* XXV 179 ff.; Darmesteter *SBE*. IV (2. Aufl.), 10 ff.; Lehmann *Zarathustra* I 93 ff.; Söderblom *La vie future d'après le mazdéisme* 169 ff.

<sup>2</sup> So Hopkins (*Journ. of the Am. Or. Soc.*, Bd. 15, *Proceedings* XCIVf., vgl. oben); Oldenberg in der ersten Auflage seiner oben (Bd. 25, 347) angeführten Arbeit; Macdonell (*Ved. Myth.* 173); Konow (a. a. O. 54); La Terza (a. a. O. 124 ff.) und andere. Man vergißt dabei auch, daß das himmlische Paradies des Rigveda im schärfsten Gegensatz zum Totenreich gedacht wurde und sicher auch im Gegensatz zu diesem entstanden ist, das, nach den Aussagen der vedischen Texte zu urteilen, überhaupt nie als ein Paradies gedacht worden ist. Auch Söderblom lehnt a. a. O. 177<sup>1</sup> die Meinung bestimmt ab, die im *vara* des Yima „les restes d'un séjour des morts“ sieht (Lehmann a. a. O. I 99). „Ce Vara souterrain me semble avoir une origine tout autre que le royaume du Yama védique, malgré l'analogie. C'est un séjour de vivants, il n'y a jamais eu de morts.“ Diese Bemerkung Söderbloms ist durchaus befragt. Wie Yima im Avesta kein Herrscher des Totenreiches ist, sondern ein König der Vorzeit, so sind auch seine Untertanen keine Toten, sondern die Menschen eines vergangenen Zeitalters. Die Pehlevitradition sieht allerdings in Yimas *vara* eine unterirdische Anlage. Aber diese Auffassung scheint kaum in der Vendidad-erzählung eine Stütze zu finden. Jedenfalls dürfte es sich hier um keine Unterwelt im eigent-

Gegen die hier vorgelegte Auffassung von Yama-Yimas ursprünglichem Wesen läßt sich nicht das Etymon des Namens ins Feld führen. Auch wenn Yamá = *yamá*: Zwilling sein sollte, eine von mehreren Forschern befürwortete Deutung, mit der man wahrscheinlich schon zur ältesten vedischen Zeit vertraut gewesen ist — so sind wohl Yama und Yamī im *RV* X 10 (vgl. oben) als der Zwillingbruder und seine Zwillingsschwester aufgefaßt, und das laut *RV* X 17. 2 von Saranyū, „der Mutter Yamas“, mit Vivasvant, seinem Vater, geborene Paar (*dvā mithunā*), oder das eine der von ihr geborenen Paare, wenn von zwei die Rede ist, müssen Yama und Yamī sein; Yāska spricht (*Nirukta* XII 10 f.) von zwei Zwillingen, wobei er, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, gleich der Brhaddevatā zur Stelle, an Yama und Yamī gedacht haben muß —, so folgt daraus noch keineswegs, daß Yama ursprünglich der mit seiner Zwillingsschwester ehelich verbundene Stammvater der Menschheit gewesen ist, nur daß er in einem frühen Stadium seiner Entwicklung als solcher aufgefaßt und daher „der Zwilling“ genannt worden ist, was meiner Theorie in keiner Weise widerspricht. Daß *yima* als Name des iranischen Mythenheros vom Avesta als „Zwilling“ aufgefaßt worden wäre, läßt sich nicht aus den Texten herauslesen. Das Avesta kennt indessen auch ein, trotz der etwas abweichenden Schreibung unseres Textes (*yēmā*, Nom.Mask.Dual.), mit dem eben genannten sicher gleichlautendes Wort, das den Begriff „Zwilling“ ausdrückt (der einzige Beleg *Yasna* XXX 3). Daß der betreffende Wortstamm in dieser Bedeutung (etwa „doppelt, gepaart“) schon präarisch ist, kann man aus dem irischen *emuin*, „Zwillinge“, und dem lettischen *jumis*, „Doppelfrucht“, ersehen. Gehört Yamas Name dagegen mit dem Stamm *yam*: „halten, festhalten, zügeln, bändigen“ zusammen — so, wohl zuletzt, Johansson, Über die altindische Göttin Dhiṣāṇā und Verwandtes, S. 134, trotzdem das tatsächlich vorhandene Nom. agentis dieses Stammes im Veda *yama* akzentuiert —, dann ist Yama der „Bändiger, Bezwinger“, was zu seiner Eigenschaft als Todesgott außerordentlich gut passen dürfte. So wird sein Name tatsächlich in der späteren Literatur und zwar schon *Sat. Br.* VII 2. 1, 10 gedeutet.<sup>1</sup>

lichen Sinne handeln. Scheint ja die Burg Yimas sogar in unmittelbarer Verbindung mit der Außenwelt zu stehen und von Sonne, Mond und Sternen erleuchtet zu sein (ib. vv. 30; 38 ff.).

<sup>1</sup> Auch nach Lehmann (a. a. O.) hat Yama-Yima „seinen eigentlichen Platz im Totenreich“. Er ist ein chthonischer Gott und als solcher eine Doppelgestalt: Fruchtbarkeitsbringer und Beherrscher der Seelen zugleich. Sein auf Erden gelegenes Paradies (*vara*) ist ein Totenreich, aber ein Totenreich von einem anderen und wahrscheinlich älteren Typus als der indische Hades (so auch Roth). Spuren chthonischer Vorstellungen fehlen auch in der iranischen Überlieferung nicht ganz, sind aber im Avesta sehr schwach und verwischt. Die Theologie richtete ihre Blicke so stark gen Himmel, daß sie die Wohnsitze der Seelen unbedingt

**Zusammenfassung und Schluß. Entstehung und Entwicklung des vedischen Jenseitsbildes. Totenreich und Hölle. Einheitlicher Ursprung des vedischen und iranischen Jenseitsglaubens.**

Für die Inder der vedischen Zeit wie für so viele andere Völker auf naiveren Kulturstufen war das Fortleben des Menschen nach dem Tode nach uraltem, in eine primitive Vergangenheit zurückreichendem Glauben etwas Selbstverständliches, das nie zum Gegenstand des Zweifels werden konnte. Aber diese Fortexistenz — nur so läßt sich überhaupt die Entstehung der Unsterblichkeitsidee in ihrer vedischen Ausgestaltung verstehen — war eine derartige, daß sie nicht mehr den Ansprüchen genügen konnte, die die herrschenden Klassen der Arier mit einer vorgeschritteneren Kultur und mit erhöhtem Selbstbewußtsein an das künftige Leben stellten. Zahlreiche Aussagen in älteren und jüngeren Texten lassen uns nämlich deutlich verstehen, daß jene einem jeden beschiedene Fortdauer von den Indern der vedischen Zeit, wie von vielen anderen Kulturvölkern — Babyloniern und Assyriern, Juden, Griechen, Römern, Germanen — in einem gewissen Stadium ihrer Entwicklung, als ein freudloses, hoffnungsloses, nachtgehültes Dasein in einer unterirdischen Welt gedacht wurde, in die nie ein Sonnenstrahl drang und aus der es keine Rückkehr mehr zur Welt des Lebens gab — ein Dasein, so düster und abschreckend, daß es dem Tode selbst glich und auch mit seinem Namen bezeichnet wurde. Es geschah aus Furcht vor diesem Los, nicht nur vor dem Verlöschen des Lebens, nicht nur vor dem Aufhören jenes herrlichen Daseins in der Welt der Sonne und des Lichtes, an das man sich so begehrlieh klammerte, wenn man die Götter um Errettung vom Tode anrief, um Aufnahme in ihre Gemeinschaft, oder wenn man den gewaltigen Opferapparat in Betrieb setzte und seinen ganzen priesterlichen Scharfsinn zum selben Zwecke aufbot. Errettung vom Tode, das war Errettung vom Totenreich jenem Totenreich, das sich wie ein tiefer, finsterner Schacht auf dem Weg zum Himmel auftrat und seinen düsteren Schatten über die lichten Jenseitshoffnungen warf.

Wie alt dieses vedische Jenseitsbild ist, darüber lassen uns die Texte nichts wissen. Nehmen wir aber darauf Rücksicht, wie klar fixiert und wie festgewurzelt es schon in dem Bewußtsein der rigvedischen Zeit ist, so dürften wir wohl nicht die Grenzen berechtigter Vermutungen überschreiten, wenn wir es als ein Erbgut aus der indoiranischen Gemeinsamkeitsperiode betrachten. Ich werde sogleich noch andere Gründe angeben, die für diese Annahme zu sprechen scheinen. Noch weniger läßt es sich entscheiden, ob das Dasein der Hingeschiedenen im Totenreich

dorthin verlegte und aus der Unterwelt eine Hölle machte (hier komme ich Lehmann sehr nahe, s. Weiteres im folgenden).

auch für die breite Masse des Volkes ebenso finster, ebenso trostlos und nichtig wie für die Auffassung der höher gestellten Gesellschaftskreise erschien. Es wäre ja denkbar, daß das Bild jenes Totenreichs im Schatten der lichten, erhabenen Himmelswelt besonders finstere Farben annahm und daß es ohne diesen Kontrast vielleicht weniger abschreckend wirkte, denkbar sogar, daß sich auch dem Glauben, der keine himmlische Unsterblichkeit kannte, lichtere Jenseitsperspektiven als jenes düstere Unterweltdasein eröffneten. Vielleicht wurde jenes in einer weiten Ferne, am Ende der Erde gelegene Land der Toten, von dem wir an mehreren Stellen der vedischen Texte und zwar schon im Rigveda hören<sup>1</sup>, als ein anderes, glücklicheres und besseres Land als das unterirdische Totenreich gedacht. Aber dies alles sind nur lose Mutmaßungen, die keinerlei Stütze in den Texten erhalten. Wir haben uns dabei auch daran zu erinnern, daß das Totenreich, auch das jenseits der äußersten Grenze der Erde gelegene, von den Kreisen, in denen die vedische Literatur entstanden ist, in allem als der düstere Gegensatz derjenigen Welt gedacht wurde, in der man nach dem Tode selig zu werden hoffte. Dies ist wohl dahin zu deuten, daß dieser Gegensatz zwischen einer jenseitigen Welt des Lebens und einer Welt des Todes älter ist als der Unsterblichkeitsglaube und nicht am wenigsten zur Entstehung der letzteren beigetragen hat. Den leitenden Kreisen der Arier, die überhaupt über solche Dinge nachdachten, kann dieses fortgesetzte Dasein im Totenreich, wie immer man es auffaßte, nicht viel anders und viel besser erschienen sein als dem nachexilischen Judentum oder den homerischen Griechen, d. h. als eine Art lebendigen Todes, der am wenigsten von allem ihren Drang nach Unsterblichkeit befriedigen konnte, und so nahm diese Sehnsucht die Richtung an, die für die ganze folgende Religionsentwicklung von entscheidender Bedeutung werden sollte: die Unsterblichkeit und Seligkeit der Götter hatte gezeigt, wo die Erfüllung der Hoffnung auf ein besseres Los im Jenseits zu suchen war. Denn für die indische wie für die homerische Auffassung inhärierten in dem Begriff der Göttlichkeit auch der der Unsterblichkeit und Seligkeit. Daß die Götter seit alters her im unveräußerlichen Besitz der Unsterblichkeit und Seligkeit — Begriffe, die nicht getrennt werden — waren und daß die Erdbewohner ebenso eifrig danach strebten, des gleichen Vorzuges teilhaftig zu werden — entweder durch die Gnade und Güte der Götter, wobei man sich auf das gute Verhältnis, das zwischen ihnen und den Sterblichen bestand, auf die Opfer und Spenden, die sie empfangen hatten usw. berief, oder

<sup>1</sup> Man könnte versucht sein, dieses Land mit der im Süden gelegenen Gegend zusammenzustellen, die im späteren vedischen und dem nachvedischen Glauben als das Land Yamas und der Toten gilt (vgl. S. 224<sup>1</sup>), um so mehr, als auch diese Vorstellung sich vielleicht schon im Rigveda belegen läßt (Oldenberg a. a. O. 342<sup>3</sup>. 544<sup>4</sup>).

aber durch Opfertechnik und Opferkunst, wobei die Götter als die eifersüchtigen Wahrer ihrer Vorrechte und die Menschen als ihre Nebenbuhler erscheinen —, das ist eine Anschauung, die in den vedischen Texten immer wieder zum Ausdruck kommt. So entstand jene Form der Jenseitsvorstellung und der Einstellung auf das künftige Dasein, die im Glauben der gebildeten Kreise der vedischen Zeit die herrschende wurde: oben die Welt des Lichts, des Lebens und der Unsterblichkeit, wohin man nach dem Tode zu kommen hoffte; unten die der Finsternis und des Todes, von der man bei den Göttern, in dem Opfer oder in allerlei Beschwörungen und magischen Manipulationen Erlösung suchte. Das Jenseitsbild bringt mit anderen Worten dieselbe Antithese zum Ausdruck, aus der der Unsterblichkeitsgedanke geboren wurde.

Mit den hier gegebenen Umrissen habe ich natürlich nicht geltend machen wollen, daß die vedischen Inder für die Hingeschiedenen keine andere Daseinsform als ein Leben im Himmel oder dem Totenreich gekannt haben sollten. Vielmehr dürfte — auf einem Gebiet wie diesem, wo die Phantasie so freien Spielraum hatte — das Entgegengesetzte der Fall gewesen sein.<sup>1</sup> Dagegen scheint es keinem Zweifel zu unterliegen, daß Himmel und Totenreich sozusagen die beiden Pole bildeten, um die herum der ganze vedische Jenseitsglaube sich drehte. Und damit haben wir auch einen Schlüssel zur Entstehung der indischen Höllenvorstellung gefunden. Eine Hölle als etwas für sich im Verhältnis zum Totenreich, wie auch Oldenberg die Sache auffassen wollte (vgl. Bd. 25, 348 f., oben S. 204<sup>2</sup>), hat die älteste vedische Zeit nicht gekannt. Vielmehr ist die Hölle durch eine sehr natürliche Entwicklung aus dem Totenreich entstanden. Hier wie sonst in der Geschichte der Ideen ist man nicht vollständig neuschöpfend gewesen, sondern baut auf dem Alten weiter. Die Hölle ist nämlich im Grunde nichts anderes als das im Gegensatz zum Himmel als dem Paradies der Guten gefaßte Totenreich. Es läßt sich hier

<sup>1</sup> So wird z. B. in einem Hymnus aus dem Totenritual (*RV* X 16. 1 f.) von den Manen, die „unten (in der Untererde), die in der Mitte (im Luftraum oder auf der Erde?) und die in der Höhe sind“, gesprochen; von denen, die sich im irdischen Bereich niederließen und die jetzt in glücklichen Gauen (?), so Hillebrandt: *svrjanāsu vikṣu* sind. Nach einer nicht ungewöhnlichen Vorstellungsweise kommen besonders Bevorzugte zur Sonne (*RV* X 107. 2; 154. 5), was freilich dem gewöhnlichen Himmelsglauben sehr nahe kommt („Dies ist das dritte, leuchtende Firmament — der Wohnsitz der Väter, s. oben im Texte — wo die Sonne brennt“, sagt *Śat. Br.* VIII 6. 3, 19). Daher erscheint die Sonne oft als Ziel der frommen Sehnsucht (Beispiele *RV* I 109. 7; *Śat. Br.* I 9. 3, 10, und diese Untersuchung Bd. 25, 363 und oben S. 195). In *TS* V 4. 1, 3 und *Śat. Br.* VI 5. 4, 8 sind die Sterne das Licht der Gerechten, die in den Himmel gegangen sind, und ähnliche Vorstellungen begegnen im *Āpastamba-Dharmasūtra* II 9. 24, 14. Nach einem alten, in Indien wie bei anderen Völkern verbreiteten Glauben ist der Mond ein Wohnsitz der Toten (vgl. Bd. 25, 369<sup>1</sup>). Daneben haben wir für die vedische Zeit auch mit einem üppigen Gespensterglauben zu rechnen, vgl. Oldenberg a. a. O. 555 ff.

die von Zimmer und anderen eingeführte Betrachtungsweise in Anwendung bringen, nach welcher der Höllenglaube sich als eine logische Konsequenz aus der Vorstellung entwickelt hat, daß die Tugend im Jenseits belohnt werde. Nur ist er, wie wir sehen, keineswegs durch eine reine Deduktion entstanden, sondern vielmehr auf organischem Wege, durch Entwicklung aus einem älteren Glauben, ganz so wie die Vorstellung des himmlischen Paradieses. Je mehr man sich daran gewöhnte, den Zutritt in den Himmel von gewissen ethischen Bedingungen abhängig zu machen und ihn als eine Belohnung für das Wohlverhalten des Menschen auf Erden anzusehen, desto mehr neigte man auch dazu, in dem Hinabstürzen ins Totenreich eine Folge begangener Sünden zu sehen. Dies bedeutete indessen keineswegs, daß die Vorstellung des Totenreichs einfach durch die der Hölle ersetzt wurde. Vielmehr lebten beide Ideen neben- und unabhängig voneinander fort. So kennt die spätere vedische Literatur, wie wir früher gesehen, ganz gut ein allgemeines Reich der Toten, aber auch eine Hölle.<sup>1</sup> Ob sie hier irgendwie miteinander verbunden gedacht werden, läßt sich nicht an der Hand der Texte entscheiden, ist indessen jedenfalls sehr wahrscheinlich. Denn in dem nachvedischen Glauben wird die Hölle — oder werden die Höllen — oft als eine besondere Abteilung von Yamas Residenz oder als eine besondere Region seines Reiches aufgefaßt (vgl. Scherman, Hopkins und den Pretakalpa an den oben S. 224<sup>1</sup> angeführten Orten). Darin und in dem Umstande, daß der alte Unterweltsherrscher und Todesgott Yama jetzt auch und vor allem als der Gebieter der Hölle erscheint, sowie auch darin, daß seine Hunde und andere gefürchtete Ungeheuer des Totenreichs ebenfalls später in der Hölle wiedergefunden werden,<sup>2</sup> sehe ich den besten Beweis dafür, daß die letztere wirklich aus dem vedischen Hades hervorgegangen ist.<sup>3</sup> Die Identität tut sich übrigens

<sup>1</sup> Sicher bezeugt ist der Glaube an eine Hölle bzw. an eine jenseitige Vergeltung an den folgenden Stellen: *AV* V 19. 3 (auch vv. 12—14?); *XII* 4. 36; *VS* XXX 5; *Sat. Br.* XI 6. 1, 1 ff. und *JBr.* I 42 ff.; *Taitt. Ār.* I 19. Von einem Gericht in der jenseitigen Welt muß *Sat. Br.* XI 2. 7, 33 die Rede sein, vgl. ib. I 9. 3, 2.

<sup>2</sup> Zu den früher angeführten Stellen füge ich hier noch das *Varāhapurāna* und das jainistische *Uttarādhyayana* hinzu, nach welchen Texten ebenfalls „schwarze und gefleckte“ Hunde die Verdammten in der Hölle zerfleischen (Kirkel a. a. O. 172; 326), und weiter das *Bhāgavata-* und *Devibhāgavatapurāna*, die gewisse Bösewichte in der *Sārameyādāna* genannten Hölle (= der Hölle, „wo man von Hunden gefressen wird“) „von den Boten Yamas, 720 Hunden mit Zähnen aus Diamant“ zerfleischen lassen (Kirkel ib. 159), noch ein Beweis dafür, daß Yamas zwei Boten in *RV* X 14. 12, wie ich oben S. 216<sup>2</sup> zu zeigen suchte, wirklich mit seinen zwei Hunden in vv. 10—11 desselben Hymnus identisch sind. Diese Eigenschaft als „Boten“ Yamas war offenbar für die Vorstellung so fest mit seinen Hunden verbunden, daß sie auch, wenigstens als ein Epitheton, auf jene Höllenuntiere überging.

<sup>3</sup> An das Nebeneinander von Hölle und Paradies im unterirdischen Terri-

in mehreren Beziehungen kund. So ist Yama, wie wir S. 224f. Anm. sahen, auch als Gebieter der Hölle von Todesgottheiten umgeben

torium Yamas erinnert ungesucht das Jenseitsbild, das in gewissen griechischen und durch griechische Anschauungen beeinflussten Kreisen der Antike das herrschende wurde (zu dieser Darstellung vgl. die Anm. oben S. 189 ff.). Trotz dem zentralen Platze, den die Hoffnung auf Seligkeit in einem künftigen Dasein in den eleusinischen Mysterien und in den Kreisen der Orphiker einnahm, vermochte man sich hier noch weniger als in Indien von dem alten Glauben an das Fortleben der Verstorbenen in einem allen gemeinsamen Hades loszumachen. Vielmehr wurden auch die Wohnsitze der Seligen in jene unterirdischen Regionen verlegt. Es handelte sich eben um ein besseres Los, ein lichtereres, freudreichereres Dasein der Eingeweihten im Hades. Der homerische Demeterhymnus preist diejenigen glücklich, welche die Mysterien geschaut haben, während denen, die der Weihe nicht teilhaftig geworden sind, ein unseliges Los im finsternen Dunkel des Hades vorhergesagt wird. Plutarch läßt die an den Mysterien Teilnehmenden in die finsternen Regionen der Unterwelt hinabsteigen. Dort begegnen sie monströsen Gestalten, die sie mit Schrecken schlagen. Dann kommen sie nach dem Wohnort der Unsterblichen, wo lächelnde Auen und ein helles Licht dem Auge begegnen, während der Schmutz der Unterwelt das Los der Uneingeweihten ist. Nur für die, welche nach der Teilnahme an den heiligen Zeremonien in den Hades gehen, ist das Leben in der Unterwelt möglich, sagt Sophokles, für die andern kann es dort bloß Leiden geben. Ähnliche Vorstellungen bringt Aristophanes in den Fröschchen zum Ausdruck: nur für diejenigen, die eingeweiht worden sind und ein frommes Leben geführt haben (hier tut sich orphischer Einfluß kund), scheint die Sonne in der Unterwelt; auf der Wiese der Persephone führen sie den heiligen Chorreigen der Mysterien auf. Ähnliche Anschauungen über die jenseitigen Zustände kehren auch im Orphismus wieder, nur ist der Unterschied zwischen dem Los der Eingeweihten und dem der Uneingeweihten hier verschärft worden. Die ethisch-moralisierende Neigung und sektenartige Intoleranz der Orphiker ließ sie in dem düsteren Los der Uneingeweihten im Hades eine Strafe ihres Verhaltens während des Lebens sehen, ein Gedanke, der durch den Hohn und die Feindschaft, die ihnen seitens der Ungläubigen zuteil wurden, nur gestärkt wurde. So reservierte man den Uneingeweihten, Unreinen und moralisch Schuldbeladenen einen besonderen Strafort im Hades (schon bei Pindaros und zumal seit Platon wird der Tartaros unter orphischem Einfluß so aufgefaßt), zum Unterschied von dem ebenfalls im Hades gelegenen Paradies, das den Eingeweihten, Frommen und Reinen vorbehalten war und wo diese nach dem Tode ein seliges, von keinen Sorgen und keinem Kummer gestörtes Dasein verlebten. Oft wird jedoch das eigentliche Paradies nach dem Elysium, den Inseln der Seligen an den Enden der Erde verlegt, wobei man mitunter auch die Vorstellung von einem unterirdischen Wohnsitz der Seligen beibehält, der jetzt als eine Art Vorparadies aufgefaßt wird (so bei Pindaros), man vergleiche die indische Vorstellung vom Verweilen im Palaste Yamas als einer Vorstufe des Himmels (vgl. oben S. 224<sup>1</sup>). Nach einer auch in späterer Zeit verbreiteten Ansicht bilden indessen auch die elysischen Gefilde einen Teil der Unterwelt, indem sie mit dem unterirdischen Paradies identifiziert werden; so noch bei Vergil, s. oben a. a. O. Dies sind die Grundzüge des Jenseitsbildes, dessen Entstehung in den Mysterien und im Orphismus deutlich erkennbar ist und das sich in große Kreise der antiken Welt einbürgerte (über seine nähere Ausgestaltung, seine Verbreitung und seine spätere Umdeutung vgl. Pauly-Wissowa *Realenc. der klass. Altertumswiss.* s. v. Elysion und Roscher a. a. O. s. v. Tartaros; weiter Cumont *After Life in Roman Paganism*, besonders 34 f.; 73 ff.; 170 ff.; 193 ff.). — Man wird sich die Ähnlichkeit dieses Unterweltbildes mit dem des indischen Mittelalters nicht verhehlen können. Sie erhält offenbar ihre Erklärung daraus, daß die Entwicklung in beiden Fällen die gleiche ist, indem sie auf den gleichen Ursprung zurückgeht

und er ist ja selbst noch immer nicht nur der Höllenfürst, sondern auch Todesgott und Herrscher des Totenreichs. Dasselbe Doppelgesicht zeigen auch seine schon der vedischen Zeit wohlbekannten Diener (vgl. Bd. 25, 380ff. und oben S. 216<sup>2</sup>): nach uralter Vorstellung als Todesboten gedacht, die die Seelen der Verstorbenen abholen, sind sie jetzt daneben auch Vollstrecker der von Yama über die Sünder verhängten Strafen, die ihre armen Opfer mit wahrhaft teuflischer Grausamkeit in den verschiedenen Höllen peinigten. Der alte Unterweltsfluß Vaitaraṇī, der Acheron oder die Styx der Inder, der sicher schon der ältesten vedischen Zeit bekannt war, wird jetzt, sowohl in der brahmanischen wie in der buddhistischen und jainistischen Kosmographie in der Höllenregion wiedergefunden (Kirfel a. a. O. 159; 167; 172; 204; 326). Er dient zur Bestrafung der Sünder und wird in dieser Eigenschaft sogar als eine besondere Hölle aufgefaßt (ib. 148; 151; 156; 157; 169; 204). Man „stürzt“ in die Hölle wie in das Totenreich hinab, wie dieses wird die Hölle als „blinde Finsternis“ gedacht usw. Überhaupt ist die Hölle wie das Totenreich eine in der Erdtiefe gelegene finstere Region, ja, ihre Lage scheint, wie Kirfel a. a. O. 51f. richtig hervorhebt, mit der des alten Totenreichs ganz identisch zu sein. In *RV* VII 104. 11 (= *AV* VIII 4. 11), vgl. oben S. 198, wünscht man nämlich seinen Widersacher an einen Ort hin, der sich unter den drei übereinanderliegenden Erden befindet. Nach den Anschauungen einer jüngeren Zeit ist die Höllenregion unter den sieben übereinanderliegenden Böden oder Stockwerken der Pātāla (der unterirdischen Welträume, s. ib. 143ff.) gelegen. Im Prinzip ist also die Lage dieselbe geblieben, nur hat sich das kosmische Bild unter dem Einfluß der Siebenzahl verändert.<sup>1</sup> Kirfel begeht indessen den Fehler, daß er in diesem

und von wesentlich denselben leitenden Ideen beherrscht wird. Der Ausgangspunkt ist in beiden Fällen der uralte, festgewurzelte Glaube an einen allgemeinen Hades der Toten, der noch zwischen Guten und Bösen keinen Unterschied macht. Und in Indien wie im Abendlande war es vor allem der Vergeltungsgedanke, der eine Teilung der Unterwelt in Paradies und Hölle hervorrief. Diese Analogie gibt eine wertvolle Stütze für unsere oben vorgelegte Auffassung über die ältesten Jenseitsvorstellungen der Inder und die Entwicklung ihres Höllenglaubens. In Indien wie in der antiken Welt neigt indessen die Entwicklung dahin, aus der Unterwelt vor allem oder ausschließlich eine Behausung der Verdammten zu machen. Die Hölle ist im Grunde nichts anderes denn ein als Strafort aufgefaßtes Totenreich, ganz gut erkennbar als solches sowohl in Indien wie im Orphismus. Besonders konsequent ist die Entwicklung in Iran gewesen, wo man kein Totenreich mehr, sondern nur eine Hölle kennt (vgl. oben S. 229<sup>1</sup> und weiteres im Texte). Aber auch auf dem germanischen Gebiet läßt sich dieselbe Entwicklung beobachten. Denn das deutsche *Hölle*, engl. *hell*, nord. *helvete*, *helved(e)* (= altsächs. *helli-witi*, ags. *helle-wite*: *wite* = Strafe) usw. ist ja sprachlich nichts anderes als *Hel* bzw. *Hel-strafe*, und daraus kann man sehen, wie das altgermanische Totenreich unter christlichem Einfluß zu einer Hölle geworden ist.

<sup>1</sup> Die vedische Zeit arbeitet mit der Dreizahl: drei Himmel, drei (als übereinanderliegende Etagen vorzustellende) Erden und oft auch drei Lufträume,

unter den drei Erdschichten gelegenen Ort ohne weiteres eine Hölle sieht. Es ist unmöglich zu entscheiden, ob eine Hölle in dem oben beschriebenen Sinne, also in der Form eines im Totenreich gelegenen, (aber) für Verbrecher und Sünder reservierten Strafraumes, wo sie den Lohn für ihre Taten erhalten, wirklich schon den Verfassern des Rigveda bekannt gewesen ist. Nichts spricht dafür (vgl. oben S. 198 ff.). Auch wo von einem tiefsten, finstersten Teil (der Unterwelt) gesprochen wird, wohin die Frevler und Feinde hinabstürzen sollen (ebenda), wird kaum zu erweisen sein, daß damit etwas anderes als die unterste Region des Totenreichs oder mit anderen Worten die schlimmste Form des Todes gemeint ist — ganz so wie wenn an anderen Stellen von einer „höchsten Unsterblichkeit“, einer Unsterblichkeit „auf dem Rücken des Firmaments“, „auf dem dritten Firmament“, „im dritten Himmel“, „an Viṣṇus höchstem Orte“ usw. gesprochen wird. In *AV VIII 2. 24* (Bd. 25, 352) steht ja sogar die unterste Finsternis für den Tod schlechthin.<sup>1</sup>

Ist der indische Höllenglaube aus der vedischen Vorstellung von einem Totenreich entstanden und ist es aus schon früher angegebenen Gründen wahrscheinlich, daß diese Vorstellung wenigstens in die indo-iranische Zeit, wenn nicht noch weiter zurückreicht, dann darf man auch annehmen, daß die avestische Hölle eigentlich nichts anderes als das alte arische Totenreich ist, das von der zarathustrischen Theologie in das dualistische System eingefügt und zum Aufenthalt der bösen Mächte und ihres Oberhauptes geworden ist.

Wir können die berührte Frage im vorliegenden Zusammenhang nicht eingehender verfolgen. Es sei hier nur an die bekannte Tatsache erinnert, daß Himmel und Hölle der iranischen Überlieferung in wesentlichen Hinsichten ein Gegenstück des vedischen Jenseitsbildes darstellen. Während im Avesta der Himmel, die Welt Ahura Mazdas, der Erzengel, der alten Götter und der Seligen in ganz naturalistischer Weise mit den lichten Höhen identifiziert wird, von denen Sonne, Mond und Sterne auf die Erdbewohner herabschauen (Belege bei Söderblom a. a. O. 97 ff.<sup>2</sup>),

s. ib. 4f. Der dritte Himmel bezeichnet die höchste Form der Unsterblichkeit, oder er wird einfach mit dem Paradiese identifiziert, vgl. Bd. 25, 340; 364f. und oben S. 197<sup>4</sup>; 232<sup>1</sup> und Kirfel a. a. O. 40ff., wo eine Menge Beispiele zusammengebracht sind. *AV XVIII 2. 48* (ib. 42, Oldenberg a. a. O. 533f.) haben die drei Himmel besondere Namen; im höchsten wohnen die Väter.

<sup>1</sup> Unmöglich ist es immerhin nicht, daß die Vorstellung von einem unterirdischen Strafraume sich in erster Reihe an diesen tiefsten, finstersten Teil des Hades knüpfte. Es stellt sich hier der Vergleich mit dem griechischen Tartaros ungesucht ein, der tief unter dem Hades gelegen war — nach Hesiodos' Theogonie ist der Abstand zwischen Oberwelt und Tartaros derselbe wie der zwischen Himmel und Erde — und der schon früh als Strafort für Meineidige und Götterfeinde gedacht wurde (s. Roscher *Lex. d. griech. und röm. Mythologie*, s. v.).

<sup>2</sup> Licht ist eine für den iranischen Himmel ebenso kennzeichnende Eigenschaft wie für den vedischen (Beispiele ib.). Wegen der vedischen Vorstellung

stellt man sich offenbar die Hölle, die Behausung der bösen Geisterwelt, einschließlich der Verdammten, als eine in der Tiefe gelegene, finstere und grauenvolle Welt (Vend. 3. 35; 19. 47; *Hadōxt Nask II 33*, Haugs. Ausg.), eine Höhle oder einen Schacht (*garāda*, Vend. 3. 7, vgl. ib. 10 und 22) vor. Arda Viraf führt uns in seinen visionären Höllenschilderungen nach dem Orte, wo ihre „greedy jaws“ sich öffnen, einem fürchterlichen, von einem unerträglichen Gestank gefüllten, finsternen Schlund, durch den er in die Unterwelt hinabsteigt (Zitat bei Casartelli, *ERE*, Art. State of the Dead, Iranian; vgl. auch Pavry, *The Zoroastrian Doctrine of a future Life*, 76, 79 f.). Sie liegt im Norden, näher bestimmt unter der Činvatbrücke (so jedenfalls nach der späteren Überlieferung; s. Bartholomae, *Altir. Wörterb.* s. v. *činvant*), so daß die Verdammten Hals über Kopf in ihre bodenlose Tiefe hinabstürzen, während die Gerechten wohlbehalten hinüberkommen (vgl. Pavry a. a. O. 55 f.; 58; 59; 65 f.; 79 f.; 85; 91 ff.). Ähnlich, mit anderen Worten als ein tiefer, finsterner Abgrund, in den man bei der Fahrt ins Jenseits zu stürzen fürchtet, ist wohl auch der *karta* des vedischen Glaubens zu denken. Es dürfte auch nicht zu kühn sein, in den zwei Hunden, welche die Činvatbrücke bewachen (Vend. 13. 9; 19. 3) ein Überbleibsel aus altem, gemeinarischem Totenreichglauben zu sehen. Sie lenken ja den Gedanken ganz ungesucht auf die beiden weghütenden Hunde Yamas, und alles spricht tatsächlich dafür, daß sie denselben Ursprung wie diese haben. Man hat dabei auch zu beachten, daß die Činvatbrücke auf dem uralten Weg gelegen ist, der nach iranischer wie nach der Vorstellung so vieler anderer Völker Böse und Gute ohne Unterschied ins Jenseits führt (s. Vend. 19. 39; Söderblom a. a. O. 9 ff.) — demselben Wege, den die Inder den Weg Yamas, der Väter, bzw. der Sterblichen, oder des Todes nannten — und als solche sicher nicht von den Avestatheologen erfunden, sondern, wie mehrere außeriranische Parallelen zeigen, aus dem vorzarathustriischen Glauben entlehnt war<sup>1</sup>: erst durch mazdaistische oder jedenfalls spätere Umdeutung ist sie zu einer die Guten und Bösen trennenden Ordalbrücke geworden (vgl. Bartholomae a. a. O. und Söderblom a. a. O. 89 ff. und 92 ff.). Söderblom vertritt a. a. O. 103 f. die in keiner Weise begründete Ansicht, daß „le mazdéisme n'a pas emprunté son enfer à la vie de la tombe mais a créé une représentation nouvelle en s'inspirant des animaux malfaisants (*χrafstra*), que l'une des lois les plus sacrées du maz-

vom Himmel als einer Lichtwelt vgl. außer den oben S. 193<sup>2</sup>, 195 ff. 203, 232<sup>1</sup> angeführten Stellen noch *RV I 105. 5; II 27. 9; V 29. 1; 81. 4; VIII 69. 3; 82. 4; AV VI 75. 3; IX 5. 8; Sat. Br. VIII 6. 3, 19; IX 2. 3, 26.*

<sup>1</sup> Ich verweise betreffs der bei den verschiedensten Völkern vorkommenden Vorstellungen von einer auf dem Wege ins Jenseits gelegenen, über einen Fluß oder tiefen Abgrund führenden Brücke auf Fr. Knights Art. *Bridge* in *ERE*, Bd. 2, 852 ff., und auf Scheftelowitz' Arbeit *Die altpersische Religion und das Judentum* (1920), 180 ff. Vgl. auch oben S. 191 Anm. und S. 211<sup>4</sup>.

déisme commandait de détruire.“ „Les cavernes de ces animaux“, die auch *gərəda* genannt wurden, sollen das Bild der Behausung „de l'esprit le plus mauvais“ (Yasna 32. 13) oder der Behausung der Druj, des Dämons der Lüge, wie die Verfasser der Gāthās „le plus impur de tout, le plus effrayant enfer“ mit Vorliebe nennen, in der Vorstellung der Avestatheologen hervorgerufen haben.

Während der Mazdaismus bei dem skizzierten Dualismus bleibt, der doch dazu bestimmt ist, am Ende der Zeiten durch den Sieg Mazdas und der guten Geisterwelt über die bösen Mächte aufgehoben zu werden, folgt die indische Entwicklung anderen Bahnen. In den Brāhmaṇas taucht neben dem alten Glauben an ein Unterweltdasein der Toten die düstere und folgenschwere Vorstellung des „Wiedertodes“ auf, der die Menschen in dem dunklen Lande jenseits des Grabes verfolgt, wenn man nicht die Macht des Todes schon zu Lebzeiten zu brechen verstanden hat. Dabei wird aber der alte Gegensatz zwischen einer Welt, in der der Tod herrscht, und einer Welt, in der das Leben herrscht, unverändert beibehalten. Das „Jenseits, jene andere Welt“, wo der Mensch wieder und wieder vom Tode getroffen wird, ist nichts anderes als ein dunkel und unbestimmt gefaßtes Totenreich, das als ein solches zum „Himmel“ (*svargaloka*), der „Welt der Götter“ (*devaloka*) im Gegensatz steht, die der Macht des Todes entrückt ist (vgl. Bd. 25, 383f. mit Anm.). Später weicht diese Vorstellung des Wiedertodes der Seelenwanderungslehre, die bald das fundamentale Dogma wird, dem alles andere sich unterordnen muß. Dies bedeutet aber nicht die Aufhebung des alten Weltbildes, nur werden jetzt auch Totenreiche, Himmel und Höllen in den Samsāra, den großen Kreislauf von Geburt und Tod, mit hineinbezogen und seinen unerschütterlichen Gesetzen unterworfen. Darüber erhebt sich aber noch immer für den im ewigen Wechsel des Zeitlichen keine Ruhe findenden Gedanken eine Welt des Ewigen und Absoluten, in der die Unsterblichkeit wohnt, sei es, daß sie Nirvāna oder die Welt Brahmans heißt oder daß sie mit dem Himmel irgendeines der großen Götter (Viṣṇu, Śiva) identisch ist. Auch hier ist also das Weltbild von der alten Antithese Tod-Unsterblichkeit geprägt — denn das Gesetz des Samsāra, dem alles zur Welt des Absoluten nicht Gehörende unterworfen ist, ist das Gesetz des Wechsels und der Vergänglichkeit und wird vor allem unter diesem Aspekte aufgefaßt —, nur ist die alte Naivität der Auffassungsweise geschwunden und durch eine tief sinnige Spekulation ersetzt worden und die Perspektive sind ins Unendliche erweitert.

## Nachträge.

Zu den in dem Bericht über die von abendländischen Forschern vertretenen Ansichten über den vedischen Jenseitsglauben Bd. 25, 342 ff. erwähnten Verfassern ist noch J. S. Speyer zu nennen, der in seiner Arbeit Die indische Theosophie (1914), 40 ff., dem Standpunkte Oldenbergs ziemlich nahe zu kommen scheint. Er meint jedenfalls, daß die vedische Totenbestattung mit ihrem Ritus<sup>1</sup> sowie die vedische Totenverehrung „auf den Glauben an einen unterirdischen Aufenthalt der Verstorbenen“ hinweise, „an eine Unterwelt, ein Haus des Hades“, während die Leichenverbrennung in einen anderen Vorstellungskreis gehöre. Offenbar nimmt er für die vedische Zeit den Glauben an einen Aufenthalt der Verstorbenen sowohl in der Unterwelt wie im Himmel und auch an anderen Orten z. B. im Luftraum an (ib. 45, vgl. oben 232), ohne aber den Gedanken näher auszuführen oder, was das Totenreich betrifft, zu begründen zu suchen. Überhaupt habe die vedische Zeit keine festen, klaren Vorstellungen vom Jenseits. „Über das Geheimnisvolle, das hinter dem Tode liegt, wird auch gern in geheimnisvoller Sprache geredet. Was gesagt wird, ist mehr die Äußerung einer mit Furcht gemischten Neugierde nach dem großen Unbekannten als der Ausdruck eines festen Glaubens.“ Die obigen Untersuchungen mögen eine Antwort auf die Frage geben, inwieweit diese Auffassung mit der Wirklichkeit übereinstimmt.

In Bd. 25, 350 ff. wurde näher ausgeführt, wie einigen Beschwörungshymnen des Atharvaveda die sehr realistische Vorstellungsweise zugrunde liegt, daß der in Ohnmacht gefallene Kranke, den man ins Leben zurückzurufen sucht, oder mit anderen Worten sein unsichtbares, luftiges alter ego, seine Seele, schon das Irdische verlassen und sich ins düstere Reich des Todes begeben hat. Daß solche Vorstellungen den Indern der vedischen Zeit ebenso geläufig waren wie anderen Kulturvölkern auf früheren Entwicklungsstadien und wie den heutigen Naturvölkern, wird wenigstens der religionsgeschichtlich und ethnographisch orientierte Leser nicht bezweifeln können, um so weniger als die betreffende Vorstellungsweise sich für diese Periode tatsächlich aus anderen Texten nachweisen ließ (ib. 355 f.). Da die Frage indessen für die Feststellung des vedischen Jenseitsglaubens von entscheidender Bedeutung ist (s. ib. 357), muß auf den Umstand aufmerksam gemacht werden, daß auch der heutige Inder sich in ganz ähnlichen Anschauungen bewegt, wobei er natürlich der Erde einer grauen Vorzeit ist. „When a person is unconscious for a long time, but ultimately recovers,“ sagt Mrs. Stevenson a. a. O. 180, „his friends know that he has made the quick journey to Yama, and has been sent back again.“ Von diesem „quick journey to Yama“ sagt die Verfasserin ib. 156: „Immediately after death the soul of a man is not clothed in a physical body (*sthūla-śarīra*), but in the *liṅgaśarīra*, which, though it has in all seventeen senses, can neither eat nor drink, and is only the size of a thumb. The moment the thumb-sized vaporous soul leaves the body, two frightful servants of Yama seize it, carry it along for ninety-nine thousand leagues, and present it to Yama (this is, as it were, a preliminary going to Yama, to prove that the right

<sup>1</sup> Er zitiert folgende Wendungen aus einem vedischen Begräbnislied: „Gehe ein zur Mutter Erde hier, die Raum dir bietet in Überfluß, die breite, die wohlwollende! — Nimm ihn auf, o Erde, schmerze ihn nicht; gib ihm ein weiches Kissen und eine bequeme Ruhestätte; hülle ihn ein, wie eine Mutter ihr Kind zudeckt mit dem Saume ihres Gewandes (*RV X 18. 10 f.*)!“ Diese Worte drücken indessen nicht den Glauben an ein Unterweltdasein, sondern an das Grableben des Toten aus, eine Vorstellungsweise, die wohl überall mit der Sitte, die Verstorbenen zu beerdigen, verbunden gewesen ist, die sich aber leicht zu dem Glauben an ein unterirdisches Reich der Toten entwickelt, vgl. die Bd. 25, 3792 angeführten Beispiele, die wohl als Übergangsstadien gelten können werden.

person has been summoned and no mistake made), after which they bring it straight back again to the gate of its own house," vgl. ib. 180. Bei ihrer letzten Reise schließlich erhält die Seele einen etwas materielleren Körper, das *yatanāsarira*, das eine äußere Hülle des *lingāsarira* bildet und wodurch sie wieder mit den Empfindungen, Fähigkeiten und Funktionen, die sie zu Lebzeiten hatte, begabt wird. Solche Theorien waren natürlich der vedischen Zeit gänzlich fremd — hier handelt es sich nur noch um die als ein körperlich-unkörperliches Wesen von Menschen- oder Daumengröße gedachte Seele schlechthin — sonst kennt man aber die Vorstellungen der Atharvavedapriester ganz gut wieder. Solche Hadesfahrten im Zustand der Ohnmacht oder des Scheintodes machen übrigens auch Naciketās laut *TBr.* III 11. 8 und der *Kāth. Up.* (s. Bd. 25, 376<sup>2</sup> und 383 f.) sowie Varuṇas Sohn Bhrgu laut der im *Sat. Br.* (XI 6. 1) und *JBr.* (I 42—44) erzählten Legende (s. Verfassers *Altind. Seelenglaube*, 84 f.), obschon die Aufmerksamkeit hier nicht auf die Hadesfahrt an sich, sondern vielmehr fast ausschließlich auf die Erlebnisse im Totenreich eingerichtet ist.

Zu den in der Untersuchung passim angeführten Stellen, an denen die Auffassung vom Totenreich als einem tief in der Unterwelt gelegenen Lande zum Ausdruck kommt, und besonders zu den vielen Beschwörungen, in denen allerlei menschliche und dämonische Widersacher in diese Regionen gebannt werden (s. Bd. 25, 371 f.; 374 f. und oben S. 194<sup>1</sup> u. 198 ff.), vergleiche man auch den gegen Fieber gerichteten Beschwörungshymnus *AV V 22*. Hier wechseln Wünsche, daß der Fieber(dämon) von Agni, Soma und Varuṇa vertrieben und zunichte werden soll, daß er sich zu den Mahāvṛṣas, den Mūjavants, den Bahhikas, den Gandhāris oder anderen fremden Völkerschaften begeben, mit Ausdrücken wie den folgenden: . . . geh jetzt weg (*parehi*), abwärts (*nyai*), nach unten (*adharān*) . . . ; scheuche das Fieber weg, nach unten (*adharāncam parā suva*), o du mit vielerlei Kräften begabte (Heilpflanze)! . . . ; ich bringe dem Fieber meine Verehrung und schleudere es abwärts (*adharāncam prahinomi*) vv. 2—4. Im Hinblick auf die vielen früher besprochenen sachlichen Parallelen und auf die ganz ähnlichen Wendungen in *AV XII 2. 1* (Bd. 25, 372), *AV IX 2. 12* (ib. 376) und *Kaus.* S. 49. 6 (oben S. 194<sup>1</sup>) kann ich nicht bezweifeln, daß wir auch hier an die Unterwelt zu denken haben.

Dieser Glaube an die Unterwelt als in erster Linie ein Reich des Todes, nicht eine Hölle, scheint noch die Verfasser der Upaniṣaden in wesentlichem Grade zu beherrschen. So wurde oben Bd. 25, 383 f. gezeigt, wie die *Kāth. Up.* in Yamas Reich einfach einen, wie es scheint Guten und Bösen zugleich gemeinsamen Hades sah, während der Himmel die Welt der Unsterblichkeit war — derselbe Gegensatz also wie in der älteren Literatur. In ähnlicher Weise ist es wohl dann auch zu fassen, wenn z. B. laut *Skā Up.* 9—14 diejenigen, die die Wahrheit gefunden haben, die Unsterblichkeit erreichen, während hingegen die noch im Irrtum Befangenen je nach dem Grade ihres Wahns in „blinde“ bzw. „noch blindere Finsternis“ eingehen. Oder wenn die *Bṛh. Up.* (IV 4. 8—11) die Brahman-Kenner nach dem Tode auf einem nach oben führenden Weg in den Himmel gehen läßt, die „Unwissenden“, die „nicht Erweckten“ dagegen in „blinde Finsternis“, in „unselige, von blinder Finsternis bedeckte Welten“. Ähnlich auch Nṛsimhapūrvatāpanīya-Up. I 3: ein Kenner des zweiunddreißigsilbigen Gesangs geht zur Unsterblichkeit ein; wenn dagegen ein Weib oder ein Sūdra den Sāvitarṣpruch, den Lakṣmīṣpruch oder den heiligen Laut Om kennen gelernt haben, „gehen sie nach dem Tode abwärts“ und desgleichen der Lehrer, der ihnen dieselben mitgeteilt hat.

Erste Abteilung.  
**Archiv für Religionswissenschaft.**

---

**I. Abhandlungen.**

**Die Wahrzeichen des Himmels in der indischen Mantik.**

Von **Julius von Negelein** in Erlangen.

I.

Die geringe Berücksichtigung, welche die indische Astrologie als selbständiges Forschungsgebiet und im weiteren Rahmen der Religionsgeschichte bisher gefunden hat, beruht vorwiegend auf der Fülle, der Zerstreutheit und der mangelhaften Erhaltung ihrer literarischen Quellen. Aufgabe der Philologie wäre ihre Sammlung, Sichtung und kritische Edition. Diesen Weg gehen, hieße angesichts des Umfanges des Arbeitsgebiets und der geringen Zahl der fachmännischen Forscher für sich, seine Zeit und für alle ausdenkbare Zukunft auf jedes sachliche Resultat verzichten. Vielmehr kann es uns gegenwärtig nur darauf ankommen, die ergiebigsten erreichbaren Quellen gewissenhaft auszuschöpfen und aus ihnen auf Grund einer systematischen Darstellung die sachlich berechtigten Folgerungen zu ziehen. Der Gewinn dieser Methode kann ein erheblicher sein, denn die Neigung des indischen Autors zur kompendiösen Darstellung, die ungern verschweigt, was sie sagen könnte, bietet eine Fülle von Material in engem, äußerlich einheitlichem Rahmen und läßt uns leicht verschmerzen, was sie — meist aus Unkenntnis einzelner Daten — zu geben vergißt.

Von solchen Kompendien haben wir vorwiegend drei berücksichtigt: die von G. M. Bolling und mir gemeinschaftlich edierten *Atharvaparīṣiṣṭa* (Leipzig 1909 ff.), die *Brhatsaṃhitā* des Varāhamihira mit dem Kommentar des Utpala (2 Bde., Benares 1895/97, *Vizianagara-Sanskrit-Series* No. 10 = Brh. S.) und den *Adbhutasāgara* des Vallāla Sena Deva (ed. by Pandita Murali Dhara Iha Iyautishacharya, printed and published by the Prabhakari and Co., Benares Cantt. 1905 = Adbh. S.). Sekundäre Quellen stehen uns fast nicht zur Verfügung. Genannt seien: die Übersetzung von Sachau's *Alberuni* (2 Bde. London 1888) Ende des zweiten Bandes; W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder* (Bonn und Leipzig 1920) Register unter *ketu* bis *ketumāla*.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Zur einschlägigen Frage kann ich nur auf meine Darstellungen in der *Orient. Lit. Z.* Jahrg. 1926 Sp. 903 ff.; in der *Z. d. deutsch. morgenl. Ges.* VII

Die Entstehungszeit der genannten Sanskritquellen ist eine späte: die Atharvaparīṣiṣṭa (= AP) geben das älteste Material in sehr korrupter Form und haben bis zu den spätesten Zeiten Wandlungen und Einschübe erfahren. Die Bṛhatsaṃhitā stammt (s. Winternitz, Geschichte d. ind. Lit. B. III, Leipzig 1922, 29) aus dem 6. Jahrhundert n. Chr., der Adbhutasāgara (= Adbh. S.) ist (nach *ibid.* 572) im Jahre 1168 n. Chr. verfaßt worden. Diese Kompendien nennen eine Reihe von Autoren, auf die sie teils durch Referate ihres Inhalts, teils durch wörtlich gegebene Zitate zurückgreifen, um dadurch das Ansehen ihrer Lehren zu erhöhen, so z. B. der Adbh. S. in dem einschlägigen Kapitel (ketvadbhūta-varttaḥ S. 148ff.): Parāśara, Kāśyapa, Devala, Atharvamuni (= AP), Viṣṇudharmottara; vor allen aber Garga, Gārgiṃya und Vṛddhagarga. Über die Eigenart dieser Quellen und ihr gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis sich zu äußern, ist hier nicht der Ort. Unter ihnen ist Nārada am kühnsten. Er erkennt (s. u.) gegenüber anderen Autoren nur ein Unglückszeichen (ketu) an und macht es für alles Mißgeschick im Himmel und auf Erden verantwortlich. Durch neue Gedanken oder gar Empfindungen hat er so wenig als irgendeiner seiner Vorgänger oder Nachfolger sein Forschungsgebiet bereichert. Traditionell blieb die obwaltende Grundlage und das ordnende Schema. Nicht das Gemüt wandte sich fragend den großen Rätseln der Natur und des Lebens zu, sondern der spekulative, durch den Überlieferungsglauben in Ketten geschlagene Verstand suchte sie eher zu registrieren als zu ergründen. Für eine macht-lüsterne Priesterschaft waren sie willkommene Mittel, Thron und Volk auszubeuten und zu beherrschen.

Das indische Wort für „himmlisches Wahrzeichen“ ist ketu; ketu bedeutet nach Geldner, Rigveda in Auswahl, Stuttgart 1907 u. ketu: a) Zeichen, Abzeichen, Erkennungszeichen, Wahrzeichen, Feldzeichen, Banner, Signal, Fanal, Vorzeichen, Vorbote, Himmelszeichen, Lichtstrahl b) Bannerträger, Anführer c) standard, Muster, Ideal. In seiner R.V.-Übersetzung übersetzt Geldner dies Wort im allgemeinen mit: Wahrzeichen, Banner, bisweilen mit Strahl (die Wahrzeichen der Sonne sind ihre Strahlen; deshalb R. V. 1. 6. 3: ketuṃ kṛṇvan aketave = dem Lichtlosen Licht verschaffend. Als das Wahrzeichen des Feuers gilt aber in erster Linie nicht dessen Glanz, sondern Rauch: R. 2, 54. 5 nach Pet. Wb. u. ketu). Selbst die irdischen (wie die himmlischen) Banner, die stets mehr bedeuten, als sie sind (das Mantische greift hier bereits in das begriffliche Element ein), leuchten; eine Feldstandarte sieht deshalb der vernichtenden Weltuntergangssonne ähnlich. —

(1928) 1 ff.; ferner in den Festschriften für H. Jacobi (Bonn 1926) 440 ff., für R. Garbe (Erlangen 1927) 47 ff. und für Hultzsch (noch unveröffentlicht; soll in der nächsten Nummer d. Z. f. Indol. u. Iranistik erscheinen) hinweisen.

In der mantischen Literatur bezeichnet ketu im weitesten Sinne alle ominösen Veränderungen bei körperlichen Dingen, darunter vorzugsweise auch seltene Lichterscheinungen, wie etwa Phosphoreszenz und elektrische Entladungen; s. Kern, IRASGr. Brit. and Irl. New. Ser. 5. 66, Anm. 3 zu Brh. 11, 2. Diese zusammenfassende Stelle (s. deren Zitat in Adbh. 193) gliedert im Einverständnis mit Gārgiṃya und anderen Quellen die ketu's in solche des Himmels, Luftraums und der Erde. Zu den letzteren gehört jede Veränderung von Geschmack, Farbe, Aussehen usw. an irgendwelchen Gegenständen, besonders aber deren (unmotiviertes) Rauchen. Unter den ketu's des Luftraums werden Rauch- und Flammerscheinungen, unter denen des Himmels die an die Gestirnwelt sich heftenden Omina hervorgehoben. Diese Gesamtheit der ketu's im weitesten Sinne entzieht sich der Vorausberechnung und Registrierung. Das gleiche gilt vom dhūmaketu, der sie alle begrifflich zusammenfaßt. Bei Gelegenheit seiner Besprechung erwähnt deshalb der Herausgeber des Adbh. S. (193) mit Recht, daß nicht nur dieser dhūmaketu sondern auch andere Lichterscheinungen, die zugleich dem Himmel, Luftraum und der Erde angehören, ihrer Systemlosigkeit wegen in der Darstellung der ketu's (im engeren Sinne) übergangen worden sind. Diese Erscheinungen werden unter dem Begriff des „Leuchtens ohne Flamme“ zusammengefaßt (vgl. Traumschlüssel S. 80). Die Dreifältigkeit solcher Phänomene wird in der ganzen astrologischen Literatur aufrecht erhalten und an prominenten Stellen betont. Für die Mantik sind die Wahrzeichen des Himmels die bedeutsamsten; am belanglosesten sind die der Erde; die des Luftraums stehen in der Mitte. Eine bestimmte Gestalt, Farbe, Zeit und Ort ihres Auftretens ist ihnen nicht eigen. Zu denen des Luftraums gehören diejenigen, welche das Leuchten von Bannern, Waffen, Häusern, Pferden, Elefanten usw. hervorrufen. Wenn sie am Himmel stehen, so suchen sie die Mondstationen heim. Auf der Erde halten sie sich andersartig in Flammengestalt auf. Aus diesem Begriff des ketu als des unheimlichen, Grauen erregenden, jeder Berechnung und Vorstellbarkeit sich entziehenden, an alle Dinge der Körperwelt gegebenenfalls sich anklammernden Wahrzeichens ist der engere des Verderben bringenden Himmelskörpers geflossen.

Dem Begriff des ketu in diesem weitesten Sinne ist der des adbhuta (etwa „Wundererscheinung“) übergeordnet. Er umfaßt die Begriffs-momente der metaphysischen wie physischen Welt. Im Rgveda werden Gottheiten wie Agni, Soma, Mitra, Indra, Varuṇa und andere als adbhuta's bezeichnet (Graßmann). Die Mantik als Wissenschaft hat den Zweck, sie zu registrieren, schematisieren und durch Gegenwirkungen unschädlich zu machen. Noch das Epos kennt den Feuergott unter dem Namen des Adbhuta. Das Feuer des Herdes ist wie die unheimliche feurige

Erscheinung des ketu seit unausdenklichen Zeiten der Gegenstand einer religiöse Ideen setzenden Furcht gewesen. Zu solchen Furcht einflößenden Erscheinungen der physischen Welt gehören diejenigen Elemente, in deren Gewalt der Mensch augenblicklich steht; so z. B. für den Schiffer während der Fahrt das Meer, für das verlassene und hilflos umherirrende Weib (Damayanti) der es umfassende Urwald. — Die Begriffe utpāta und nimitta schließen sich dem des adbhuta eng an, betonen aber mehr als dieser den zwischen dem Furcht erregenden Objekt und dem in Furcht gesetzten Menschen bestehenden Zusammenhang. Beide Worte erfassen körperliche Dinge, die uns nur deshalb erregen, weil sie nicht so sind wie sie zu sein pflegen und wie sie sein müßten, wenn sie uns belanglos erscheinen könnten. Arundhati, der an der Grenze der Sichtbarkeit stehende Stern am mittleren Stern der Deichsel des Großen Bären, als Weib und Gattin dieses ihr nahe stehenden Himmelskörpers gedacht, ärgert sich über ihren Gemahl so sehr, daß sie rauchig-rötlich wird und bald verschwindet, bald wieder auftaucht; dadurch wird sie zum nimitta. (Es ist zu erwägen, daß das Verschwinden von Sternen, namentlich den häufig und gern beobachteten oder zum menschlichen Leben in enge Beziehungen gesetzten Himmelskörpern als besonders verhängnisvoll galt.) In der Astrologie wird oft von dem Ketu als einem Himmelskörper geredet, der neben Rāhu steht und unsichtbar ist. Er gehört neben Sonne, Mond und den fünf Planeten des engeren Sonnensystems (Uranus und Neptun waren unbekannt) zu einer Neunzahl von grahās („Planeten“). Rāhu ist der verschlingende Kopf, Ketu der abgeschlagene Leib oder Schwanz des Sonne und Mond verschlingenden Ungeheuers. Beiden Teilen dieses Körpers kommt keine Sonderwirkung zu; die Grundvorstellung geht zweifellos dahin, daß ein gewaltiger, den halben Himmel umfassender Drache durch seinen Kopf die Sonne, (um 14 Tage) später, durch seinen Schweif den Mond zum Erlöschen bringt. Man gewinnt den Eindruck, als ob der Ketu, den die älteste Literatur nicht kennt, zur Duplik des Rāhu geworden, und zwar dessen vergeistigtes Abbild (śakti) ist; daß sich mit anderen Worten der Rāhu durch den Ketu auswirkt. — Bis zum heutigen Tage wird in Persien die Sonnen- und Mondfinsternis als Ergreifung dieser Himmelskörper durch Dämonen bezeichnet. Die Vorstellung von unheimlichen und unsichtbaren Rumpfen (ohne Kopf), die am Himmel irren, geht auf die des Ketu in dieser Ausmalung zurück. Daß der Kopf des „dragon“: Rāhu, der Schwanz: Ketu genannt wird, weiß noch Alberuni (II 234), s. auch Soerensen, Index zum MB. Die Unterschiede zerfließen aber schnell. Rāhu als „Bedränger von Sonne und Mond“ ist und bleibt weitaus der Populärere von beiden.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Unter den 14 von Vāyupur. 2. 7. 18 ff. genannten saimhikēyās befindet sich beispielsweise Rahu als jyēṣṭhas (20\*), nicht aber der Ketu. Dieser Rāhu,

Das von Rāhu losgelöste Ketu-Gebilde bekommt in der Astrologie einen eignen Geburtsort. Die Einheitlichkeit der Grundvorstellung bricht häufig, namentlich im Epos, aber auch in der astrologischen Lehre des Nārada (Adbh. S. 194; 200), durch.

Wie mit dem Rāhu vereinigt sich der (einheitlich gefaßte) Ketu mit dem Saturn zu einem gleichartig gefaßten Komplex. Diese drei „Gestirne“ sind böseartig und beeinflussen das windige (sanguinische [gegenüber dem schleimigen und hitzigen]) Temperament: AP 68. 1. 4, das im Traume die Erscheinungen dunkelfarbiger himmlischer Phänomene zeitigt: *ibid.* 45<sup>cd</sup>—46<sup>ab</sup>.

Der Ketu erzeugt Fieber, was sonst nur den hitzigen, galligen Gestirnen zukommt (worunter Venus, Mars, Sonne zu verstehen sind). Die schwarze Farbe der Ketu-Rāhu-Saturn-Gruppe tritt sympathetisch bei deren Verfinsterung durch den dhūmaketu zutage: wie deren beide erste Elemente die kosmische Verfinsterung schlechthin bedeuten, leidet unter der des Saturn alles Schwarze (Gārgiya in Adbh. S. 196/98); schwarz aber bedeutet Unglück, auch wenn es ins Dunkelblaue übergeht. Das Ritual verbietet das Tragen von dunkelblauen Gewändern und Alberuni (II 132) berichtet, daß der Brahmane keine blaue Farbe an seinem Leibe tragen darf und sich entschuldigend waschen muß, wenn sie seinen Körper berührt. Saturn und Mars sind nach diesem Autor (II 215) Unglücksgestirne, ihre Charakterveranlagung die der Finsternis (des *tamas*). Saturn ist der einzige Planet, der keiner Gottheit untersteht. Er gehört der Nacht und dem Westen an. Seine Farbe ist schwarz (*ibid.* 213). Seine vorzugsweise Berücksichtigung in der Mantik ist seiner besonders großen Gefährlichkeit zu verdanken. Er besitzt viele Namen, unter denen er angerufen wird; sie bezeichnen seine Abkunft (von der Sonne, als deren Kind er gilt), seinen langsamen Gang und seine Dusterheit; er verlangt schwarze Rinder als Sühnopfer, liegt auf schwarzen Gewändern, soll mit schwarzen Blumen verehrt werden, wird selbst „der Schwarze“ (*kr̥ṣṇa*) genannt. Im späten Ritual wird seine Figur aus schwarzem Kristall gebildet, mit schwarzer Leinwand, dunkelfarbigen Kränzen und Weihgaben versehen (*Yogayātrā* 6. 13; Weber, *Ind. Stud.* 14, 349). Der Kriegswagen, den er als Gott besteigt, besteht aus düsterem Erz. Als seine Mutter gilt die *chāyā* (Schatten). Er gehört deshalb durchaus dem Reich der Nacht und des Todes an, dessen König er ist.<sup>1</sup>

dem nach Alberuni II 107 kreisrunde, kopfartige Gestalt und die Gabe, sichtbar zu werden, nur bei Verfinsterungen zukommt, heißt: der Asura *saimhikayāh*. *Simhikā* ist die Tochter *Dakṣa*'s und Gattin *Vipracitti*'s, die Mutter vieler *Asura*'s. Die *saimhikayāh* sind nach *Vāyupur.* a. a. O. *daityadānavasamhāre jātāh*, gehören also zum Dämonenreich.

<sup>1</sup> In der gesamten Astrologie gilt Saturn als böser Planet, so neben Mars und Merkur im iranischen Altertum: Spiegel *Er. Altertumsk.* II 180f. — *Jalda-*

Wie Saturn, so gilt auch Rāhu als überaus gefährlich, namentlich wenn er zu den Zeiten der Morgen- und Abenddämmerung (s. im folg.) die Sonne oder den Mond verschlingt. Daß es sich hier um volkstümliche Vorstellungen handelt, lehrt die seit alters verbreitete, in der indischen Literatur überaus häufig hervortretende Furcht vor der Verfinsternung von Sonne und Mond. Bemerkenswert ist auch, daß der alte Parallelismus zwischen dem Wachsen und Schwinden des letzteren mit dem der Pflanzenwelt zu Zeiten klar zutage tritt. Nach den Bārhaspatyāni in Adbh. S. 77 tritt, wenn der Mond, von Rāhu verschlungen, aufgeht, die Menschheit, der heiligen Gesetze verlustig, ins Kalizeitalter ein. Wenn er noch zur Zeit des Unterganges im Rachen des Rāhu liegt, so geht die Menschheit zugrunde. Nach Vṛddhaga° in Adbh. S. 77 = Vṛddhaga° in Utp. zu Brh. S. 5. 27 wird, wenn er verfinstert aufgeht oder untergeht, das eben gewachsene Herbstgetreide vernichtet. Die Menschen leben dann von der Nahrung des Hochsommers oder von Wurzeln und Früchten. Nach anderen Quellen (s. Adbh. S. 77) wird in solchen Fällen Mißwuchs, das Stillstehen von Handel und Wandel (vgl. AP 53. 3. 2) die Folge sein. — Wenn die Sonne verfinstert auf- oder untergeht, so vernichtet sie nach den Abh. 78f. (s. auch Brh. S. 5. 28) gegebenen Quellen (in merkwürdiger Zusammenstellung) die naikṛtikās, worunter Utp. zu Brh. S. I. c. die

baath, eine finstere, Unheil bringende, Verderben verbreitende Gottheit, trat an die Spitze der 7 feindlichen dämonischen Wesen, offenbar der Planeten, die ja nach der Auffassung des Avesta Unheil bringen. Jaldabaoth ist Saturn s. Eisler *Weltenmantel und Himmelszelt* Exkurs I; vgl. *1001 Nacht*, Übers. v. E. Littmann (Leipzig 1923) III 706 (455. Nacht): „Saturn ist kalt, trocken, Unheil bringend“; und *ibid.* 709 (456. Nacht): „Sage mir, was geschieht, wenn Neujahr am Sonnabend beginnt?“ „Der Tag gehört dem Saturn und das deutet auf Bevorzugung der Sklaven und Griechen und aller derer, an denen und bei denen nichts Gutes ist. Große Teuerung und Dürre wird herrschen, viele Nebel wird es geben, ein großes Sterben wird über die Menschen kommen und des Wehklagens wird viel sein beim Volke von Ägypten und Syrien wegen der Tyrannei des Sultans; auf der Saat wird kein Segen ruhen, und das Getreide wird verderben.“ — In der deutschen Astrologie heißt Saturn „das große Unglück“; s. Heinz Arthur Strauß *Der astrologische Gedanke in der deutschen Vergangenheit* (Berlin 1926) 20.

Interessant sind auch die leicht zugänglichen Stellen des sāntikalpa; dort wird er 1. 12. 7 als Sohn des Todes bezeichnet; er selbst, wie Rāhu und Ketu, sollen aus schwarzem Holze hergestellt werden (*ibid.* 13. 2). Als Sanskritnamen, die sein Wesen bezeichnen, nenne ich: manda, asita, koṇa, ādityaputra, saura, ārki, sūryaputra (bei Alberuni 1. 215); dīnēsātmaja, dinakaratanaya, dinakrtsuta (Yogayātra 1. 33); arkaputra; kāla. Bhaviṣyott. in Caturvargacintāmaṇi 2 2. 586 wird er genannt: koṇasthaḥ piṅgalo vakraḥ kṛṣṇo raudro 'ntakopamaḥ saurīḥ śanaīscarō mandah; *ibid.* 586 nach Bhaviṣyott.: raviḥ; *ibid.* 587 nach gleicher Quelle: sūryatanayaḥ. Schwarz ist seine Farbe im Svarloka (Brh. Jāt. II 5; s. Kirfel *Kosmographie* 129). Im Matsyapur. (94. 1 ff., s. Cat. Cint. 2. 2. 583) wird er anschaulich vermenschlicht; seine Farbe ist indranīla.

niṣādās, einen niedrigstehenden, nichtarischen Stamm Indiens, versteht, und alle Opfer. Wenn sie verfinstert aufgeht, so tötet sie die frommen Menschen oder bringt Gefahr für den Fürsten und Fremdherrschaft (vgl. Rṣiputra bei Utp. zu Bṛh. S. 5. 27), vernichtet die gaṇamukhya (wohl Ortsvorsteher) und die Brahmanen, aber auch die Früchte im Mutterleibe. Die Kühe abortieren, Kinder sterben. Regenmangel ist eine weitere Folge.

Nahe verwandt dem (kosmischen) Ketu ist auch die mystische Nachkommenschaft des Rāhu. Die Rāhu-Söhne sind Kinder von Mächten, die dem Natur- und Sittengesetze widersprechen (adharmasambhavāḥ); ihre Zöpfe (Schweife) sind nach unten gerichtet; obgleich in astraler Gestalt und Sonne oder Mond bedrohend, sind sie glanzlos, schwarz. Ihren Namen nach scheinen sie primitive Waffen „Keile“ (kilakāḥ) darzustellen. Der Hauptvertreter ihrer Gruppe heißt vajra, d. h. Donnerkeil. Andere Eigennamen schildern Einzelwesen dieser Gruppe als kopflos oder (hier in die Kometenerscheinung übergehend) als dreiköpfig (der Komet mit mehreren Kernen bringt Unglück, s. u.), bezopft oder als „Stöcke“, d. h. strafende „Himmelsruten“. Sie bringen durch Regierungssturz Massenvernichtungen. Ursprünglich scheint es sich um Dupliken des Rāhu, die partielle Sonnenfinsternisse zeitigen, zu handeln; denn, obwohl sie bei Sonne und Mond vorkommen, erscheinen sie nur bei ersterer furchtbar, bei letzterem harmlos oder gar glückverheißend, außer, wenn sie gewisse, besonders verdächtige Formen zeigen. — Mit diesen Erscheinungen sind die „Sonnenkeile“ (AP 70. 8. 3) und „Finsterniskeile“ (AP 52. 3. 4 = Garga in Adbh. S. 18), denen keine „den Mond verfinsternden Keile“ gegenüberstehen, identisch; es handelt sich eben um solare Phänomene, die bald mehr siderisch, bald mehr als kosmische und weltzerstörende Riesenwaffen aufgefaßt werden. — Der Ketu hat niemals „Kinder“. Dies befestigt mich in der Auffassung, daß er selbst ein vergeistigtes Abbild, die Energie des Rāhu ist, mit dessen Sprößlingen er zuweilen in Gemeinschaft auftritt. — Ein waffenartiges solares und lunares Wesen, das AP 72. 3. 15 „Pflock“ genannt wird und äußerst gefährlich sein soll (bei seinem Auftreten stirbt der Landeskönig), ist uns in diesem Zusammenhang deshalb nennenswert, weil wir seine Herkunft ungefähr mutmaßen können: „Wenn mitten in Sonne oder Mond ein schwarzer Kreis sich zeigt, so heißt dieser „Planet“ (graha) „Pflock“. Auch hier geht also die Konzeption eines toten Gegenstandes, einer Waffe, in die eines lebendig gefühlten „Ergreifers“, Sterns (Kometen), über.

Die Vorstellung vom Ketu als einem Rumpfe, der die Gestirne verdunkelt und die Menschheit (trotz seiner Unsichtbarkeit) in Schrecken versetzt, ist in der Astrologie erhalten geblieben und auch dem (volkstümlicheren) Epos nicht ganz fremd. Im Adbh. S. (382) findet sich eine kurze und ziemlich belanglose Darstellung eines solchen Phantasieprodukts;

vgl. m. Traumschlüssel 181f. An das Herumirren (Tanzen usw.) dieser grauerregenden Erscheinungen hier auf der Erde wird in Indien (wie in Deutschland) geglaubt. Im Mythos lernen wir Dānu kennen, die, weil sie Indra beleidigt hatte, in einen kopflosen Rumpf verwandelt wurde. Sie tritt zusammen mit Aruṇa, dem fußlosen Wagenlenker der Sonne, auf. Der Sitz ist der Süden (AP 52. 10. 2). Wenn die Sonne das Zeichen des (oder eines) solchen Rumpfes trägt, so ist dies im Epos ein schlechtes Omen (Rām. 3. 23. 11 bei Hopkins 85). — Ein höchst merkwürdiges Gebilde dieser Art ist endlich der „Mondfreund“ (candrasakhaḥ). Er steht mitten im Monde, ist schwarz und trägt einen Schweif. Seine Zeitdauer reicht wohl vom zunehmenden Halb- bis zum Vollmond. Angeblich bringt er unter Umständen Glück. Im übrigen aber sind diese Phänomene durchaus verhängnisvoll. Nur den gottlosen Kasten und Stämmen bringen sie Gutes. Sind sie doch der Nacht, der Sünde (adharmā), entsprossen.

Der Ketu selbst verleugnet diese Herkunft nicht. Er ist im Lande der mleccḥāḥ („Wälschen“) geboren (Weber, Ind. St. 10. 190). Nach AP 51. 1. 4 entsproß er dem Malayaka. Gemeint ist aber ketumāla. Dieses ist ein Teil des Jambudvīpa, der Erde, auf der wir leben; und zwar wird nach Kern in Webers Ind. Stud. 10. 211f. der ganze Westen, d. h. die ganze Himmels- und Weltgegend, die nach indischen Anschauungen unter dem Meridian von Rom lag, Ketumālā, „Ketukranz, Ketumenge“ oder Ketumālaka, „die Gegend, wo die vielen Ketu sich finden“, genannt. Die spätere Phantasie hat diese westliche, d. h. nächtliche Gegend mit großen phantastischen Reizen ausgestattet (s. Soerensen, MB-Index u. ketumāla und Kirfel, Kosmographie 111), ihr aber die gefährlichen, der Nacht angehörigen Rākṣasās belassen. Der Ketu und alle seine Abkömmlinge gehören also dem finsternen Reiche der Nacht an.

Auch die Gruppen- und Eigennamen dieser Wesen (deren letzterer die Vṛddhagargasamhitā in einer Liste 101 aufzählt) lehren das gleiche. Der eine eigene Gruppe bildende dhūmaketu ist „aus dem Zorn des Todesgottes entstanden“ (vgl. die überaus schrecklichen Ausgeburten des Todes, des Zeitverhängnisses, der Sonne (Saturn ist ein solcher gefährlicher „Sohn der Sonne“) und des Brahmā tryambakḥ (AP 52. 15. 5). Es liegt die Vorstellung des weltvernichtenden (todbringenden) Feuers zugrunde. AV 18. 1. 30 = RV 10. 12. 2 wird von Agni gesagt, daß er dhūmaketu sei. Als solcher verfinstert er (d. h. bringt er durch seinen Rauch zum Verschwinden) die um die Weltachse kreisenden Planeten, allmählich aufsteigend bis zum Siebengestirn und bis zum Polarstern, der die Spitze dieser Achse krönt: Kauś. S. 127. 1. Mit Recht wird deshalb AV 19. 9. 10 (von Lanmann in seiner Übersetzung gänzlich mißverstanden) der dhūmaketu als mrtyu, d. h. als der (kosmische) Tod

bezeichnet und zusammen mit der von Rāhu bedrängten Sonne genannt. Verderbenbringende Töchter des Todes werden noch in der epischen Literatur (Vāyupur. 2. 8. 56) erwähnt. Diese eschatologischen Vorstellungen sind von äußerster Wichtigkeit. Sie haben dem Urchristentum die Richtung gegeben und sich bis zum äußersten Norden der Erde (Edda!) verbreitet. Der dhūmaketu, von dem wir ausgingen, ist dhūmodbhavaḥ: der verfinsternde Rauch ist sein Vater. Nach ihm trägt er seinen Namen (dhūmadhvaja; Bhārg. in Adbh. S. 192). — Dem Schicksal-bestimmenden Todesgott sind die in gleicher Weise wirksamen Urgottheiten eng benachbart. Unter ihnen ragt Brahman hervor: er hat aus seinem Zorn den samvartta-ketu, die Duplik des dhūmaketu, erzeugt; beide Unsterne treten gleichzeitig, beide weltzerstörend, auf. Dem Brahman synonym ist pitāmaha. Von ihm stammt der (seinem Namen wie seiner Funktion nach) Erdbeben hervorrufende calaketu, der das ihm wesensgleiche paitāmaha- (und das brāhma-)nakṣatra verfinstert. Hierher gehört ferner die Gruppe der Prājāpatyās. Der Komet ka ist ein Sohn des Prajāpati (Vṛddhaga° in Adbh. S. 184). — Wir nennen ferner die Gruppe der mārityavāḥ. Zu ihnen gehört der śastraketu. Er trägt seinen Name („Waffe“) mit Recht: sein Schein ist blutig; er bringt Tod durch Waffengewalt in großen Ausmaßen. — Nach einer beilförmigen Waffe heißt der svadhiketu, der gadānibhaḥ, d. h. keulenartig aussieht (svadhi offenbar gleich svadhiti und svadhā: Beil); desgleichen der gadaketu, welcher tötet (wie die Keule, deren Form er zeigt). Kaum begrifflich von diesen unterschieden, aber unter Betonung der feurigen Natur (feurige Waffen liegen oft nach epischer Lehre in den Händen von Göttern) finden wir die Gruppe der „Agnisöhne“, die als Vibhāvāsujās, d. h. „Sonnensöhne“ [neben den Adityasambhavās (also „Sonnensöhnen“ im engeren Sinne)] bei Parāśara (in Utp. zu Bṛh. S. 11. 5) wiederkehren: wir sehen, daß an die zerstörende Wirkung der Sonne gedacht ist. Der Führersterne der Uddālakijās heißt (Eigennamen, nicht Gruppenbezeichnung!) Agniketu. Seine Aufgangszeit ist „feuer-erfüllt“; hier wird unter agni zugleich die Kriegsfackel zu verstehen sein — ein wichtiges eschatologisches Moment, das noch mehrfach, z. B. in den 96 „Rümpfen“ von Bṛh. S. 11. 27, die „Söhne der Endzeit“ (kālaputrās) sind, und im Namen wie in der Auswirkung des kaliketū (der aus dem Zorn des furchtbaren Rudra entsprang) wiederkehrt; seine schrecklichen irdischen Parallelerscheinungen lassen die Menschheit wissen: „das der Weltvernichtung vorangehende Zeitalter ist angebrochen.“ Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhange der kapālaketu, der die Form einer (Gehirn-)Schale trägt und die Endzeit eröffnet.

Oft wird auf die Farbe des ketu hingewiesen. Die Jainas teilen die ihnen bekannten  $9 \times 9$  ketus sogar der Farbe nach in Gruppen ein.

Neben dem Rot der Sonne tritt das Weiß auch im N. pr. hervor: der Brh. S. 11. 37 genannte śvetaketu ist ein Komet dieser Art. Ferner trägt einer der „Richtsterne des Nordens“, also ein Fixstern, diesen Namen. Er ist wahrscheinlich nach einem alten Weisen der Urzeit benannt worden. (Alle Richtsterne heißen nach vergöttlichten Menschen.) Der in den Himmel versetzte Weise (ṛṣi) dieses Namens hatte (nach Parās.) den Beinamen Uddālaka und ist als solcher auch dem Veda bekannt. Seiner Festigkeit als Fixstern steht die Beweglichkeit seiner 15 zu ketus im engeren Sinne, d. h. irrenden Wandelsternen, gewordenen Söhne gegenüber. Ein Mythos spielt hinein, den wir nicht kennen. AP 52. 13. 3<sup>o</sup> (= Adbh. S. 165) bezeichnet diese ketus (vgl. auch Brh. S. 11. 37f.) als durchaus glückbringend. — Einen klaren Beweis dafür, daß die Ausgeburten der Sonne als verhängnisvoll galten, geben die arkaputrās (d. h. die [in der 25-Zahl gedachten] „Sonnenstrahlenketus“ von Garga in Utp. zu Brh. S. 11. 10 und in Adbh. S. 155; vgl. den Text der Brh. S. l. c.); denn diese Gruppe soll den Tod des Königs (des Reiches, über dessen Erdsektor sie stehen) herbeiführen. — Diesen Unheildämonen stehen die glückverheißenden Kometen gegenüber. Sie gehören der amṛtāja-Gruppe an. Nach einem Mythos müssen die Glieder dieser letzteren also dem Weltmeer bei dessen Quirlung entsprossen sein. Dem entsprechen ihre Namen: der jala-ketu und die urmyādayaḥ ketavaḥ erfrischen (nach Vṛddhga° in Adbh. S. 181) die durch die Einwirkung feuriger Kometen verbrannte Welt, tragen ihre Namen also von der wiederbelebenden Wirkung des Wassers und der Woge. Der kumuda-ketu erscheint nach Vṛddhga° in Adbh. S. 172 wie ein aufgeblühter Wasserlotus. Der padmaketu ist synonym (s. Brh. S. 11. 49; Adbh. S. 185f.); er glänzt an Farbe wie die Lotuswurzel; sein Schweif bewegt sich, aussehend wie die Lotuswurzel und der Lotus; er erfrischt die Welt wie die Lotuswurzel, die Perle oder der Mond. — Die Muschel gibt einem anderen ketu der gleichen Gruppe den Namen, dem śaṅkha-ketu; sie gehört gleichfalls dem feuchten Element an, das in der Mantik so hoch gepriesen wird und dessen Farbe und Produkte Glück bringen sollen.<sup>1</sup> Endlich nennen wir den bhava-ketu, der nach Vṛddhga° in Adbh. S. 182 „zum Heil der Welt“ dient und danach seinen Namen trägt.

Die mythische Verwandtschaft des Ketu trägt ihre Namen oft nach dem Ahnherrn und gehört, wie dieser, ins Reich der Nacht und deren Dämonen; sie ist sehr zahlreich. Nur einige Beispiele können aufgeführt werden. Wenn wir uns erinnern, daß der Ketu dem Westen seinen Ursprung verdankt, verstehen wir es, daß nach Vāyupur. 2. 9. 17

<sup>1</sup> In Garga zu Brh. S. 12. 20 heißt es vom Stern Agastya, daß er gute Ernte und Frieden bringt, wenn er der Muschel, dem Monde, der Kuhmilch, der Lotuswurzel oder dem Silber gleicht.

Prajāpati in der westlichen Gegend seinen Sohn Ketumat salbte. Dieser Name ist als der eines Dānava bekannt; das gleiche gilt von ketumālin; ketuvīrya. Die Dānavās sind Abkömmlinge der dämonischen Danu. — Dhūmaketu und Agniketu sind Yakṣas (Dämonen). — Nicht immer tragen die mit -ketu zusammengesetzten Eigennamen einen düsteren Charakter. Dies ist zwar noch der Fall, wenn tālaketu neben gaveṣṭhi und gavākṣa als „menschenartige“ Söhne der Danu genannt werden (Vāyupur. 2. 7. 16) und (ibid. 2. 5. 69) ūrddhvaketu zum Namen eines der 11 Rudrās wird. Aber Citraketu und Candraketu (zwei Gandharven: ibid. 2. 8. 20, 26) haben schon lichtere Eigenart. dhūmraketu ist N. Pr. eines Sohnes des Bharata und eines Sohnes des Trṇabindu. Auch sonst findet sich ähnliches in epischen Texten von menschlichen Persönlichkeiten; wir hören von einem Ketumat als Vater eines Suketu und von einem Gleichnamigen als dem des Varṣaketu<sup>1</sup> (s. Pet. Wb. u. ketumant). Bisweilen pflegt sich das Wort ketu als Glied eines Nomen propriums innerhalb eines Geschlechts zu vererben — eine uns ohnehin bekannte Eigentümlichkeit indischer Namengebung —: ein Citraketu ist Vater des Suketu. Viraketu ist ein Bruder eines Citraketu. In diesen Männernamen ist ketu eher als Banner, denn als Komet empfunden worden. Wir sahen andererseits, daß das Banner kometengleich als verzehrendes Feuer die Erde überziehend aufgefaßt wurde.

Die hier zutage tretende Vorstellung vom ketu als dem Kometen verdrängte allmählich die des die Welt verschlingenden (verfinsternden) Rumpfes eines Ungeheuers. Der Kommentar zur Yogayātrā (bei Weber, Ind. St. 10, 199) sagt einfach: „unter einem ketu haben wir einen beschweiften Stern zu verstehen“ vgl. Kull. zu Manu 1, 38. Der Schweif aber bleibt das Wesentliche an einer solchen Erscheinung (nicht das Licht); und dieser Schweif verfinstert (s. Kern bei Weber a. a. O. 209); ketu ist mit dhūmaketu (= „Rauchfahne“) und dhūmadvaja (= Raubbanner) synonym. Auch Agni ist ja dhūmadhvajaḥ: sein Rauch (nicht sein Feuer) ist sein Wesensausdruck. Zwar ist von der Sichtbarkeit des ketu häufig die Rede: er blitzt am Himmel auf; der Schweif aber gibt ihm den Namen (śikhī) und wird als seine Haarflechte, sein Zopf oder Schwanz (jaṭā; śikhā; cūḍā; puccha) betont. Er selbst ist eben ein „Haarstern“. Besonders interessant ist die Wahrnehmung, daß der Schweif des aufsteigenden Kometen immer mehr wächst (Vṛddhaga° in Adbh. S. 179). Die Bahn, deren Höhepunkt er dadurch erreicht, heißt cāra. Sie wird, wie die Aufgangszeit, im allgemeinen vorausgesagt; bisweilen aber, und zwar gerade bei dem Gefährlichsten, dem dhūmaketu, ist sie nicht

<sup>1</sup> Danach scheint die Mantik ketus zu kennen, die Regen bringen oder in der Regenzeit auftauchen.

bestimmbar. Seltener wird von einem oder mehreren „Sternen“ d. h. Kernen eines ketu geredet.

Seine Auswirkung wird am klarsten durch seine Gleichsetzung mit dem graha angedeutet: graha, der „Ergreifer“, ist der ketu als ein mit magischer Schlinge die Menschen umstrickender und dadurch fesseln-der, Krankheit hervorrufender Dämon.<sup>1</sup> Rāhu und die Planeten rufen durch solche Fesseln ihre unheilvolle Wirkung auf Menschen und Gegenden, über die sich ihre Influenz erstreckt, hervor; — ketu und graha sind zu Zeiten völlig synonym. Ihrer Auswirkung wie ihrem Aussehen nach wird man deshalb die ketus am besten als „Unsterne“ bezeichnen (wie z. B. die romanischen Sprachen von solchen reden; désastre bedeutet deshalb Mißgeschick; auch die arabische Astrologie spricht von Unsternen neben Sternen: Wiedemann, Sitzgsber. d. physik.-mediz. Soz. Erlangen B. 39 [1907] 91.)

Was Aussehen, Form und Farbe des ketu anlangt, so sind wir über dieselben genau unterrichtet. Der (planetarisch gedachte) ketu wird Vāyupur. 1. 52. 82 auf acht windschnellen Rossen fahrend vorgestellt, die falbe, rötlich-gelbe Farbe tragen und ins Dunkle überspielen. Nach Kirfel, Kosmographie 142 haben diese Pferde die dunkelrote Farbe des Lackes oder des Rauches von brennendem Stroh. Nur selten wird deshalb davon geredet, daß ein ketu gleichsam „auflacht“, d. h. aufblitzt.<sup>2</sup> Die ketus sind Haarsterne, ihr Schweif (śikhā) ist die an ihre Erscheinung sich heftende und von ihnen zurückgelassene feurige und raucherfüllte Bahn. Śikhā ist ein Wort für Flamme. Die Haare auflösen heißt: śikhāṃ vimuñcati; man vergleiche damit: dhūmaṃ vimuñcati der astrologischen Texte: des ketus Rauch sind seine Haare; dhūmaśikhāḥ („mit einem aus Rauch bestehenden Zopf versehen“) wird von den Zungen des Feuers gebraucht, die als selbständige Wesen gelten und deren Haare der Rauch sind. Was der eine Text vom Schweife des ketu sagt, berichtet der wörtlich und sachlich völlig parallele Text vom ketu selbst. Tatsächlich ist das bezeichnende Moment sein Schweif, dessen Glanz z. B. beim maṇiketu milchweiß ist (Vṛddhaga<sup>0</sup> in Adbh. S. 174). Wenn dieser sich bildet, so nimmt er bisweilen die Gestalt einer mattschimmernden (rūkṣā) Haarflechte (jaṭā) an, die nach oben ge-

<sup>1</sup> Die iranischen Religionsformen und der heutige persische Aberglauben wissen viel von solchen Dämonen zu berichten. Hier sei nur des astō-vidotu gedacht (s. Bartholomae *Ir. Lex.* Sp. 214 Anm.): „Er wirft dem Toten eine Schlinge um den Nacken, der nur der Gerechte entringen kann.“ Damit ist die „Schlinge des Schicksals“ bei Firdosi verwandt.

<sup>2</sup> Geldner *Übers. des R̥gveda*, Note zu RV 2. 4. 6<sup>d</sup>: „Das Lachen ist bekanntes Bild für das Blitzen.“ Der agniketu ist nach Vṛddhaga<sup>0</sup> 189: saudā-minyā samadyutiḥ.

richtet ist. Die Bezeichnung der gesamten Erscheinung eines ketus als śikhin greift selbst da Platz, wo nach unserer Vorstellung von einem eigentlichen Kometen nicht die Rede sein kann, wie bei dem seltsamen „Mondfreund“, der sich im Monde zeigt (Vṛddhaga<sup>0</sup> in Adbh. S. 182; vgl. oben). Oft wird der Schweif beschrieben. Daß er derjenige Teil der Erscheinung ist, an die sich die Wahrzeichen selbst nach der Auffassung der späten Kommentatoren knüpfen, lehrt der Komm. zu Hariv. 23. 17 (nach Adbh. S. 196). Seine Farben sollen nach dem tendenziösen Schema von Brh. S. 3. 19 (vgl. AP 54. 1. 3; Adbh. S. 150) weiß, rot, gelb und schwarz sein, d. h.: die Leibfarben der vier Kasten wiedergeben. Tatsächlich aber werden immer nur ganz dumpfe oder blutigrote Erscheinungen geschildert. Vṛddhaga<sup>0</sup> in Adbh. S. 191 wird dem Schweife des samvarttakaketu, der die Welt zerstört, dementsprechend Blutfarbe zugeschrieben. Immer wieder wird betont, daß diese düsteren Farben mit einer die Gestirnwelt umnachtenden Rauchentwicklung des Kometenschwanzes verbunden sind. Das „weltvernichtende“ Gestirn trägt einen furchtbaren, Rauch absondernden Schweif, der kupferrot ist und die Form des Speeres zeigt (Parās. in Adbh. S. 191). Wenn es deshalb von einem ketu heißt, daß er „Rauch ausstößt“, so ist es der Schweif, der diese Wirkung ausübt. — Die durch Rauch, Nebel, Finsternis verschleierte Weltengegenden, aber auch Menschen, über die sich der weltumhüllende Todesschleier breitet, heißen „von Rauch eingehüllt“, vgl. Hariv. 42. Die Nebeneinanderstellung von Farben- und Rauchentwicklung lehrt deutlich, daß es sich um eine Beeinträchtigung wichtiger Himmelskörper handelt. Das Dämonische der Erscheinung, der noch immer der alte, riesenhafte „Rumpf“ (kabandha) des die Hälfte aller Mondstationen umfassenden welt- (bzw. Sonne und Mond) verschlingenden Drachens zugrunde liegt, ist deutlich durchzufühlen. Dementsprechend werden Ausdrücke für Heimsuchung (durch Gestirne usw.) parallel solchen für deren Verfinsterung gebraucht, obwohl von einer eigentlichen Bedeckung von stark leuchtenden Sternen durch Kometenschweife oder gar von deren Verfinsterung durch diese in naturkundlicher Hinsicht kaum die Rede sein kann. — Schon hier darf bemerkt werden, daß das Ritual die alten Ideen am treuesten bewahrt hat. Nach Atharvamuni in Adbh. S. 720ff. (Vers 40f.) soll man, wenn ein ketu-Omen sichtbar wird, ein Opfer vollziehen; „schwarze Rinder“ müssen dabei der Opferlohn sein. Zweifellos weist die schwarze Farbe der Opferrinder auf das Schwarze, Todbringende der ketu-Erscheinung, in der sich phantastische Vorstellungen von Kometen mit solchen von schwarzen (unsichtbaren) „Kindern“ einer weltverschlingenden Urmacht vereinigt haben. — Das anthropomorphe Element tritt, einer Eigentümlichkeit des indischen Geistes entsprechend (die ich nur im nordischen Altertum wiederfinden

konnte), auch hier aus der Erscheinung nie vollständig heraus und verbirgt sich in ihr zuzeiten vollständig. Religion war für den Inder Naturschauung und Naturerkenntnis. Was vom ketu und dem kabandha („Rumpf“) gilt, kann auch von dem durch beide Elemente hervorgerufenen optischen Phänomen gesagt werden. „Wenn die Sterne der nakṣatra (Mondstationen) mit Rauch, Flammen und Feuerfunken versehen sind und ohne Grund nicht sichtbar werden, so geht die ganze Welt samt dem Fürsten zugrunde“ (Brh. S. 46. 10). Das Moment der verhängnisvollen Umnachtung tritt bei dem in der astrologischen Literatur und im Epos als selbständiges einheitliches Gebilde (ohne „Kinder“ und Stammesverwandte) gefaßten dhūmaketu besonders stark hervor. Er besitzt nach den Bhārg. in Adbh. S. 192 eine Rauchfahne, einen Rauchsweif, Rauchlicht und Rauchkern (Momente, die dieser Text besonders stark hervorhebt).

Die Furchtbarkeit des ketu kann dadurch gesteigert werden, daß er mehrere Schweife hat. Bisweilen kommen ihm dann auch mehrere Kerne (tārāḥ) zu. Manche ketus haben keinen Schweif, so nach Brh. S. 11. 19 die vikacāḥ, die nur einen Kern haben. — Auf die Himmelsrichtung des Schweifes kommt es an. Ist dieser der Wohnstätte des Todesgottes zugekehrt, so bedeutet dies besonders großes Unglück. Bisweilen ist der Schweif gekrümmt. Geht diese Windung (die Richtung des Uhrzeigers zugrunde gelegt) nach rechts, so ist das ein überaus günstiges Symptom. Auch hier werden Erfahrungen der allgemeinen Mantik verwertet: der nach rechts sich drehende Haarkreisel auf dem menschlichen Kopf bringt dem Träger Glück.

Sehr wichtig ist die Form der Gesamterscheinung des ketu. Eine wilde Phantastik zeigt sich in den Schilderungen seiner Ausgeburten. Kaum glaubt man es, mit Kometen es zu tun zu haben. Und doch lehrt mancher kaum mehr als hundert Jahre alte Traktat, der bei uns auf Jahrmärkten und Messen verkauft wurde, den Glauben an ähnliche Wunderlichkeiten. Das Furchtmoment verzerrt das (häufig auch bildlich wiedergegebene) Vorstellungsobjekt bis zur völligen Unkenntlichkeit. Nicht immer konnte an siderische Körper gedacht sein: der parigha (s. Traumschlüssel 181), auf Erden als eisenbeschlagene Keule, also in schwarzer Farbe bekannt, war, dem „Rumpf“ eng wesensverwandt, bald als Wolkenstreifen, bald als partiell verfinsternder kosmischer Schatten gedeutet. Mythisch gewertet wird er zum Dämon mit schwarzem Nacken. Nicht anders steht es um den daṇḍa, einen „Stock“, d. h.: Strichschatten. In den meisten Fällen aber wird die himmlische Waffe, welche die Gestirne bedroht, ausdrücklich als ketu bezeichnet. In Keulengestalt tötet (erschlägt) sie. Wie stets, bietet auch hier die allgemeine Mantik die Parallele: wenn das Opferfeuer die Gestalt einer gadā (Keule)

annimmt, so bedeutet dies: Niederlage des Fürsten (AP 70c. 26. 2). Außer Keule und Beil kommen die Figuren der Lanze (śakti) und des Mörserstößels bei allen ketus als möglich in Betracht. Hier liegen Ideen eines primitiven Aberglaubens vor, der die rohesten Kampfmittel als magische Kraftträger kennt und sich z. B. auch in Deutschland in großer Verbreitung wiederfindet. — Bisweilen ist lediglich die Gestalt, nicht Namen und Charakter des Phänomens, für dessen Auswirkung entscheidend. Die in Sonne und Mond hineingetriebenen „Finsterniskeile“ bedeuten nach Brh. S. 3. 8 und mehrfach nur dann unter allen Umständen Unglück, wenn sie die Gestalt einer Krähe, eines kopflosen Rumpfes oder eines Schwertes annehmen. Mehrfach wird des śūla (eines primitiven, volkstümlichen Speeres, der eine scharfe Spitze hat) gedacht. Eine stets sich wiederholende Grundregel (s. z. B. Brh. S. 11. 8—9) geht dahin, daß der Schweif, wenn er kurz, dünn, glänzend, grade, kurze Zeit sichtbar, weiß, gleich nach seinem Aufgang von Regen betroffen ist, Wohlstand und Glück; wenn er aber die entgegengesetzten Kennzeichen trägt, und besonders, wenn er aussieht wie ein Regenbogen oder wenn er zwei bzw. drei Zöpfe hat, Unglück bringt.

Die allein gebräuchliche Gliederung des ketu ist die in Kopf und Schweif. Eine Dreiteilung in Kopf, Rumpf und Schweif nehmen die Bhārgaviyāni in Adbh. S. 198 = AP 54. 2. 1 vor. Der Kopf bringt danach Unglück; der mittlere Teil ein mittleres Los; der Schweif Glück. Hier handelt es sich wohl tatsächlich um Kometen im eigentlichsten Sinne. Wenn sie zu Beginn eines Feldzuges auftraten, waren sie für die Aufmarschrichtung von größter Bedeutung, denn nach ihrer Stellung richtete sich die Angriffsbewegung. Hier wird die Mantik praktisch eminent wichtig. Die große Zahl der im Adbh. S. angeführten Quellen lehrt deutlich, daß es sich um einen Grundbestandteil alter astrologischer Weisheit handelte. Leider sind die Angaben nicht ganz klar und widerspruchslos und sollten es offenbar nicht sein: der Priester mußte eben immer Recht behalten. Wenn nicht diese, so stand ihm jene Autorität sicherlich zu Gebote. Die Vieldeutigkeit der hier meistgebrauchten Worte wie tataḥ, das „von dieser Richtung“, „nach dieser Richtung“ und auch wohl „in dieser R.“ heißen kann, verschleiert Verständnis und Exegese. — Die Quellen in Adbh. S. 198 ff. geben ein Zitat aus Viṣṇudharm.: „In welcher Gegend der Schweif eines Kometen aufgeflammt (diptā) ist, deren Gegend möge der Fürst angreifen.“ Dagegen aber Parāśara: „In welcher Gegend er sich erhebt, die Gegend möge er [der König] nicht angreifen. Wo der Schweif, wo der Rauch steht, dorthin möge der Fürst gehen. Wenn der siegverlangende König in der dem Kometen entgegengesetzten Richtung marschiert, so geht er samt Ministern, Troß und Heer zugrunde.“ „Wohin der Dunst (= Schweif) zieht,

dahin (tato) soll der Feldzug gehen; wo das Licht ist, da ist der Sieg; wo sein astrologisches Haus (sthānam) ist, da herrscht die Heimsuchung beim Aufgang des Kometen. Wenn aber jemand in der dem Kometen entgegengesetzten Richtung das Heer ins Feld führt, so erstet für sein Heer eine furchtbare Gefahr und Niederlage. Welche Gegend der Komet heimsucht, der soll er nicht entgegengehen. In welcher Gegend er [der ketu] feststeht, diese Gegend vernichtet er ganz besonders.“ Das Licht des Kometen befindet sich in seinem Schweife. Der Stelle des Himmels, an welcher dieser weilt, wird hier diejenige gegenübergestellt, an welcher er seinen Standort hat. Sie bringt Unglück. Gemeint ist das Kopfende (vgl. oben). Als eines der Mittel, das vom ketu drohende Verhängnis abzuwenden, wird unter den Sühnezeremonien genannt: das Verlassen der durch das Kopfende des Kometen bedrohten Gegend. Danach hat es den Anschein, als ob nach der Lehre aller Autoritäten es wünschenswert ist, dem Stern zu folgen, nicht, ihm entgegenzuziehen; aber auch, das Schweif-Ende, nicht die Kopf-(Kern-)Gegend des Kometen aufzusuchen. Jeder Stelle des Himmels entspricht ein von dieser beeinflusster Erdsektor. Es war also möglich, sowohl im Angriffs- als im Verteidigungskrieg (an den die Sühnevorschriften offenbar denken) die heimgesuchte Stelle zu vermeiden. Ob es vorteilhaft war, der Aufgangsstelle zu begegnen, erschien fraglich.

Besonders wertvoll ist der Schlußvers des ketucāra der Brh. S. 11, 62, weil er alle alten Autoren als bekannt voraussetzt und verwertet und weil er kommentiert ist: wenn der Schweif eines Kometen über einer Gegend schwebt oder sich auf diese zubewegt, so erobert der König nach seinem Kriegaufbruch diejenigen Gegenden, deren Mondstation [der Schweif] berührt — so sagt Varāhamihira. — Danach wiederholt sich hier die Lehre, daß der Schweif Glück bringt, daß der König ihm mit dem Heere folgen soll, daß der von dem ketu mittelst des Schweifes betroffene Himmelssektor festzustellen ist, und daß der Erdabschnitt, der diesem entspricht, alsdann bald eine Beute des Eroberers werden wird. Der Text spricht von der Berührung der Mondstation (des nakṣatram) durch den Schweif. Es ist damit ein terminus technicus des „Planetenkampfes“ (grahayuddham), eines äußerst wichtigen Gebietes der Astrologie, aufgenommen, dessen Terminologie auf andere Gebiete übergreift und für deren Verständnis erforderlich ist.

Die „Berührung“ zweier Himmelskörper stellt die zweite der vier Phasen des zwischen ihnen entbrannten Kampfes dar. Sie wird technisch ullekha genannt und von Utp. zu Brh. S. 17. 3 definiert; sie erfolgt danach dann, wenn die Scheiben dieser Körper sich berühren, aber noch nicht bedecken (erste Phase).

Die an das Erscheinen so furchtbarer Himmelsmächte sich knüpfenden Weltkatastrophen werden durch Vorboten, Vorläufer, angekündigt, die oft als pūrvarūpāni bezeichnet werden. Sie künden die Wirkung (die „Frucht“ des ketu) nicht aber die Erscheinung des Kometen an, sondern laufen vielmehr immer oder doch in den meisten Fällen dessen Sichtbarwerden zeitlich parallel. Vṛddhaga<sup>0</sup> in Adbh. S. 174 rät, wenn er vom maṇiketu spricht: „. Während er aufsteigt, soll man die „Vorläufer“ von ihm genau beobachten, denn durch seine „Vorläufer“ kann ein (eben) aufgegangener Stern [seiner Eigenart (Name, Wirksamkeit usw.) nach] genau bestimmt werden.“ Im vorliegenden Falle handelt es sich um furchtbare, aber segensreiche Regengüsse, die dem Erscheinen des maṇiketu parallel laufen.

Diese zu Begleiterscheinungen des Kometenaufganges gewordenen „Vorboten [des Resultats]“ sind oft von dessen Auswirkung [karman, phalam] sehr verschieden. Beim maṇiketu besteht die letztere, das eigentliche „Resultat“, die auf die Erde ausgeübte Influenz, beispielsweise in „Gedeihen und Fruchtbarkeit“. Wenn deshalb unter gewissen zeitlichen oder örtlichen Umständen Überschwemmungen eine Gegend Indiens heimsuchten, konnte man in diesen die Vorboten der als das „Resultat“ des gleichzeitig mit diesen „Vorboten“ auftauchenden maṇiketu geltenden Fruchtbarkeit sehen.

Nicht immer sind „Vorboten“ als „Parallelerscheinungen“ (des Kometenaufganges) anzusehen. — Als pūrvarūpaṃ des kaliketu zeigen sich vorauseilende Wundererscheinungen des Himmels, die fast biblisch anmuten: „Voller Rauch, in grausigen Gestalten, anzusehen wie glühende Kohlen, fallen die Sterne vom Himmel. . . . Beim Aufgehen dieses ketu erkennt dann [der Weise]: ‚ein anderer Weltuntergang ist herangekommen.‘“ Die der Weltzerstörung unmittelbar vorausgehenden und sie bewirkenden beiden Ungeheuer, der dhūmaketu und saṃvarttaketu, kennen aber „Vorzeichen des Himmels“ nicht. Wie in der Edda (und zwar zweifellos in nicht zufälliger Analogie zu ihr) wird der allgemeine moralische Zusammenbruch zum Symptom des letzten Verhängnisses. Er zeigt sich in Naturwidrigkeiten aller Art (s. Vṛddhaga<sup>0</sup> in Adbh. S. 190).<sup>1</sup> An diesen Abscheulichkeiten kann man erkennen: der dhūmaketu und saṃvarttaketu sind aufgegangen.

<sup>1</sup> Unmoralisch ist nach indischer Auffassung alles Normwidrige. Im vorliegenden Falle zeigen sich folgende Erscheinungen: 1. Weiber stoßen wiederholt Mißgeburten aus. 2. Erdbeben. 3. Furchtbares Geschrei minderwertiger Lebewesen. 4. Ungünstige Laute von Menschen. 5. nirghātāḥ (Explosionserscheinungen in der Atmosphäre, auch durch Meteore usw. hervorgerufen. Adbh. S. 190 Z. 4 v. u. l.: <sup>0</sup>nirghātā statt <sup>0</sup>nirvātā).

Eine solche Erkenntnis würde zur Verzweiflung führen, wenn es nicht möglich wäre, dem Weltverhängnis in den Arm zu fallen. Dies versuchen die Priester durch Rezitationen, zu denen der berühmte Hymnus AV 19. 9 gehört. Dort sagt 2<sup>a</sup> proleptisch: „entsühnt sind die Vorzeichen“. In der medizinischen Literatur werden damit die Symptome eines Leidens bezeichnet; sie setzen dessen Existenz im Körper des beobachteten Kranken voraus, brauchen aber nicht mit dem Ausbruch des Leidens Hand in Hand zu gehen, sondern können ihm vorausseilen (der Masernausschlag bei scheinbarem Wohlbefinden; Ausfallerscheinungen bei beginnender Paralyse). Der Symptomkomplex setzt den erfahrenen Arzt in die Lage, das verborgene Leiden zu erkennen. Der Astrolog war zugleich Arzt. Zwischen den pūrvarūpāṇi „Symptomen“ der Medizin und Astrologie bestand für ihn kein Unterschied.<sup>1</sup>

Solche Vorboten als Bestimmungsmomente tauchen oft sehr überraschend auf. Sobald z. B. der verderbliche kaliketu seine Bahn vollendet hat und unsichtbar geworden, seine Wirksamkeit erloschen ist, eröffnet sich plötzlich ein goldenes Zeitalter voller Wohlstand, Gesundheit, Volksvermehrung und Frömmigkeit „An diesen Symptomen erkennt man: der die Welt erleuchtende, heilvolle śaṅkhaketu ist hier aufgegangen.“ Der Astrolog soll zur Zeit des Aufgehens dieser Gestirne ihre „Vorboten“ beobachten (Vṛddhaga in Adbh. S. 170), die deshalb auch „Vorboten des Aufgangs“ heißen (Parāś. in Adbh. S. 192). Sie bestehen (l. c.) in Abweichungen von der Naturnorm: Erdbeben; das Feuer gibt keinen hellen Schein; die Weltengegenden sind verfinstert; Kaltes wird warm, Warmes wird kalt; furchtbare Stürme toben. — In seltsamer Weise widersprechen diese Darstellungen von den Vorboten meist gefahrbringender Ereignisse und die Ermahnungen, solche Vorboten zu beachten, den astrologischen Tabellen, welche eine lange Erscheinungsreihe von ketu's konstruieren, so daß danach der eine Komet immer den anderen ablösen mußte. — In der Sprache und dem Ideengehalt der astrologischen Texte tritt diese Lehre von der Periodizität der ketu's außerordentlich stark hervor. Für den Inder war der Kosmos

<sup>1</sup> Unter den zahlreichen, für diese bekannte Tatsache beibringbaren Belegen seien hier genannt (Yogayātrā 3. 23): „Wie der Arzt einem durch Krankheit geschwächten oder durch Gift verzehrten Körper, am Rande des Todes, durch seine Heilmittel die Kraft wiedergibt, so ein Brahmane dem Reiche durch sühnende Handlungen.“ — Die im Śāntikalpa (ed. Bolling) beschriebenen Zeremonien sind: śāntibhaiṣajyam, d. h.: „ein in Sühneform verabreichtes Heilmittel.“ Garga in Adbh. S. 8 spricht von der śāntiḥ . . . amṛtā viśvabheṣajī. — Der Brahmane als Arzt des Opfers fügt mittelst des Opfers als eines heilkräftigen Saftes (gedacht ist vorzugsweise an die Butterspende) den zerbrochenen Opferleib zusammen (amṛtādidvatrimśadmahāsāntipaddhatiḥ Bl. 18 b): vedānām rasena yajñasya viriṣṭam samdhiyate ity uktam gopathaorāhmaṇe.

von furchtbaren Mißgestalten und Ungeheuern belebt, welche Gestirne, Gestirngruppen, ja das ganze Himmelsgewölbe verschlingen konnten und dadurch die Vernichtung von Einzelwesen, Stämmen, ja der Menschheit überhaupt, herbeizuführen vermochten. Die auf Erden zuzeiten sich abspielenden abnormen Vorgänge boten allein die Möglichkeit, das Walten dieser Mächte zu erkennen und auf deren Schrecknisse vorzubereiten. Wo solche Vorboten fehlten, galt das himmlische Phänomen, das durch sie angesagt war, als bedeutungslos.

Mit der Berührung dieser Lehre von den Wahrzeichen (der Erde oder des Luftraumes; den „Vorboten“) steigen wir in die Tiefen der indischen Mantik hinab. Erst jetzt offenbart sich ihre Vielgestaltigkeit und Wichtigkeit. Als bedeutsame Merkmale werden nicht nur Form, Farbe und Aussehen von Gegenständen bezeichnet. Auch das Gehör- und Geruchsorgan muß sich an den Wahrnehmungen beteiligen, wenn anders die auf diesen Wegen vermittelten Kundgebungen einer höheren Welt rechtzeitig festgestellt werden sollen. Die Göttin der heiligen Rede, der Offenbarung, die im Himmel ihre Impulse empfängt, spricht nur dann, wenn bedeutsame Ereignisse bevorstehen. Nichts ist belanglos. „Zunächst spricht sie unter den Göttern; sodann wandelt sie im Menschengeschlecht. Nicht ohne [göttlichen] Antrieb spricht Vāc, denn heilige Wahrheit ist diese Sarasvatī“ (Bārḥ. in Adbh. S. 717 V. 27 = AP 64. 10. 3). Es werden deshalb die Schreie von Vögeln, Schakalen, Hunden (Bārḥ. a. a. O.), sinnverständliche (?) Laute von Fröschen (a. a. O. V. 25): maṇḍūkā arthavācakāḥ), lachende Töne eben geborener und singende Laute (AP 64. 10. 2) betrunkenen Menschen gewissenhaft gedeutet; desgl. Stimmen, die aus leeren Häusern dringen (Ātharvaṇādbh. in Adbh. S. 720 ff.), selbst das Brodeln von Zysternen (. . . kūpasya garjane . . . ibid. V. 24), das Knarren, Knistern und Krächzen von Gebrauchsgegenständen (Wasserkrügen) oder Throninsignien (Thronen oder Sonnenschirmen: ibid. V. 13); um wieviel mehr das Brausen von Stürmen (ibid. 32) oder langanhaltendes Donnerrollen (ibid. V. 10).

Beim Auftauchen des jalaketu lassen sich glänzende, tiefe, süße Stimmen von Tieren des Feldes und lieblichen Vögeln zu den Zeiten beider Dämmerungen überall hören (Vrddhaga° in Adbh. S. 180). Dagegen stoßen solche Wesen beim Erscheinen des calaketu unerwünschte, ominöse, eitle (tuccha) Laute aus (ibid. 178). Der Weltzusammenbruch, bewirkt durch das Doppelgestirn des saṃvartta- und dhūmaketu, wird (nach ibid. 190) eingeleitet durch den furchtbaren Donner von unbekanntem Mächten, deren Tosen wie der Sturz von Felsen oder das Gebrüll von gewaltigen Elefanten klingt, den Lärm minderwertiger Lebewesen, ferner unerwünschte Laute von Knaben, Mädchen, Männern oder spielendem Weibervolke. — Seltener wird widriger Gerüche gedacht,

wie der des Kadavers, Eiters oder saurerer Speisen (z. B. Bärh. in Adbh. S. 717).

Diese bezeichnenden Merkmale und Parallelerscheinungen kommen nur den eigentlichen Kometen, deren Namen und Bewegung dem Astrologen bekannt zu sein schien, nicht deren finsternen Trabanten oder „Söhnen“ zu. Nur auf die sichtbaren, individualisierten Phänomene findet die Terminologie der Astronomie Anwendung. Nur sie tragen Eigennamen und haben eine spezifische Auswirkung und ein dieser entsprechendes Resultat. Manche der Gruppen, in welche die in den großen Sterntabellen aufgeführten 101 oder 535 oder 1000 ketus zerfallen, besitzen nur einen, andere haben mehrere Sondersterne solcher Art. Bei einzelnen kleinen Gruppen wird jeder Stern nach Namen und Auswirkung bezeichnet. Der dhūmaketu steht für sich allein da. Diesen Einzelwesen stehen die (nicht individualisierten) sichtbaren oder unsichtbaren Gruppensterne gegenüber. — Wie unsere Listen lehren, zeigen die individuell (nach Namen, Zeit des Eintreffens, Dauer ihres Erscheinens, Form und Farbe) bestimmten ketu's gewisse Schicksale des Menschen an, ja, sie rufen diese unmittelbar hervor und tragen nach deren Eigenart häufig ihren Namen (calaketu, weil er die Erde erschüttert usw.).

## II.

Die Terminologie der astrologischen Texte ist da, wo es sich um die Bewegung eines ketu, seinen Aufgang, seine Manifestation, die Zeit seines Verweilens am Himmel, seine Kulmination und rückläufige Bewegung sowie sein Untergehen handelt, völlig den astronomischen Texten entnommen, wobei bedeutungsvoll ist, daß die „rückläufige Bewegung“ nicht vom Zenith, sondern von dem in Indien sehr tief stehenden Polarstern gerechnet wird. Bei ihm kulminieren die Sterne.

Ins Gebiet der reinen Mantik treten wir dagegen ein, wenn wir der Auswirkung (des karman) eines ketu gedenken. Dieselbe besteht aus einer Reihe von Einzelwirkungen (karmāṇi) und kann Böses sowohl wie Gutes anzeigen. Sie braucht dem Erscheinen nicht unmittelbar auf dem Fuß zu folgen (s. im folg.). Die Zeit ihres Eintreffens ist der pākakālah, wobei pāka, wie auch sonst von der „reifen“ Frucht gebraucht, das Reifen des als „Frucht“ bezeichneten Resultates (des karman) wiedergibt. Beispielsweise zeitigt der jalaketu (nach Vṛddhaga° in Adbh. S. 181) durch seine karmāṇi seine Frucht erst nach Ablauf von vier Monaten, von seinem Aufgang gerechnet.

Nach Vṛddhaga° in Adbh. S. 194 (cf. Brh. S. ibid.) schädigt ein ketu je nach Gegend, Zeit, Gestalt, Farbe; je nach Auf- und Niedergang, Stellung, Berührung, Bedeckung, Farbe. Unter Berührung und Bedeckung haben wir, wie wir oben sahen, zwei termini der Lehre vom

Planetenkampf zu verstehen. — Wichtig für die Mantik ist die Zeitdauer der Verfinsternung. Ist diese kurz oder erfolgt die Eklipse plötzlich (ohne Vorboten und Begleiterscheinungen), so besagt das Phänomen, wie wir sahen, nichts; desgl. wenn das Gestirn innerhalb des Knotens der Bahn sie erleidet — natürlich weil man in einer solchen Erscheinung kein Wunder mehr sehen konnte. Dieser aufgeklärteren Auffassung von Varāhamihira steht die abergläubische von AP 53. 3. 5 gegenüber. Nach ihr wird die Erde in Blut schwimmen, wenn in dem Zeitabstand von einem halben Monat Mond und Sonne sich verfinstern. — Während auch nach Bhārg. in Adbh. S. 56 die kurzdauernde Finsternis belanglos ist, ja glückbringend sein soll, schafft die totale oder lange dauernde Eklipse nur Unheil. — Bisweilen wird darauf hingewiesen, daß die Begleiterscheinungen eines Kometen gleich denen eines anderen sind. Auch ungünstige Sterne können sich ähneln: raśmīketu und śveta zeigen das gleiche Resultat.

Die Auswirkung der himmlischen Wahrzeichen offenbart sich in ihrer Frucht (phala); diese reift mehr oder weniger schnell, aber unaufhaltsam und gibt dem vom Himmel über die Erde verhängten Geschick den Ausdruck. Zwar jedes Prodigium steht im Dienste seiner Manifestation, aber (s. o.) die himmlischen Wahrzeichen haben vor denen der Erde weitaus den Vorrang. Der Astrolog steht um vieles höher als der den Hausbedarf deckende Mantiker. Für seine Interpretation des Phänomens kommen (vgl. o.) die von AP 52. 15. 2—4 gegebenen Momente in Betracht: „Alle ketu's vernichten vermöge ihrer Verfinsternung, Berührung, Stellung [am Himmel: sthānāt], ihres Auf- und Niederganges in fünffacher Weise. Mögen sie freundlich (mṛdu), fest (? dhruva; gemeint ist vielleicht: halb freundlich, halb feindlich), furchtbar, schnell vorübergehend oder gemeinschaftlich ihre Bahnen wandelnd sein oder Gefahr bringen; [immer zeigt sich] der analoge Erfolg. [Er richtet sich] nach der Gegend, Farbe und dem Umfang des Wirkungsgebietes.“

Als heimgesuchte Person gilt in erster Linie durchaus der König. Die Astrologie war eine königliche Kunst, ihre Vertreter schielten nach dem Thron, den sie durch Orakelsprüche in ihre Gewalt bekommen wollten. „Wenn etwas am Himmel sich ereignet, so bezieht es sich auf den Großkönig; im Luftraum — auf die [betroffene] Gegend; auf der Erde — auf die Ernte“; vgl. hierzu Traumschlüssel 17f. In der kasuistischen Betrachtung des Wirkens der ketu's wiederholt sich dieser Gesichtspunkt immer wieder. Die Texte sind ja nur geschrieben, um die entsprechende Sühnezeremonie ermitteln lassen zu können. Sie wird in vielen Fällen dadurch nötig, daß das abhiṣekanakṣatram, also das bei der Königsweihe obwaltende Gestirn (Mondstation), verfinstert wurde;

sie ist so außerordentlich kompliziert und kostspielig — ihre wichtigste Form ist die von G. M. Bolling dargestellte mahāsānti —, daß als Auftragegeber für sie nur der Monarch in Frage kommen konnte. Nur ihm konnte nach korrekter Vollziehung die Verheißung gelten: „dann beherrschen die Könige vergnügt die Erde.“ — Die Sonne ist (in Indien wie Iran) das königliche Gestirn schlechthin. Ihre Trübung trifft den Monarchen, wie die der Venus oder des Jupiter den Hauspriester. (Die Venus [śukra m.] ist der Hauspriester der Götter; bṛhaspati der Götterpriester schlechthin.) Eine solche Abstufung ist aber praktisch belanglos.<sup>1</sup> „Der König und die (von ihm beherrschte) Erde“ werden immer wieder als die Betroffenen genannt. Das liegt tief im Empfinden der alten Welt überhaupt begründet, der hier die Astrologie den Ausdruck verleiht. „Planeten fallen nicht, wenn Bettler sterben“ (Shakespeare). — Die Zeit des Eintreffens der „Frucht“ des ketu kann außerordentlich kurz sein; z. B. wird vom gadāketu gesagt: er tötet, sobald er am Himmel gesehen wird.<sup>2</sup> Dies ist aber nur dann der Fall, wenn man seine Bahn berechnen, mithin sein Erscheinen mutmaßen konnte. Tritt er plötzlich am Himmel auf, so vernichtet er höchstens den Harem des Königs (die Weiber werden in diesen Texten noch unter die Transportmittel oder fahrende Habe [vāhana] gestellt). Dies gilt selbst dann, wenn er in den für die Mantik so bedeutsamen Zeiten der Morgen- und Abenddämmerung auftritt. Man sollte das Gegenteil erwarten. Offenbar aber erschreckte das Phänomen viel weniger als die Furcht vor ihm. „Erlebte Greuel sind schwächer als das Grauen der Einbildung“ — eine religionspsychologisch äußerst bedeutsame Tatsache. — Nach den in den Sterntabellen gegebenen Daten wird ein Turnus von ketu's angenommen, der wahrscheinlich mit dem Weltanfang, vielleicht aber erst mit unserem, dem eisernen (Kali-)Zeitalter beginnt und bis zum nächsten Weltuntergang fort dauert. Die Reihenfolge der nacheinander erscheinenden Kometen steht unabänderlich fest, die zwischen ihrem Auftauchen bestehenden Zeiträume aber sind sehr verschieden groß. Von den drei mṛtyuniḥśvāsajāḥ heißt es, daß sie einander im Abstände von 3000 Jahren ablösen (Vṛddhaga° in Adbh. S. 170). Auf diese Sterne folgt der freund-

<sup>1</sup> Sie wiederholt sich mehrfach. Yogayātrā 1. 4: „Könige, um ihren Zweck zu erreichen, ziehen aus bei günstigen Konstellationen; Diebe und fahrende Schauspieler bei guten śakunāni (Omina vom Vogelflug); Brahmanen bei guten Gestirnen (nakṣatra); die übrigen Leute zur glücklichen Stunde“ d. h.: die Astrologie ist nur für die beiden obersten Kasten geschaffen. Die umständliche und der gelehrten Interpretation bedürftige Lehre von den Konstellationen beschränkt sich auf die Könige. Alle anderen Kasten müssen mit dem landesüblichen Aberglauben vorlieb nehmen.

<sup>2</sup> Nach Parāśara bringt der merkwürdige vasāketu Epidemien, aber großen Wohlstand; vgl. Bṛh. S. 11. 29. Diese Wirkung tritt nach Parāś. sofort ein.

liche kumudaketu, wenn deren Wirksamkeit erloschen ist. Diese Angabe wiederholt sich häufig. Man darf annehmen, daß sie der Auffassung der ältesten Autoren den Ausdruck gibt. Die Erde und was sie trägt, steht von der Wiege bis zum Grabe unter der fürchterlichen Wirkung dieses determinierenden Zwanges. Allerdings finden sich gewisse Erholungspausen. Beispielsweise dauert diese vom Verschwinden des kumudaketu bis zum Auftauchen des kapālaketu nach Parās. in Adbh. S. 173: 2500 Jahre + 3 Halbmonate lang. Diese 3 Halbmonate bezeichnen die Zeit, nach der in der Regel (d. h.: wenn die Register nichts Entgegengesetztes angeben) die Wirksamkeit eines Kometen beginnt. Im vorliegenden Falle beträgt mithin die Ruhezeit für die Erde genau den vierten Teil von zehntausend Jahren, also vielleicht den vierten Teil von einer Weltperiode. — Auf den kapālaketu folgt der maṇiketu, ein gnädiger Stern, um des vorigen Wirkung aufzuheben. Angaben dieser Art sind selten. Allerdings wird gerade von Sternen der amṛtaja-Gruppe gesagt, daß sie, wie etwa der jalaketu (s. im vorigen), die durch andere Kometen gequälte Welt „erfrischen“ und daß sie die von rāhu, ketu usw. ausgegangenen gefährlichen Wirkungen aufheben.

Damit sind aber keine ketu's der ketu-Kette, sondern siderische Störungen untergeordneter Art gemeint, die innerhalb des Wirkungsbereiches des einzelnen dominierenden ketu's mit unterlaufen. Überschneidungen der spezifischen Wirksamkeit der Kometen innerhalb dieser Kette sind ganz ungewöhnlich. Nicht sie, sondern ihre Wirkungszeiten lösen sich in der Regel ab. Die Angaben über diese Auswirkungsperioden sind sehr unbestimmt. Bisweilen hängt von ihnen sogar die Qualität des Erfolges ab: nur wenn sie kurze Zeit lang am Himmel stehen, besagen sie Gutes. Gleichwohl ist es wahrscheinlich, daß Zeit wie Zahl der ketu's begrenzt war und daß die Gesamtperiode etwa 12 000 Jahre oder eine Weltperiode betrug, die in irgendeine typische Zahleneinheit zusammengefaßt wurde. — Die Auswirkungszeit beginnt, wie wir sahen, nach  $1\frac{1}{2}$  Monaten. Dies gilt sowohl für die glück- wie die unglückverheißenden Sterne. Die Wirkungsperiode dauert ebensoviel Monate, als der Komet an Tagen, und ebensoviel Jahre, als er Monate am Himmel steht. Die Angaben sind aber nicht widerspruchlos.

Die Richtung, aus der das Omen kommt, ist für die Mantik überhaupt, deshalb auch für die Lehre von den himmlischen Wahrzeichen, von größter Wichtigkeit. Die von irdischen Körpern oder Einzelwesen Entnommenen gelten im allgemeinen nur im engsten, unmittelbar betroffenen Bereich. Nur wenn es sich um Götterbilder handelt, leidet die ganze Gegend, in der diese stehen (so AP 71. 18. 4). Die Wirkung der astrologischen Wahrzeichen erstreckt sich aber regelmäßig auf das ganze Gebiet von deren Sichtbarkeit.

Einen seltsamen und verfehlten Versuch, die traditionelle Zahl von 101 ketus über die Gegenden und Zwischengegenden zu verteilen, gibt eine Sterntabelle.

Während es sich hier um ein Bestreben handelte, von gewissen, in den einzelnen Himmelsrichtungen stehenden Sternen aus einen Anhaltspunkt für die Orientierung zu gewinnen, lehrt eine andersartige, in der Astrologie zur fundamentalen Bedeutung gelangte Himmelseinteilung die Bedeutung der Mondstationen (= nakṣatra's) uns kennen. Sie wird, wenn die Bahn von ketu's in Frage steht, häufig hervorgehoben; z. B. berichtet Parāś. in Adbh. S. 188 von raśmīketu, daß er in den kṛttikāḥ aufgeht. Das Aufgangs-nakṣatram ist für die betroffene Gegend von höchster Wichtigkeit. Nach Parāś. in Adbh. S. 191 f. sucht der saṃvartta-ketu vorzugsweise diejenigen Gegenden heim, deren nakṣatra's er bei seinem Aufgang verfinstert.

Deshalb sind Angaben über das betroffene nakṣatram häufig. Vṛddha-ga° in Adbh. S. 189 wird die besondere Gefährlichkeit des gaḍaketu dadurch hervorgehoben, daß die große Zahl der verfinsterten nakṣatra angegeben wird. Die durch Rāhu erfolgte Heimsuchung, die Mondfinsternis, übt ihre verderbliche Wirkung (nach Rṣiputra in Utp. zu Brh. S. 5. 27) in der Weise aus, daß sie diejenigen Teile der Erde in Anspruch nimmt, die den verdunkelten Mondpartien entsprechen. Nur auf Grund dieser Lehre ist das Öl-Orakel zu verstehen (s. u.). Es sollte zeigen, welche Gegenden zunächst heimgesucht werden und deshalb zuerst der Sühne bedürfen. Unter diesen wären nach der Lehre der Texte übrigens nicht räumliche, sondern zeitliche Teile zu verstehen. Es werden danach 7 Tageszeiten angenommen, deren jede auf eine bestimmte Menschengruppe ihre Wirkung ausübt. — Bisweilen greifen die ketu's (wie die mit ihnen eng verwandten graha's) in der Weise in das Weltgetriebe ein, daß sie wesensverwandte Menschen oder Tiere schädigen; z. B. sollen die raudra- und āgneya-ketu's, d. h. die Gruppen der rudrakrodhajāḥ und der agniputrāḥ, die mit einer Rudra-Veranlagung versehenen Wesen schädigen, worunter sowohl Tiere (wie Rinder, Ziegen, nāga's usw.) wie zweifellos auch Charaktere und Völker von gleichartiger Beschaffenheit zu verstehen sind. Unter varga versteht man eine solche psychische wie auch geographische Zugehörigkeit; z. B. übt der cala-ketu im zugehörigen varga schreckliche Wirksamkeit aus. Jedes Land steht unter dem magischen Einfluß einer Mondstation oder eines Einzelsterns. Wie außerordentlich bedeutsam dies Moment sein muß, geht daraus hervor, daß nach Parāś. in Adbh. S. 188 selbst der weltvernichtende dhūmaketu unter gewissen Umständen Glück bringen soll. Die ketu's treffen die Bevölkerung derjenigen Gebiete, deren Mondstationen gerade beim Aufgang der betreffenden ketu's dominieren. Die „große

Sühnezeremonie“ ist deshalb auch von demjenigen König zu vollziehen, dessen Gebiet durch das über ihm waltende *nakṣatram* heimgesucht wird (AP 72. 1. 2). Die Wirksamkeit der *ketu*'s ist an bestimmte *nakṣatra* gebunden. Der *gadāketu* trübt (s. o.) das fünfte und die darauffolgenden *nakṣatra* der als günstig geltenden Nordbahn des Mondes sowie das erste *nakṣatram* der „mittleren“ Bahn, zugleich die Stämme der *Kāśī*, *Gāndhāra*, *Cīna*, *Saka*, *Darada*, *Savara*, *Ekapāda*, *Pulinda*, *Sūrpakarna*. Die meisten dieser Stämme (Chinesen, Saken usw.) finden sich in dem der Geographie gewidmeten 14. Kap. der *Brh. S.* wieder; vgl. auch *Ind. Ant.* 22. 169 ff. bei Winternitz, *Ind. Lit.-Gesch.* 3. 568, Anm. 1. — Häufig werden die Stämme mit Namen genannt, denen von Seiten des verfinsterten zugehörigen *nakṣatra* Unheil droht. Die Verfinsterungen der Planeten bedingen weitgehende Störungen in Natur und Menschenleben; oft ist die Analogie der Farbe ausschlaggebend, so z. B. wenn bei der Trübung des Saturn nach *Gārgiṃya* in *Adbh. S.* 198 und AP 51. 4. 5 die Träger der (aus Asche hergestellten) Sektenzeichen leiden. Beim Unterliegen des Jupiter werden, da dieser der Theologenbeschützer ist, die Mantiker (*daivajñāh*) und Büsser betroffen — eine Sachanalogie. Merkur ist auch in indischen Texten der Gott der Kaufleute. Sie gehen in Gemeinschaft mit ihm zugrunde, wie die „vom Feuer Lebenden“ mit dem feurigen Mars. — Das Epos, das, wie wir sahen, den *dhūmaketu* als Einheit kennt, spricht, wenn es von der Verdüsterung von *nakṣatra* redet, meist im Zusammenhang mit anderen Vorboten furchtbarer Ereignisse. — Es ist sicher, daß Namen von Teilen der Mondbahn auf einzelne *ketu*'s oder *ketu*-Gruppen übertragen wurden; oder vielmehr richtiger, daß Schutzgottheiten von einzelnen oder mehreren *nakṣatra* als Walter des an bestimmten Tagen wirksamen Verhängnisses unter dem Bilde von *ketu*'s verehrt worden sind.<sup>1</sup>

Die Zahl der *nakṣatra* als Einteilungsprinzip des Erdkreises steht in unvereinbarem Gegensatz zu der der „Gegenden und Zwischengegenden“. Solange man, der Eigenart des menschlichen Körpers entsprechend, die Vierzahl zugrunde legte, konnte man lediglich die Zahl 4 bzw. 8, und durch Dreiteilung des so gewonnenen Sektors 24 zum Divisor machen. Aber schon früh wird eine mittlere Gegend konstruiert; sie ist mit dem Standort des Beobachters identisch, der gegenüber der

<sup>1</sup> Die Zuteilung gewisser Kometengruppen zu solchen Mondstationen kann keine zufällige sein. Wir lernten den *kaliketu*, der *rudrakrodhajaḥ* ist, als *raudraḥ*; den *raśmīketu*, einen Sohn *Agni*'s, als *āgneyaḥ* kennen. *Raudra* und *āgneya* sind aber zugleich Teile der Mondbahn, und zwar beschließt *āgneya* (= *kr̥ttikā*) die *n-gavīthī*, *raudra* (= *ārdrā*) die darauf folgende *gajavīthī*. In der *kr̥ttikā* aber soll der *āgneyaḥ* genannte *ketu* aufgehen: „*kr̥ttikāśv api cā*“ *gneyaḥ paścimena pradṛśyate* (*Vṛddhaga*° in *Adbh. S.* 177).

Relativität der übrigen Teile der Orientation als das gegebene Moment gilt und deshalb die madhyamā, die „mittlere“ oder auch die dhruvā diś, die „feste“ Gegend, heißt. In ihr liegt nach der Auffassung schon des Veda natürlich das Land der Arier, in ihr madhyadeśa, nach späterer Darstellung der von uns bewohnte Teil des Weltenrundes bhāratavarṣa. Entsprechend dem dieser Teilung zugrunde liegenden Prinzip wird eine Tabelle von insgesamt 1000 ketu's durch die Neunzahl von vidikputrah abgeschlossen: der neunte dieser „Söhne der Himmelszwischengegenden“ liegt in der Mitte. Jeder von ihnen beherrscht drei Mondstationen. Deshalb heißt es Brh. S. 14. 1: „Nach Gruppen von je drei nakṣatra's, die mit āgneya (= kṛttikā) beginnen, sind die Gegenden von Osten an, indem bhāratavarṣa als Mitte angenommen wird, in neun Teile zerlegt“; vgl. Adbh. S. 251; Garga in Utp. zu Brh. S. l. c.; AP 56. 1. 1. — Die Namen der einzelnen Gruppen und der zu ihnen gehörigen Sternbilder werden Brh. S. 9. 1. = Adbh. S. 195 genannt; vgl. Kern in Webers Ind. St. 10. 209.<sup>1</sup>

Wie die Mondstationen als Regenten ganzer Gegenden, so gelten einzelne Sterne, einem weit verbreiteten Glauben gemäß, als die Herren des Schicksals einzelner Menschen. Ihre Verdüsterung oder Bedrohung durch siderische oder atmosphärische Erscheinungen verhinderte den Menschen, der sich von ihnen abhängig glaubte, an wichtigen Entschlüssen oder bereitete ihn auf den Tod vor. Eine der Hauptaufgaben des Astrologen mußte es sein, dem Frager die Nativität zu stellen. Anleitungen dazu gibt eine sehr große Anzahl von Texten, unter denen das laghujātakam und bhājjātakam des Varāhamihira hervorragen.<sup>2</sup> Das

<sup>1</sup> Über die nakṣatra ist viel gearbeitet worden; s. Thibaut *Grundriß der indoar. Philol.* III 9, 12 ff.; Oldenberg *NGGW* 1909 544 ff.; A. Weber *Ind. St.* IX 424 ff.

<sup>2</sup> Die weitschichtige Literatur der Sühnehandlungen enthält zugehöriges Material für Einzelfälle, so z. B. śāntimayūkha Bl. 57: ekanakṣatrajanmaśāntih; Bl. 47: darśajananaśāntih. Die yogayātrā 9. 1f. zählt sechs Gestirne auf, die eine ihrer Eigenart entsprechende Wirksamkeit auf das Menschenleben ausüben sollen; am wichtigsten und deshalb zuerst genannt ist das Geburtsgestirn. Hemādri in Caturvargacintāmaṇi 2. 2. 688—691 befaßt sich mit den zugehörigen Sühneabregeln. Als für jeden Menschen in Frage kommend werden genannt: das jananaṃ, mānasaṃ, karma-, sārighāṭikam, samudaya-, vaināśika-nakṣatram. Die letzteren fünf termini technici bezeichnen Mondstationen, die in bestimmten Abständen vom Geburtsgestirn wiederkehren und, wie ihre Namen besagen, auf eine Privatperson bezogen, für seine Lebenstätigkeit, sein Gedeihen oder seinen Tod entscheidend wichtig sind. Der König aber hat neun solcher nakṣatra; zu den eben genannten kommen außerdem noch: das deśa-, abhiśeka-, jāti-nakṣatram (s. Yogayātra und Hemādri a. a. O.), mithin das nakṣatram des Landes, der Königsweihe und der Kaste. Allen diesen Gestirnkomplexen wurde große Aufmerksamkeit zugewandt.

Lebenselend führte man auf die Verdüsterung des Geburtsgestirns zurück: „mein [Geburts-] Gestirn ist von bösen Planeten verdüstert“ (R. Gorr. 2. 3. 18 nach Pet. Wb.).<sup>1</sup> Derartige Bedrohungen zu verhindern, dienten jährlich am Geburtstage veranstaltete Zeremonien, die dem Geburtsgestirn neben anderen Gottheiten galten.<sup>2</sup> Von Wichtigkeit ist es, daß stets der Zusammenhang der Gestirne mit den Ahnen und Urgottheiten (prajāpati) betont wird. Die Sterne sind eben Ahnen und volkstümliche Urgottheiten. Ihre Heimsuchung kann sich, wenn es sich um einen König handelt, auf das diesem zugehörige „Königsweihe“- und „Land“-Gestirn erstrecken und führt, wenn ein solches durch einen graha getroffen, von einem Meteor „geschlagen“, verschlungen, ausgelöscht oder verfinstert ist, alsdann zu der nur dem Monarchen zustehenden Abwehrhandlung der mahāsānti, einem sehr umständlichen Ritus.

Die Abwehr war notwendig, denn der ketu schien Unglück schlechthin, in allen Formen und Arten, zu bringen.“ „Das Auftauchen von ketu's dient zum Verderben“, so ist ja überliefert. Deshalb soll der Verständige mit den Sprüchen des Atharvaveda die Sühnung vollziehen.“ (Bhārg. in Adbh. S. 201). „Die ketu's sind die Gründe für Heimsuchungen.“ Die Heimsuchung besteht in der Verhängung des Zeitverhängnisses (Todesloses); Vṛddhaga° in Adb. S. 173: kapālaketurūpeṇa kālo darśayate divi. Das Gestirn ist nicht etwa nur ein Vorbote der Heimsuchung, sondern führt diese unmittelbar und zwangsläufig, wenngleich meist nicht sofort, herbei. Nicht immer ist die Wirkung des Kometen eine ungünstige; wenigstens lehren die astrologischen Texte (sicherlich im Gegensatz zur Volkstradition, die nur den dhūmaketu als Unheilbringer zu kennen scheint): die dem aufgequirkten Unsterblichkeitsmeer entstiegenen ketu's bringen Gutes. Auf sie allein ist der von den Kometen ausgehende Segen beschränkt. Aber auch sie bringen kleinere Plagen, wenn sie zu lange am Himmel stehen, besonders jedoch, wenn sie Anzeichen haben, die den Glücklichen entgegengesetzt sind, wenn sie krumm (gekrümmt wie ein Regenbogen) sind oder mehr als einen Schweif tragen. Es scheint jedoch überaus zweifelhaft zu sein, ob dies jemals bei einem Stern der amrtaja-Gruppe der Fall sein kann; denn diese zeichnet sich gerade durch ihren freundlichen Glanz aus. Ihren Sternen darf auch die Stellung in der Südrichtung als der des Todesgottes durchaus nicht zukommen (Brh. S. in Adbh. S. 149). Bisweilen wird andererseits ausdrück-

<sup>1</sup> Vgl. Śāntikalpa 1. 11. 4: „wessen [Geburts-] Gestirn durch einen graha zur Beeinträchtigung gebracht ist, über dem waltet der Beeinträchtigte. Nicht gelingen ihm seine Angelegenheiten.“

<sup>2</sup> Vgl. ibid. 17. 7: „Diese [im vorhergehenden beschriebenen] Sühnezeremonien möge er vollziehen bei den dem Geburtstag zustehenden Ritualien (janmani karmani).“

lich betont, daß Unglückssterne, wie der *śveta* (der Kriegsverderben stiftet), Glück bringen, wenn deren Merkmale (Form und Farbe) nicht ominös sind. Der gleiche *ketu* kann je nach dem *nakṣatra*, in dem er steht, Verderben oder Gutes bringen; so z. B. der *ūrmiketu* bei Vollmond Glück, beim Eintritt in das *kṛttikā*- oder die sechs folgenden *nakṣatras* aber Unglück. — Bisweilen ist ein *ketu* durchaus verderblich, seine Plagen aber beschränken sich auf gewisse Formen; der *agniketu* bringt ein furchtbares Verhängnis, nicht aber die Gefahr der Hungersnot (trotz aller Kriegsgräuel!). — Von der Wirkung des Kometen sind die Vorboten und Begleiterscheinungen zu unterscheiden. Oft ergehen sich Natur und Menschenwelt in Mißakkorden und sagen dadurch die Ankunft eines unheilvollen *ketu* voraus. Bei der Ankunft des *calaketu* stoßen die wilden Tiere und Vögel unheilvolle, Verhängnis verkündende und hohle Rufe aus; die Menschen entzweien sich untereinander; Könige liegen miteinander in furchtbaren Kämpfen; Morgen- und Abenddämmerung zeigen sich in veränderter Gestalt, in rauher und blutiger Farbe; nicht leuchtet da der Himmel, von Staub und Finsternis eingehüllt (*Ṛddhaga*° in *Adbh.* S. 178). Dem Erscheinen des *śveta* (= *svadhi*) Sterns gehen gewaltige Erscheinungen im Luftraum und in dem vegetativen Leben der Erde voraus: es fallen Meteore zerplatzend; furchtbare Winde wehen; die Erde erbebt; die Weltgegenden brennen; Sonne und Mond zeigen Höfe; ihre Strahlen sind beeinträchtigt; die weiblichen Wesen stoßen überall Mißgeburten aus (*Ṛddhaga*° in *Adbh.* S. 186). Die furchtbarsten Vorzeichen aber künden das Auftauchen der gemeinschaftlich erscheinenden *dhūmaketu*- und *saṃvartta*-Kometen an: dann abortieren weibliche Wesen bei Mensch und Tier; unaufhörlich zittert die Erde; das Gebrüll unheimlicher Wesen läßt sich hören — es scheinen Felsen zu stürzen und gewaltige Elephanten zu brüllen —, Meteore fallen unter Rauch- und Flammenentwicklung und bedrohen die Sonne. — Die eigentlichen „Früchte“, Resultate, der Kometen aber könnten in Gestalt der apokalyptischen Reiter auftreten: Hungersnot, Pest und Krieg. — Überaus häufig werden wirtschaftliche Schädigungen betont. Der *śveta*-Stern, der das Kriegsbeil auf die Erde herabhängen läßt, „entvölkert die Gegend, in der er auftaucht, durch Hungersnot“. Mißernten des Wintergetreides können, indem sie dessen Preis bis auf das Achtfache steigern, zum Ruin der ganzen Welt führen. (Dies ist beim *saṃvartta-ketu* der Fall.) Beeinträchtigung des Wachstums auf der Erde findet auch durch die unsichtbaren *ketu*'s statt, die, ihrer Eigenart entsprechend, alles Chthonische, den Blicken sich Entziehende ergreifen, nämlich die (vornehmlich aus Wurzeln und versteckt reifenden, kleinen Früchten bestehende) Nahrung der Büßer (Waldeinsiedler), ferner auch die Lebenskeime von Weibern, Kindern, Vögeln und Schlangen sowie

die (in den Bergen schlummernden) Mineralien. Durch alle diese Erscheinungen kommt ein „Stillstand von Handel und Wandel“ zustande. — Furchtbarer als der Hunger haust die Pest, das Massensterben. Durch Fieber und Galle[n-Austritt] oder durch Krankheiten mannigfacher Art wird die Welt erschüttert. Verhältnismäßig unbedeutend sind diesen Epidemien gegenüber Erscheinungen wie diejenigen, welche der im allgemeinen harmlose kleine bhavaketu hervorruft; er erzeugt, wenn er düster aussieht, „Husten und Schnupfen“. — Auch an dieser Stelle sei darauf hingewiesen, daß ungesunde, d. h. ungleichartige Mischungen der Grundsäfte des Körpers als die Gründe für Krankheiten angesehen wurden und daß man sie auf den dominierenden Einfluß eines graha (d. h. namentlich: Planeten) zurückführte. — Am furchtbarsten von allen Heimsuchungen haust der Krieg. Er wird, wie etwa der Vestalinnenfrevl im alten Rom, als Naturereignis angesehen und im gleichen Halbers mit „widernatürlichen“ Dämmerungserscheinungen zusammengeannt. — Eine gewaltige Schilderung der Kriegsgreuel gibt Adbh. S. 187. Historisch interessant ist dabei vielleicht die Prophezeiung der Vṛddhagargasaṃhita, daß die Mahāśakāḥ, d. h. die Saken (?), ins Herz des arischen Landes vordringen werden (genannt werden: madhyadeśa und kurukṣetra), um es auszuplündern, und daß beide Gegner sich dann gegenseitig vernichten werden. Dies Vernichtungswerk, das bereits eschatologische Färbung trägt, wird durch die 16 gleichzeitig auftretenden unsichtbaren ketu's vollendet. Sie rufen Aufstand in der Natur hervor. Die Bestien des flachen Landes, der Wälder und Berge sowie die verhängnisvollen Ausgeburten aller Meere werden alsdann, in furchtbarer Gestalt erscheinend, die Menschen fressen. — Diese Schrecknisse faßt Parāśara (Adbh. S. 195) zusammen; er nennt Dürre, Krieg, Krankheit, Hungersnot, Bedrückung durch die eigene und fremde Landesoberhoheit. — Dazu kommen spezifische Wirkungen einzelner Kometen: der agniketu bringt vorzugsweise Brand-, der calaketu Erdbebengefahr, der ūmiketu „Verwirrung der Welt“. Der Autor denkt dabei an Kastenverwirrung, Umkehr der Jahreszeiten (heißer Winter — kalter Sommer), aber auch an die bereits im Veda genannte „Umkehrung der Himmelsgegenden“ — eine katastrophale Erscheinung, da der Wirkungsbereich der Götter (nicht nur der Lichtgottheiten) auf ganz bestimmte, am Weltanfang determinierte Richtungen beschränkt ist.

Die Weltordnung ist begründet durch den regelmäßigen Gang der Sonne innerhalb der ihr zugewiesenen Richtungen; ihr Weg wird rechtsläufig genannt, weil er bei der Orientation nach Osten (über S. nach W., d. h.) in rechter Richtung führt. Jede Bewegung, die dieser entgegengesetzt ist, gilt, mag sie sich vollziehen, wo immer sie wolle, als Unheil bringend. Zu solchen „Naturwidrigkeiten“ im Sinne der Mantik

gehört namentlich auch der Bürgerkrieg, die Entzweiung von Verwandten und das Versagen der vegetativen Fruchtbarkeit des menschlichen und animalischen Lebens — alles Erscheinungen, die wir als „Früchte“ verderblicher Kometen kennengelernt haben. — Während die durch die sichtbaren Führersterne verursachten Schädigungen im Charakter des Schädigers gewissermaßen begründet sind, ist dies bei den unsichtbaren Begleitsternen nicht der Fall. Die Regel ist die, daß sie der Eigenart des sichtbaren Kometen, den sie umgeben, lediglich folgen. Von den *adityajāh*, deren es 11 gibt, sind Name und Resultat durch den (allein mit einem Nomen proprium wiedergegebenen) *kapālaketu* gekennzeichnet (*Vṛddhaga*° in Adbh. S. 174). — Ganz unbestimmt sind endlich die Mitteilungen über den *dhūmaketu* gehalten. Es ist dies zweifellos nicht umsonst geschehen. Das jenseits der menschlichen Fassungskraft wohnende dunkle Grauen wirkt auf das Gemüt am meisten. „Entsetzen erzeugt er für die Welten, wenn er sich sehen läßt, dieser Stern. Im Dunstkreis aufgegangen, dumpf, furchtbar von Gestalt, Verderben herabbringend, übt er eine schreckliche Wirkung aus, eine die Menschheit vernichtende, gewaltige. . . . Grausig ist er, im höchsten Grade schrecklich“ (*Vṛddhaga*° in Adbh. S. 191). Wir dürfen mit Sicherheit annehmen, daß eine Weltvernichtung durch Feuer erfolgt. „Es leuchtet auf, wie um die geschaffenen Dinge zu verbrennen, der *dhūmaketu*“ M. B. 6. 2603.

Die Kette der verderblichen Kometen wird durch eine Anzahl Glück bringender unterbrochen. Unter ihnen befindet sich kein „Unsichtbarer“. Sie alle haben Namen und Charakter. Nur freundliche, d. h. hell leuchtende Sterne bringen Gutes. Darin liegt das Grundprinzip der gesamten astrologischen Mantik. Von den Kometen gilt im allgemeinen, was *Parās.* in Adbh. S. 184 von dem *śveta-* und *ka-*Stern im speziellen sagt: daß sie nur (in dem hier ausnahmsweisen) Falle Gutes stiften, daß sie einen milden Glanz haben. Eine vollständige Zusammenstellung der günstigen Eigenschaften des *ketu*'s finden wir Adbh. S. 148f.: nach *Parās.* soll er glänzend, freundlich, fleckenlos, rechtsläufig; nach *Brh.* S. l. c. kurz, dünn, grade, nur kurze Zeit am Himmel stehend, von Regen getroffen (*abhivr̥stah*) sein und im Norden (der Glücksgegend) aufgehen. Wenn ein Stern (überhaupt, nicht bloß ein *ketu*) diese Bedingungen erfüllt, ist er nach *Brh.* S. 17. 9—10 im Planetenkampfe unbedingt siegreich. Die Südrichtung ist ihm daran nicht hinderlich, falls alle anderen guten, eben genannten Eigenschaften vorhanden sind, obwohl sie l. c. als erstes der ungünstigen Symptome hervorgehoben wird. Selbst der *dhūmaketu* soll (s. o.) unter den gegebenen Voraussetzungen Gutes stiften können. Das gleiche gilt von allen Himmelserscheinungen (s. *Brh.* S. 46. 24; AP 50. 9. 1°) und den Naturdingen überhaupt; beim Auftauchen des segnenden *padmaketu* sind die Berge, der Luftraum, die Wettergegenden und die

Erde fleckenlos, nicht minder als Sonne und Mond (Vṛddhaga° in Adbh. S. 185). — Wir sahen, daß die günstige Wirkung von Kometen gewissen Bedingungen unterliegt; daß z. B. der bhavaketu nur dann Glück bringt, wenn er nicht finster blickt und wenn er nicht über die (in der Astrologie) festgesetzte Zeit hinaus am Himmel steht. Ist aber dies der Fall, so verkehrt sich Heil in Unheil: nach Bṛh. S. 11. 37 f. darf sich der ka-Stern nur sieben Nächte am Himmel sehen lassen. Innerhalb dieses Zeitmaßes bringt er Glück, darüber hinaus aber zehn Jahre lang Krieg. — Was den Inhalt des von den Kometen der Erde gesendeten Glückes anlangt, so ist abermals zwischen den Vorböten (Begleiterscheinungen) und den direkten Folgen zu unterscheiden. Meist sind die Schilderungen recht farblos. Selten werden die prodigia ausgemalt. Wenn der bhavaketu erscheinen wird, so tummeln sich durch wilde Tiere unversehrt, die Vögel der bewohnten Stätten und des Waldes. Die segensreichen Folgeerscheinungen werden am besten bei dem jalaketu geschildert: er bringt das goldene Zeitalter herauf und vernichtet die durch böse Planeten hervorgerufenen Schädigungen; unter ihm herrschen Gesundheit und Friede.

In hohem Maße werden die betrachteten siderischen Erscheinungen in ihrer Wirksamkeit gestärkt, wenn sie zu den Zeiten der Morgen- und Abenddämmerungen auftreten. Diese Tageszeiten sind es, welche das bereits im ältesten Veda gepriesene, wohl in der ganzen Welt verehrte Wunder des Erblässens (Verschwindens, Sterbens) und Neuaufstehens (der Neugeburt) des Sternenmeeres, vor allem des Abendsterns (Morgensterns) hervorrufen und damit eine täglich neu sich vollziehende Weltkatastrophe setzen. Unter Dämmerung im Sinne der indischen Mantik haben wir zweierlei zu verstehen: eine Rötung des Abend- (oder Morgen-) Himmels, die nur beachtet wird, wenn sie als abnorm gilt, d. h. nicht in der Regenzeit auftritt; und ferner zwei bestimmte Tageszeiten, die nach der Lehre der Texte mit den empirisch beobachteten Dämmerungszeiten nicht übereinstimmen. — Im erstgenannten Sinne, als farbige atmosphärische Erscheinung, gilt die Dämmerung (samdhyā) als heilig und wird gefürchtet, nicht minder als das neben ihr genannte Meteor (ulkā) und der „Hof“ (AP 72. 3. 3). Sie ist dem „Brennen der Weltgegenden“ (digdāha AP 70b. 15. 1; 70c. 32. 8) eng benachbart. — In hohem Maße kommt das Attribut der Heiligkeit (im alten Sinne) den Tageszeiten der Morgen- und Abenddämmerung zu. Als solche werden die samdhyā neben der Nacht, dem frühen Morgen, dem Vor- und Nachmittage genannt. Die Verwandtschaft mit der Nacht ist bedeutsam: sie ist dämonisch (rākṣasī); vgl. auch M. 8. 86. Dort werden die beiden Dämmerungen neben der Nacht, dem Tode, dem Monde usw. als diejenigen Wesen bezeichnet, welche den Wandel aller Wesen kennen. Wie

einen Dämonen rātribala, so gibt es einen solchen Namens samdhyābala. Soviele Wassertropfen von der (mit Wasser erfüllten) Hand, so viele Donnerschläge fallen auf die Dämonen durch die Darbringung der (für diese Tageszeiten vorgeschriebenen) Dämmerungszeremonie.<sup>1</sup> Nach Manu 2. 101 soll man die Zeremonie der Morgendämmerung bis zum Anblick der Sonne, die der Abenddämmerung bis zum Sichtbarwerden der Gestirne vollziehen. Innerhalb dieser Zeiträume ist derjenige, in welchem die Sonne bis zur Hälfte auf- bzw. untergegangen ist, von besonders großer Heiligkeit; s. AP 41. 4. 1. Die im Mittelpunkt der samdhyā-Zeremonie stehende Rezitation der gāyatrī-Strophe fällt in diesen Zeitpunkt; nur er allein heißt deshalb mit Recht: Dämmerungszeit (samdhyākālah). Man unterläßt alsdann alle wichtigen täglichen Verrichtungen; die Reinigungszeremonien aber werden im Hinblick auf das

<sup>1</sup> Mit dieser sollen, wie die beschreibenden Texte einprägen, die Dämmerungszeiten zusammenfallen. Über ihre Dauer gehen die Meinungen aber weit auseinander. Die prāyaścitta-Texte geben darüber ausführliche Auskunft. Nach den *North Indian notes and Queries* vol. I, p. 9, No. 46 beginnt gemäß der in Nepal vorherrschenden Anschauung der Tag, wenn die Ziegel auf eines Mannes Haus oder die Haare auf seinem Handrücken gegen den Himmel wahrgenommen werden können. Wichtig ist die im Pet. Wb. unter 3 uṣā gegebene āryā, die als tithitattva varāhavacanam bezeichnet wird (vgl. Brh. S. 46. 21f.):

ardhāstamayāt samdhyā vyaktibhūtā na tārakā yāvat  
tejahparihānir uṣā bhānor ardhodayam yāvat

Danach versteht man unter „Abenddämmerung“ die Zeit vom Augenblick des halben Unterganges der Sonne bis zum undeutlichen Hervortreten der Gestirne; unter Morgendämmerung aber die Periode des Undeutlichseins des Glanzes der Sonne bis zu dem Augenblick, an dem sie halb aufgegangen ist; vgl. auch Bühler *SBE* XXV 48, ferner M. 2. 101 und Kullūka dazu, der auf Grund eines Zitats aus Yājñavalkya die Zeitdauer der samdhyā ganz unabhängig von der Länge der Tage auf einen muhūrta festlegt. *Samayamayūkha* Z. 18 teilt auf Grund der Autorität von Vyāsa den Tag (d. h. den astronomischen Halbtage) in 5 Teile zu je 3 muhūrta, ohne die samdhyā, die ja (s. oben) nur einen muhūrta messen würde, zu erwähnen, und lehrt *ibid.* Z. 2. v. u.: trimuhūrtaḥ prodoṣaḥ syād bhānāv astamgate sati; vgl. *ibid.* 4. 1:

sāyamamsamdhyā trighatikā hy astād upari bhāvataḥ.

Da der dem Sonnenuntergang unmittelbar vorausgehende und der ihm folgende Dämmerungsabschnitt als gleich lang angesehen werden müssen, so würde die gesamte samdhyā 6 ghaṭa = 3 muhūrta = 3 > 48 Minuten lang dauern, was zwar den tatsächlichen Verhältnissen widerspricht, aber gut ins System paßt. — Wahrscheinlich ist ein solches Schema nur in den Ritualtexten vorhanden, der gesunden Naturbeobachtung und der ihr folgenden Praxis läuft es zuwider; nach AP 41. 4. 2<sup>ab</sup> schließt die Dämmerung der Abendzeit, wenn sich im freien Raume die vier geschlossenen Finger einer Hand [der Daumen wird ausgenommen] der Wahrnehmung entziehen: bhūmy-ādityā-ntaram yas tu chādayec caturaṅgulam.

Wirken der Dämonen verdoppelt.<sup>1</sup> Die Sonne wird alsdann genau beobachtet; geht sie, „durch die samdhya verändert“, unter, so erfolgt die Vernichtung von Vedakennern (? subrahmanāḥ) AP 70c. 32. 3. Sonnenverfinsterungen zur Zeit beider Dämmerungen werden (s. o.) im höchsten Grade gefürchtet: dann tritt die Menschheit, weil die Früchte ihrer guten Taten verzehrt sind, ins kali-(End-)Zeitalter ein. Harmlos anmutende Erscheinungen, wie der Anblick von Insignien der Königswürde (ein weißer Wagen AP 50. 7. 4), ein Fächer, Sessel oder Sonnenschirm, den man zu dieser Zeit in der Sonnenscheibe zu sehen glaubt, gewinnen die höchste Bedeutung: sie führen den Tod des Königs herbei. Wenn man zu den Dämmerungszeiten Sonne oder Mond von einem Hof umgeben sieht, so wird der harmlose Naturanblick<sup>2</sup> zu einem gefährlichen Omen (Brh. S. 34. 8f.; AP 63. 2. 2°). Um so mehr ist dies

<sup>1</sup> Dazu gehört die Spülung des Mundes, die auch beim Spenden, Speisegenuß, japahoma und Gottesdienst zweimal vollzogen werden muß. Ācāramayūkha 13 Z. 10 lehrt:

dāne bhojanakāle ca samdhyayor ubhayor api  
ācāntaḥ punar ācāmej japahomā-rcaneṣu ca.

Des Speisegenusses soll man sich zur Dämmerungszeit nicht minder als in der Nacht enthalten; beide Zeiten gehören eben zusammen (hier erwähne ich gesonderte Traktate wie etwa rātribhojananīṣedha und das interessante Zitat aus dem Skanda-Pur. im Ś. K. Dr. nach Pet. Wb. u. ekabhakta, das im Samayamayūkha Z. 6 v. u. unter Veränderung des letzten pāda's in: „nyūnam grāsatrāyeṇa tu“ als Zitat aus Devala wiederkehrt). Nach ācāramay. 4. 1 soll man zu den Dämmerungszeiten vier Dinge vermeiden: Speisenaufnahme, Beischlaf, Schlummer, Studium. Wer dann speist, wird krank; wer den Beischlaf vollzieht, ruft einen Abort hervor; wer schlummert, erleidet Mißgeschick; wer studiert, verkürzt seine Lebensdauer:

catvāri 'māni karmāni samdhyāyām parivarjayet  
āhārāj jāyate vyādhīr garbhe drāvaś ca maithunāt  
nidrāto jāyate 'lakṣmīḥ svādhyāyād āyuṣaḥ kṣayaḥ,

wo statt drāvaś wohl srāvaś zu lesen ist. Diese Lehren werden auf Manu zurückgeführt; vgl. Manu 4. 113. Nach ibid. 4. 131 soll man alsdann keinen Kreuzweg betreten; selbst das śrāddha ist verboten: ibid. 3. 280 (auch hier tritt die Analogie zwischen Nacht und Dämmerung hervor), desgl. unter den körperlichen Verrichtungen das Rasieren (der von Samay. may. 115 Z. 2 v. u. zitierte Vers aus Hemādri's jyotiṣśāstra ist fehlerhaft; ihm fehlt der siebente, aus drei Kürzen bestehende pāda des zweiten Halbverses) und (nach der von Manu's Text abweichenden Lesart von Kullūka zu 4. 52: pratisamdhyaṃ) das Urinieren, bei dem man sich der Gegend der Dämmerung zuwendet. — Die spätere Ritualistik macht die Dämmerungen wie die Nacht zu leiblichen Gottheiten.

<sup>2</sup> Ein um Sonne und Mond sich schließender „Hof“ wird allerdings oft (AP 64. 4. 5, 5. 7, 7. 4, 9. 1) als schlechthin unheilvoll erwähnt. Die Dämmerungszeiten verstärken aber die Wirkung des Omens.

der Fall, wenn auf die Sonne morgens oder abends ein Meteor oder Blitz fällt (Brh. S. 3. 33; vgl. Parās. I. c.). Überhaupt ist das Aufleuchten von Meteoren (s. Traumschlüssel S. 192) wie jede andere Kundgebung der Gottheit dann besonders zu beachten. (Dazu gehört der Schrei von Tieren, wie des Schakals: *ibid.* 285 oder der Krähe: *ibid.* 218). Diese Tageszeiten verstärken eben die Wirkung der Omina (*ibid.* 19, Anm. 3; 192). „Wenn in den Zeiten der beiden Dämmerungen die heiligen Feigenbäume Blut schwitzen und Rümpfe (ohne Kopf) wandeln, so weissagt dies Unglück“ (AP 70c. 32. 24). — Das Phänomen der Dämmerung als solches wird ebenfalls sorgfältig betrachtet. Ihr grelles Aufleuchten deutet auf nahen Schrecken.

So verstehen wir es, daß diese in höchster religiöser Ehrfurcht stehenden Tageszeiten immer wieder erwähnt werden, wenn es gilt, die bedrohlichen (oder in Ausnahmefällen freundlichen) Auswirkungen der Kometen als besonders bedeutsam hinzustellen. Sie allein sind es, die das bedeutungslose Phänomen des plötzlich erscheinenden *ketu* zum Omen machen (s. o.; — nach Nārada in Adbh. S. 200 bringt ein plötzlich zu den Dämmerungszeiten auftauchender *ketu* über den Harem des Königs Unglück oder erzeugt Fieber; nach Garga in Adbh. S. 200 hat ein *ketu* [generell gesprochen] keine Bedeutung, wenn er plötzlich auftritt, dagegen wird er gefährlich und deshalb wichtig, wenn er bei auf- oder untergehender Sonne sich zeigt); sie allein steigern die Einwirkung böser Kometen, wie des *calaketu* (dann zeigen sie sich nach *Vṛddhaga*° in Adbh. S. 178 in veränderter, düsterer, tieferer Farbe) oder die Wirkung von Begleiterscheinungen günstiger Sterne (wie des *jalaketu*; dann lassen sich zu diesen Zeiten liebliche Laute von wilden Tieren und Vögeln hören); sie führen endlich die beiden gemeinschaftlich erscheinenden Weltvernichter am Himmel herauf, deren einer (der *saṃvarttaketu*) des Morgens, deren anderer (der *dhūmaketu*; s. *Vṛddhaga*° in Adbh. S. 191) des Abends („bei Sonnenuntergang“) am letzten Tage aufsteigen wird.

Diese beiden Kometen bilden eine begriffliche Einheit. Der *dhūmaketu*, in der Mantik in zahllosen Gestalten sich an alle Erscheinungen der Körperwelt heftend, ist in der Astrologie schon in alter Zeit (s. o.) zum beängstigenden himmlischen Unheilverkünder geworden. Das Epos kennt da, wo es Störungen des menschlichen Glückes oder der Ordnung der Natur auf Himmelserscheinungen zurückführt, immer nur den einen, den dem Rāhu eng benachbarten *dhūmaketu* als den *ketu* schlechthin. Nārada scheint dieser Auffassung beizupflichten, wenn er ebenfalls nur einen *ketu* statuiert. Vielleicht denkt er dabei an immer neue Manifestationen des *ketu* und stimmt deshalb der Sache nach mit Devala und seiner Aufstellung von 100000 *ketu*'s überein; denn da es sich hier

im wesentlichen um Phantasieprodukte handelt und von einer beobachteten oder gar errechneten Bahn der Einzelercheinung natürlich nicht die Rede sein kann, so ist es gleichgültig, ob man die einzelnen gleichwertigen Erscheinungen numerierte oder ob man dies unterließ. — Die gegebenen Zahlen, welche kollektiv die Gruppen (oder Einheiten innerhalb derselben) oder die Gesamtmenge der Erscheinungen zusammenfassen sollen, sind nicht der Beobachtung entsprungen. Vielfach wird überhaupt nicht zwischen himmlischen und irdischen ketu's unterschieden, so z. B. in der *vaṭakaṇikā* (Adbh. S. 194), wo als in Betracht kommende Zahlen für die Summe der in allen drei Reichen der Natur (Himmel, Luftraum, Erde) herumirrenden Naturerscheinungen dieser Art genannt werden: 1; 101; 1000. Dazu kommt die eben erwähnte Lehre des Devala von den 100 000 Kometen, die ebensoviele Merkmale haben. Die (nach Brh. S. 11. 1f. und Utp. l. c. auf den Werken von Garga, Parāśara, Asita, Devala, Kāśyapa, Rṣiputra, Nārada, Vajra usw. [s. o.] fußenden) Lehren der *Bṛhatsaṃhitā* sind reine Zusammenstellungen; sie entscheiden sich zwischen den von ihnen benutzten Autoritäten nicht, sondern lassen nach echt indischer Eigenart alles als Wahrheit gelten, was die Tradition bringt. — Von den rein astrologischen Quellen werden die oben gegebenen Zahlen lediglich für die Wahrzeichen des Himmels verwertet. Es kommt noch das Schema der 535 ketu's hinzu, von denen nur einige wenige sichtbar sind. Diese seltsam hohe Ziffer verdankt wohl ihr Entstehen dem Bestreben, die sichtbaren einzelnen Führer- und die unsichtbaren Gruppen-(Begleit-)Sterne zu einer Gesamteinheit zu verschmelzen, mindestens schematisch zu addieren. — Ein besonderes Interesse nimmt die (bereits obengenannte) Zahl 101 in Anspruch. Nach dem *Rgveda* (z. B. 1. 64. 14) ist die höchste Zahl der menschlichen Lebensjahre 100. Die ketu's überragen diese Ziffer, wie das über der Erde waltende Lebenselend das menschliche Dasein überragt. Nach *Vāyupur.* 1. 59. 4 lebt der Mensch im Kali-Zeitalter im günstigsten Falle 100 Jahre lang. Die Ziffer 101 kehrt im *Atharvaveda* wieder (s. *Jacobi-festschrift* 4), desgl. *AP* 12. 1. 10, wo von 100 *apamṛtyu's* und nur von einem *mṛtyu* (Tode) gesprochen wird, ferner *ibid.* 52. 3. 3 (die 101 „Söhne des Todes“!). Überall wirkt diese 101-Gruppe verderblich auf Natur und Menschen ein, mag sie den Zorn uralter, göttergleicher Ahnen oder die Schädigungen seitens einer bestimmten Jahreszeit bzw. Himmelsrichtung verkörpern. Die 101-Zahl als solche ist nicht unbedingt mit unheilvoller Bedeutung behaftet: 101 heilige Handlungen (*devakarmāṇi*) lehrt *R. V.* 10. 130. 1. Ebensoviele Könige regieren nach den *Jātakas* über Indien. Der alte König *Dhṛtarāṣṭra* nennt (vgl. oben) ebensoviele Kinder sein eigen. Allerdings sind sie *Yātudhānās*, tragen also bereits dämonischen Charakter.

In der Astrologie sollen Zahlen wie 1000 oder 100000 die unermessliche Menge, kleinere Zahlen wie namentlich 101, die auch für eine Gruppe tödlicher Schädlinge angewandt sind, aber unbedingt die Verderblichkeit der ketu's überhaupt kennzeichnen. Nur wenige von ihnen tragen, wie wir sahen, einen Sondercharakter, Sondernamen und das Attribut der Sichtbarkeit. Die anderen werden, wenngleich ebenfalls in Kometengestalt gedacht, als finstere Trabanten aufgefaßt. Sie heißen: antarhitāḥ („die Verborgenen“), sind unsichtbar und ursprünglich sicherlich als Einzelenergien ihres Führersterns (prabhū) vorgestellt, dessen Gefährlichkeit, namentlich aber Unheimlichkeit, sie vermehren, da sie nur — und zwar nur von den Eingeweihten — vermutet werden können. Der ūmiketu (Ṛddhaga° in Adbh. S. 181) heißt z. B. „asitaḥ“ = schwarz. — Nicht immer ist die Einwirkung eine nur verstärkende; sie trifft wesensgleiche, d. h. dem [unsichtbaren und verderblichen] Tode ähnliche Dinge und Menschen. Es kann z. B. die Stelle Ṛddha° in Adbh. S. 171 nur besagen wollen: die ketu's suchen in Gestalt von Hüttenbewohnern, Nordbewohnern, Bewohnern von Kreuzwegen und . . . sowie von anderen Ekel erregenden nachtwandelnden Menschenfressern [dieser Art] die Menschen heim. — Die amṛtāja-Gruppe kennt, wie wir wissen, dunkle Geleitsterne nicht, wohl aber, unter dem jalaketu als ihrem prabhū, 13 äußerst lichtschwache, diesen begleitende, und zwar zu seiner Seite schwärmende Gestirnkörper, die den Eindruck von [schweiflosen Dauer-] Sternen machen, vom Auge des geschulten Astrologen aber [als ketu's] erkannt werden können.

Die Vereinigung einzelner Sterne zu Untergruppen innerhalb eines Sternbildes (beim Großen Bären 2 + 2 + 2 + 1 Sternen; der letzte Sonderling ist der prabhū!) gehört, wie wir schon OLZ Jahrg. 1926 nachwiesen, bereits dem Ṛgveda an. Diese Methode der Sonderung und Vereinigung findet sich in der Lehre von den ketu's besonders klar in deren Schilderung der uddālakaputra-Gruppe wieder. Sie besteht aus 15 Sternen. Ṛddha° in Adbh. S. 168 werden sie mit Namen genannt und eine Zerlegung in drei gleichgroße Unterabteilungen vorgenommen. Von diesen 15 Sternen sieht man (in dem ewig gleich bleibenden Turnus des Welt-Entstehens und -Vergehens) zuerst den śveta-Stern; von der Gesamtgruppe sind drei Kometen sichtbar: der agni-, der gadā-, der śveta-ketu, von denen wahrscheinlich jeder eine Untergruppe führt. — Der gleiche Gestirnkplex erfährt eine andere Einteilung an einer korrumpierten Stelle der Ṛddhagargasamhitā; hier werden zwei gleichgroße Gruppen angenommen mit dem śveta als prabhū. Der Text ist hier (Adbh. S. 185) leider sicherlich nicht richtig gegeben. Er scheint besagen zu wollen, daß die 15 uddālakāḥ und die vier namenlosen Begleiter des ka als Angehörige der Prajāpatisuta-Gruppe alles schädigen,

was in der Erde schlummert oder verborgen lebt (Fötus, unausgeschlüpfte Schlangen und Vögel, Metalle, Wurzeln usw.). — Noch erwähnen wir die Gruppe *kāśyapāḥ*; sie besteht aus 16 dunklen und einem hellen *ketu*. Tatsächlich ist nur der ihr angehörige (besonders furchtbare) *svadhi* mit Namen und Eigenart begabt, der schreckliche Kriege entfesselt. Die 16 zu gleicher Zeit wirkenden „Verborgenen“ (*antarhitāḥ*) vermehren das Grausen, indem sie die Tiere des Festlandes, der Wälder, Berge und des Wassers mit furchtbarer Gestalt begaben, in der sie zu Menschenfressern werden. — Eine Sonderstellung nimmt auch hier der *dhūmaketu* ein. Er hat keine Trabanten, gehört keiner Gruppe an. Das ungeschulte Auge kann ihn überhaupt nicht als Stern erkennen, zumal er (in der verhängnisvollen Süd-Richtung) bereits am halbdunkeln Himmel aufsteigt.

Von diesem verhängnisvollsten aller Unsterne ist schon mehrfach die Rede gewesen. Wir sahen, daß er als allgemeiner, magisch wirkender Unheilstifter im gesamten Weltall immer wieder auftaucht. Er hüllt Berge und Bäume in seinen Rauch; selbst das Wasser sucht er heim; im Luftraum zeigt er sich als rauchige Flamme (Brh. S. 11. 41; *Gārgīya* in Adbh. S. 193). Immer ist ihm das magische Element, das ihn von den physischen Körpern scheidet, wesentlich: „Rauch ohne Flamme“ ist sein Erkenntnismerkmal (AP 70b. 20. 3; 70c. 32. 15; 72. 2. 4, 3. 9). Er selbst besteht ganz aus Rauch und trägt alle Farbenmodifikationen des rauchumgebenen Feuers. Am Himmel weilend gedacht, ist er ein das gesamte Sternenmeer einhüllender dicker schwarzer Nebel, der das Ende der Welt<sup>1</sup> mit ebenso großer Sicherheit für diese heraufführt, wie die Verfinsterung einzelner Gestirne, der „Geburtssterne“, den von ihnen abhängig gedachten Menschen den Tod verkündet. Dann wird er zum vernichtenden „Herrn der Welt“ (*lokaguruḥ* M. B. 6. 2603), dem hervorbrechenden kosmischen Urfeuer, das, wie das analoge Element der Edda,

<sup>1</sup> Besonders interessant und auch für den Grundcharakter der eschatologischen Vorstellungen der ersten nachchristlichen Jahrhunderte von Bedeutung ist die Mitteilung (von Brh. S. 11. 36; vgl. *Parāśara* in Utp. zu l. c.) über das „Resultat“ des *calaketu*: er sucht das *brahmanakṣatram*, den Polarstern und den Großen Bären heim, indem er diese berührt. Unter dem *brahmanakṣatram* versteht man sonst das sechste, abhūt genannte Mondhaus, dem *brahman* geheiligt und deshalb *brāhma* und *brahmahṛdaya* genannt; es heißt auch *paitāmaha* und *rohiṇī*. Unter letzterem Namen ist es sehr bekannt und besonders volkstümlich geworden. Mit *brahmarāśi* würde nach dem Komm. zu M. B. 6. 86 das *nakṣatram śravaṇa* bezeichnet werden. Gemeint ist jedenfalls, daß der *calaketu*, der ganzen Welt Verderben drohend, über die Sphären sämtlicher Planeten bis zum ewigen zeit- und raumlosen Reich *brahman's* und bis in die Nähe des Polarsterns vordringt, der dies Reich eröffnet; daher die Nennung dieses Sterns, des kettenartig ihn umgebenden Siebengestirns und die zweimalige Hervorhebung siderischer Körper, die *brahman's* Namen tragen.

„schwärzt“ und zerstört; dhūmaketana, sprachlich und sachlich mit dhūmaketu aufs engste verwandt, bezeichnet zugleich das Feuer und einen Komet. Alle dem dhūmaketu beigelegten wesentlichen Attribute gelten zugleich dem Feuer. Der samvarttaketu unterstützt die Wirksamkeit dieses Unsterns; auch er gibt die Weltvernichtung durch Feuer im Bilde wieder (s. Brh. S. 11. 51). Als die philosophischen Sekten die alten Volksideen längst zu hohlen Teilen ihres kosmologischen Schemas entwürdig hatten, blieb die beherrschende Grundvorstellung von der unglückbringenden Farbe dieser ganz mißverstandenen Himmelserscheinungen erhalten, wengleich, dem Prinzip zu Liebe, neben die neun roten schwarzen und dunkelblauen ketu's weitere neun weiße usw. gesetzt werden. — Soweit wie die jainistische irrte die brahmanische Phantasie nicht ab. Selbst die „Söhne des Todes“ (AP 52. 3. 3) und die 101 „Söhne des dhūmaketu“ sind in Rauchfarbe gekleidet und „wie mit Staub bedeckt“, d. h. trübe (ibid. 6. 1). — Für die Begriffsbestimmung und religionspsychologische Bewertung dieses Gebildes ist die Tatsache von Bedeutung, daß es zwar Söhne aber entweder keinen Vater hat, oder daß sein Ursprung ganz abstrakt bezeichnet und doktrinär erfunden wird. Es ist identisch mit dem „Sohne des Rauches“ im System der 101 Sterne nach Parāśara. Nicht verschieden von ihm ist auch der von Garga in Utp. zu Brh. S. 11. 15 = Garga in Adbh. S. 161 genannte brahmadanḍa („der [strafende] Stock des Brahman“), der drei Farben, drei Schweife hat — die Mehrschweifigkeit vermehrt die vernichtende Wirkung; ferner der samvarttaketu, der aus dem Zorn Brahmans entsprang; desgleichen der im „Schema der Jahreszeiten“ wiederkehrende brahmasutaḥ. Seinem eigentlichen Wesen kommen wir am nächsten, wenn wir ihn als „Sohn des Todes“ (mṛtyvātmajaḥ) in Gārgīya (Adbh. S. 193) wiederfinden und dadurch seine Wesensgleichheit mit den 101 „Todessöhnen“ (AP 52. 3. 3) erkennen: er selbst ist der leibhaftige Tod. Wie die Wandelsterne nach alter Auffassung ihren Führer im Monde finden, wie Rāhu mit den ādityāḥ, so ist der Tod mit dem dhūmaketu verkettet. In ihm projiziert und wiederholt sich die Vorstellung von der die Welt verschlingenden Todesfinsternis, die jede (von dem wesensverwandten Rāhu hervorgerufene) Sonnenverfinsterung vorerleben und vorempfinden ließ. Die Einheitlichkeit dieser Vorstellung ergab sich uns aus deren Entwicklung aus einem geschlossenen mythischen Komplex: die volkstümliche Auffassung kennt nur einen Ketu, wie sie nur einen Rāhu kennt. Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang das Zitat des Adbh. S. 195 aus Brh. S.: bei der Aufzählung der einzelnen nakṣatra's, in deren Bereich die ketu's eindringen, wird dort anfänglich der Pluralis, sodann aber der Singularis (hanyāt) zur Bezeichnung der Schädigung seitens des Unheil stiftenden Elements angewendet:

für die mythologische Auswertung ergibt sich zwischen den ketu's und dem Ketu keinerlei Unterschied. Daß der dhūmaketu aber der ketu schlechthin ist, lehrt beispielsweise die Adbh. S. 149 gegebene Schilderung der Anzeichen eines Unglück bringenden dhūmaketu's, die ihrerseits auf jeden ketu zutrifft (s. Brh. S. 11. 9). — Der Begriffsgehalt dieses Unsterns hat im Gefolge, daß von seiner Umgrenzung in bezug auf Zeit, Form, Farbe und Größe nicht die Rede sein kann: der Tod wartet überall, zu jeder Zeit und in jeder Gestalt, auch seine Bahn ist unbestimmt, nicht minder seine Aufgangsrichtung. Von dem wesensgleichen brahma-Sohne erfahren wir ausdrücklich, daß er in allen Gegenden schweift. — Unter den sein Erscheinen ankündigenden Wahrzeichen befindet sich nach Parās. die Verfinsterung sämtlicher Weltgegenden, neben anderen, den höchsten Schrecken erregenden Momenten, wie etwa dem Erdbeben, dumpfem Glanz. Seine Auswirkung ist immer vernichtend: „mag er gelblich, rauchfarbig, braun oder feuer-[roth] sein — alle Kasten und alles was lebt und nicht lebt, tötet der dhūmaketu“ (Adbh. S. 150; daselbst Zitate, die diesen Gedanken in differenzierter Form geben). Das Ende ist die allgemeine Weltzerstörung, die dem mit ihm identischen samvarttaketu den Namen gegeben hat.

Die beiden gemeinschaftlichen Weltvernichter sind die einzigen ketu's, deren Erscheinen nicht an eine bestimmte Zeit gebunden ist. Es heißt von ihnen, daß sie „am Ende von 1000 Jahren“ und „am Schluß der Unsterne der ketu-Reihe“ (s. o.) auftauchen. Unter „1000 Jahren“ wird hier wohl ein ungeheurer Zeitraum, der mit der Welterschaffung beginnt, zu verstehen sein; er endet mit der durch diese Kometen verursachten allgemeinen Zerstörung. Innerhalb eines solchen Weltalters lösen sich die Kometen gegenseitig ab; meist erscheint der nächste, wenn die Wirkung des vorausgegangenen abgelaufen ist. Das gewöhnliche Wort für diesen Zeitraum ist yuga; es wird aber auch samplava gebraucht, was bereits auf die zeitliche Wiederkehr (vgl. samsāra) dieser Perioden deutet. Erst sie gibt der Lehre von den ketu's weltanschauliche Bedeutung. Nicht einem Zufall ist es zu verdanken, daß ein Komet im Sonnensystem sich auswirkt, sondern dem Gesetz der obersten Gottheit (Brahman, Prajāpati) entspricht es, daß ihre „Söhne“ immer wieder in ganz bestimmter Folge den Zorn ihrer Erzeugermacht in Feuer und Rauch aushauchen. Für diesen Turnus kennt die Astrologie Worte wie: [ketu-]mālā, paryāyah, cakram; wie das Himmelsgewölbe [in seiner täglichen Drehung] das Sternenheer, so reißt es [im Laufe eines Weltalters] das [rollende] Rad der ketu's mit sich fort (Vṛddhaga' in Adbh. S. 190). Diese Periodizität zu lehren, ist der Text der Vṛddhagargasamhitā im wesentlichen geschaffen. Das Aufsteigen der Kometen ist für die Zukunft angekündigt: etair nimitair vijñeyam bhavaketur udeṣyati

(Vṛddhaga° in Adbh. S. 182). Die Mitteilungen der Texte über die Auswirkung der einzelnen ketu's werden dadurch zu Prophezeiungen künftiger Schrecknisse. — Die allein Glück bringenden amṛtaja-Gestirne erscheinen ohne Geleitsterne (Trabanten) hintereinander in Abständen von 13, 14 oder 18 Jahren. Der letzte von ihnen wird das goldene Zeitalter heraufziehen lassen. Er heißt bhavaketu und läßt noch immer auf sich warten. Im übrigen aber erfahren wir von den zur gegenwärtigen Zeit über uns waltenden Gestirnen nichts. Wir dürfen in der Lehre von den ketu's, wie in der Mythologie überhaupt, nicht Verstand und Logik statt Idee und Vernunft suchen. Anderenfalls müßten wir uns über dies Schweigen wundern. Ein einziger solcher Anhaltspunkt würde ja die Errechnung der Kometeneinflüsse in jeder weiteren Zukunft auf Grund unserer Tabellen ermöglichen. Das ganze Furchtmoment, das an die Erscheinung der ketu's geknüpft und für sie wesentlich ist, wäre rätselhaft, ja die Himmelsbeobachtung zum Zweck des Auffindens dieser ketus überflüssig, da wir sie zeitlich und örtlich beliebig lange vor ihrem Auftreten feststellen können; und schließlich wäre der Weltvernichter, der dhūmaketu, ein Unding, da dieser erst am Ende der Kometenreihe kommen kann und doch immer als unmittelbar bevorstehend geweißt werden darf.

Das Interesse, welches die vorausgegangene Darstellung der „Wahrzeichen des Himmels“ erhoffen darf, liegt zunächst darin, daß sie erstmalig einen von den Quellen stets als wichtig bezeichneten, auch in räumlicher Hinsicht erheblichen Teil des literarischen Materials der indischen Astrologie (unter starker Stoffzusammenfassung) wiedergibt. Sie konnte von allen außerhalb des Textmaterials liegenden Parallel-tatsachen absehen. Die bekannten, das Gebiet der antiken Astrologie behandelnden Arbeiten gaben nichts, was zur Klärung der auf indischem Boden vorgefundenen Gebilde wesentlich wäre oder den Einfluß dieser letzteren auf fremdes Religionsleben erkennen ließe. Wenn irgendwo, so zeigt sich hier der unüberbrückbare Gegensatz zwischen indischem und nichtindischem Seelenerleben. Nirgends finden wir in unseren Quellen klare oder gar systematische Naturbeobachtung. Der zu Zeiten den halben Himmel verschlingende (wahrscheinlich ursprünglich babylonische) Urdrache steht am Ausgangspunkte dieses mythologischen Empfindens, welches das Firmament mit Schreckgestalten bevölkert und Parallelerscheinungen zwischen ihnen und zahllosen unverstandenen irdischen und atmosphärischen „Wundern“ konstruiert, die durch einen solchen Zusammenhang die höchste Bedeutung gewinnen. Der Zweck ihrer Registrierung war ihre Entsühnung, deren Darstellung sich hier nicht ermöglichen ließ.<sup>1</sup> Der Trost, den die Hoffnung gewährte, durch Zauber-

<sup>1</sup> S. ZDMG 7 (1928) 1 ff.

handlungen das Schlimmste abwenden zu können, war gering angesichts der Undurchbrechlichkeit der das Weltgeschehen zusammenschließenden Kette. Das „Ende mit Schrecken“ blieb unvermeidlich. Der Strom eschatologischen Denkens, der sich in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten über die Erde ergoß, zeigt in der pedantischen Form der astrologischen Tabellen seine klarste Auswirkung. Daß er in Indien entsprang und bis nach Island sich ergoß, ist für mich unwiderleglich.

### III.

#### Die himmlischen Wahrzeichen in der Praxis der indischen Mantik.

Der Wert der nun folgenden Tabellen liegt darin, daß sie zu der oben entfalteten Theorie die Praxis geben, wie sie nachweislich mindestens ein Jahrtausend lang — seit Alberunis Zeiten — und sicherlich sehr viel länger bestanden hat und in einer unausdenkbar großen Anzahl von Fällen gehandhabt ist. Man versteht Indien nicht, man übersieht eine wichtige Figur in dem bunten, uns so überaus fremdartigen Bildesozialen und religiösen Gemeinschaftswirkens, wenn man in dies problemreiche Gemälde die Gestalt des Magiers, des Atharvanpriesters, hineinzustellen unterläßt, der auf Grund seiner dem Laien verschwiegenen Kenntnis vom Kreislauf der Himmelswunder Königen und Völkern, ja der Erde und dem Universum die Zukunft zu weissagen vermag. Eine wilde Phantastik ist es, die den Himmel mit dumpfen, oft dunkeln Schreckgestalten bevölkert hat und diese zu Herren der Erde und der Geschichte ihrer Bewohner macht. Und doch ist die psychologische Quelle dieses mythischen und mystischen Wirrsals eine völlig einheitliche: über allem Erschaffenen schwebt die determinierende Macht des Schicksals, des Zeitverhängnisses, dessen Ausgeburten sich am Himmel in der Gestalt der Gestirne manifestieren.

Die bereits im Atharvaveda verkörperte Idee von der allbeherrschenden, aufbauenden und zerstörenden Zeit ist nicht tröstlich. Sie mußte zum Unglück werden, wenn sie sich in diejenige Gestalt kleidete, die wir aus unseren Tabellen vor uns aufsteigen sehen. Hier konnte Buddha mit der Verwerfung aller dieser Vorstellungen als Formen eines dummen, von der Priesterschaft zu eigennützigen Zwecken ausgebeuteten Aberglaubens aufräumen und dadurch zum Erlöser eines sehr erheblichen Teiles der kultivierten Menschheit werden. Es ist ein trauriges Symptom für die Eigenart der menschlichen Veranlagung, daß Buddhas Lehre von der angeborenen sittlichen Güte der Seele und deren Erlösung durch selbstloses, zielbewußtes Handeln in seinem Mutterlande verhalte, und daß von dem großen Strome der von dem indischen Religionsstifter ergossenen Ideen kaum mehr übrigblieb als der faulige Bodensatz einer hohlen, phantastischen und großsprecherischen Priesterweisheit.

| Stelle           |                   |       | Name       | Zahl | „Söhne“     |
|------------------|-------------------|-------|------------|------|-------------|
| Garga in         | Brh. S. 11        |       |            |      |             |
| Adbh. S.         | Utp zu Brh. S. 11 | Äryā  |            |      |             |
| 155 ff.          | 10—15             | 10—15 | dikketavaḥ | 101  | —           |
| 157              | 17                | 17    | visarpakāḥ | 84   | der Venus   |
| 157 f.           | 18                | 18    | kanakāḥ    | 60   | des Saturn  |
| 156 f.           | 19                | 19    | vikacāḥ    | 65   | des Jupiter |
| 156              | 20                | 20    | taskarāḥ   | 51   | des Merkur  |
| 156              | 21                | 21    | kaunkumāḥ  | 60   | des Mars    |
| 158 <sup>3</sup> | 22                | 22    | kilakāḥ    | 33   | des Rāhu    |
| 159—160          | 23                | 23    | viśvarūpāḥ | 120  | des Feuers  |
| Summe:           |                   |       |            | 574  |             |

<sup>1</sup> ekatārāḥ (G.). Der Herausgeber des Adbh. S. bemerkt dazu S. 157: atra śikhāyā anabhidhānāt śikhāsūnyās tārakā mātra-rūpā ete bodhbavyāḥ. Die Paraphrase der Brh. S. und die v. l. bei Utpala gibt ihm Recht. Unter tāra ist also der Kopf des Kometen (im Gegensatz zu śikhā, seinem Schweif) zu verstehen. Jedenfalls handelt es sich um den der Sonne zugekehrten, lichtstarken Teil.

<sup>2</sup> arundhat-samā[h]. Die arundhatī, der Stern Alkair im großen Bären, erfreut sich bei den Astrologen besonderer Berücksichtigung. Das tertium comp. ist hier offenbar seine an der Grenze der Sichtbarkeit stehende Kleinheit („kimcid avyaktatārakāḥ“). Daher auch der Gruppenname taskarāḥ („[unsichtbar wie] Diebe“).

<sup>3</sup> Adbh. S. bringt das von Utp. zu l. c. gegebene Garga-Zitat unter atharvamuni (s. AP 52. 3. 4) in der Form: kaluśākrtirāsmayaḥ, in der Fußnote aber die v. l., welche Utpala wählt: samkulāḥ kṛṣṇarasmayāḥ.

<sup>4</sup> Brh. S. weist durch: „iti khyātāḥ“ und namentlich durch „teṣām phalam arka-cāroktam“ auf den ādityacārah (Brh. S. 3. 7) hin. Adbh. 158 wiederholt hinter dem Zitat Brh. S. 11. 22 die Strophen 3. 7<sup>a,b</sup>; 3. 8. Danach bedeuten diese „Keile“ auch, wenn sie den Mond heimsuchen, Unglück, falls sie die Gestalt einer Krähe, eines kopflosen Rumpfes oder einer Schlagwaffe haben. Alle drei Formen gelten in der Mantik überall als verhängnisvoll. Parā-sara bei Utp. zu l. c. vervollständigt diese Lehre, indem er, was wichtig ist,

| Farbe und Charakter   | Abweichungen der einzelnen Texte voneinander  |
|---|---|
| <p>düster<br/>weiße, glanzvolle Einzelsterne; gehen im O auf; vernichten die Welt.<br/>hellstrahlend, haben zwei Schweife, weiße Kerne; sind verderblich.</p> <p>weißglänzend, groß, haben nur einen Kern,<sup>1</sup> stehen im S, sind gefährlich.</p> <p>klein wie die arundhatī,<sup>2</sup> haben bleiches Licht, schweifen unbestimmt im Luftraum; bösartig.</p> <p>haben je drei Kerne und Schweife, sind rot, irren im N herum, bewirken Kriege.<br/>haben verschiedene Farben, Bewegung und Gestalt; drängen sich als verfinsterte Keile in Sonne und Mond ein; die „Sonnenkeile“ bedeuten immer Unglück, die „Mondkeile“ nur zuzeiten.<sup>4</sup></p> <p>haben alle Farben des Feuers, aber keine Schweife; ergießen geradezu Feuer aus dem Äther, vernichten alles durch ihren Glanz, bringen schreckliche Feuersnot.</p> | <p>(s. die vorausgegangene Erläuterung.)<br/>gehen nach Brh. S. im N oder NO auf; vgl. AP 52. 2. 1—2.</p> <p>Adbh. S.: sitatārakāh statt: saptatā°; A. P.: gaurāh statt: ghorāh (so nach atharvamuni in Adbh. S. 157; s. jedoch AP 52. 2. 5).</p> <p>Garga in Utp.: viśikhā statt vikacā; Brh. S. śikhāparitākāh; vgl. AP 52. 2. 4.</p> <p>Adbh. S.: yathopathacarā (nach Note des Hgbrs.: yathestadikcarāh); vgl. Brh. S.: yathestadikprabhavāh; vgl. AP 52. 3. 1.</p> <p>Brh. S. nennt sie tāmasakīlakāh; nach ihr sind sie: raviśāśigāh: sie verfolgen Sonne und Mond; vgl. AP 52. 3. 4.</p> <p>Brh. S.: ihre „Körper“ sind mit Flammenkränzen „erfüllt“; <sup>5</sup> vgl. AP 52. 3. 5.</p> |

betont, daß diese „Keile“ nur auftreten, wenn Sonne und Mond nicht die Ekliptik durchschneiden, d. h.: nur dann, wenn Sonnen- oder Mondfinsternisse astronomisch unmöglich sind. Nach P. heißt der in der Sonne erscheinende Keil nach dem bekannten mythischen Weisen der grauesten Vorzeit: Aṅgiras; er hat dann Menschengestalt, trägt einen Bogen und steht auf dem Kriegswagen. Eine „Krähe“ aber heißt die gleichartige, in Sonne oder Mond sich eindrängende Erscheinung. Diese „Krähe“ hat schwarzes Aussehen und ist furchtbar. Bisweilen ist sie auch dreieckig (! trikoṇah). — Der nun folgende Śloka ist nicht ganz klar: „maṅḍalam kīlake maṭhye maṅḍalasyā 'sito grabaḥ | mahā-rṣpa-virodhāya yasya rkse tasya mrtyave;“ etwa: „[wenn] eine kreisförmige Figur bei der kīlaka-Bildung (im Gegensatz zu der erwähnten „dreieckigen“) sich inmitten der Scheibe (von Sonne oder Mond) als schwarzes „Gestirn“ [einschiebt], [so] bedeutet [dies] Unglück für den Großkönig. Wenn [ein solches „Gestirn“ sich] in seinem [Geburts-]Stern [zeigt], für ihn den Tod.“

<sup>5</sup> Dies Garga-Zitat findet sich in etwas veränderter Form in Utp. zu Brh. S. 11. 11 wieder. Dort sind jene ketu's: nānā-varṇā-'gni-saṃkāsāḥ; sarve jyautiṣa-nāśanāḥ; der letzte Halbvers weicht völlig ab: āgneyām diśi dr̥ yante pañcavimśat prakṛttitāḥ. Das Garga-Zitat des Adbh. S. korrumpiert: vicūlināḥ zu viśālināḥ, liest aber statt sarve jyautiṣa-nāśanāḥ besser: sarve jyotir-vināśanāḥ; gemeint ist offenbar nicht: „sie vernichten die Helligkeit“ sondern „... durch die H.“

| Stelle   |                    |      | Name        | Zahl | „Söhne“                  |
|----------|--------------------|------|-------------|------|--------------------------|
| Garga in | Brh. S. 11         |      |             |      |                          |
| Adbh. S. | Utp. zu Brh. S. 11 | Āryā |             |      |                          |
|          |                    |      | Übertrag:   | 574  |                          |
| 161      | 24                 | 24   | aruṇāḥ      | 77   | des Windes               |
| 161      | 25                 | 25   | gaṇakāḥ     | 8    | des Prajāpati            |
| 162      | 25                 | 25   | bramajāḥ    | 204  | des brahman <sup>4</sup> |
| 160      | 26                 | 26   | kaṅkāḥ      | 32   | des varuṇa               |
| 158—159  | 27                 | 27   | kabandhāḥ   | 96   | des kāla                 |
| 162      | 28                 | 28   | vidikputrāḥ | 9    | der Zwischen-<br>genden  |
| Summe:   |                    |      |             | 1000 |                          |

<sup>1</sup> Garga bei Utp.: dhūma-rakta-savarṇiṇaḥ; in Adbh. S.: dhūma-varṇāḥ savarṇiṇaḥ; das „rakta“, nach dem die ketu: aruṇāḥ heißen, darf im Text um so weniger fehlen, als Brh. S. śyāmāruṇā[h] liest; richtig wahrscheinlich: dhūma-rakta-savarṇiṇaḥ.

<sup>2</sup> atārarūpa-pratimā[h] Gargas (in beiden Texten) wird von Brh. S. mit vitārāḥ wiedergegeben.

<sup>3</sup> So mit Brh. S.: cāmararūpāḥ; Garga wahrscheinlich richtiger: vātārūpā; die vātārūpā ist nach Pet. Wb. ein böser Genius, Tochter der likā. Mit der Übersetzung: „windgestaltig“ kann ich keinen Sinn verbinden, obwohl sie nahe läge, weil es sich um „Kinder des Windes“ handelt.

<sup>4</sup> Brh. S. nennt diese Sterngruppe: brahmasantānāḥ = brahmanaḥ putrāḥ (Utp.); Garga in Adbh. S.: brahmajātasutāḥ; ders. in Utp.: brahmajāḥ.

<sup>5</sup> Er liest: vaṃśa-gulma-pratikāsā bṛhantaś cāruśmayāḥ | kīra- (vgl. AP 52. 4. 4<sup>e</sup>) nach Adbh. S. 160: śuka-’tuṇḍa-nibhair yuktā raśmibhis te ’tidāruṇāḥ || udahe ’haḥ sṛjantī ’va snigdhatvāt saumyadarśanāḥ | ete kaṣṭhaphalāḥ kaṅkā. dvātriṃśad vāruṇā grahāḥ || Die vortreffliche Verfassung der Adbh. S.-Zitate zeigt sich hier beim Vergleich mit Garga in Utp. und mit der Textgestalt der AP besonders deutlich. — vaṃśa-gulma umschreibt Utp., dem wir gefolgt sind, mit: vaṃśa-gulmavat-samsthānam ākr̥tir yeṣām | gulma ekamūlajo latā-

| Farbe und Charakter  | Abweichungen der einzelnen Texte voneinander  |
|--|---|
| <p>dumpf-rötlich<sup>1</sup>, ohne Kern,<sup>2</sup> an Form dem Büffelschweif ähnlich<sup>3</sup>, mit zerstreuten Strahlen, rauh; schädigen die Welt.</p> <p>Sternhaufen; bringen Gefahr.</p> <p>haben schöne Strahlen; sind drei- oder viereckig; tragen Kopfbinden; sind gefährlich.</p> <p>verbreiten taghellen Glanz, erscheinen wie ein aus einer Wurzel entsprossenes Rohrbüschel; sind groß; ihre Strahlen sehen wie Schnäbel von Papageien (Krähen) aus; — sie sind überaus gefährlich.</p> <p>haben gelbrote Farbe<sup>4</sup>, strahlen wie Asche und Kampfer, sind mißgestaltig, ihre Gestalt ist die eines kopflosen Rumpfes; verbreiten in der Welt den Tod.</p> <p>weiße, große Einzelsterne mit einem Kern; bringen Gefahr.</p> | <p>Brh. S. gibt Garga śuška-vistīra-raśmayāḥ durch: vikīrnādīdhitayāḥ wieder; — Garga's: rūkṣāḥ ersetzt die Brh. S. durch paruṣāḥ; vgl. AP 52. 4. 1.</p> <p>vgl. AP 52. 4. 2.</p> <p>Nach Utp. sind sie verhängnisvoll und schweifen unbeständig im Äther umher; Adbh. S. liest statt saśikhāḥ śvetaraśmayāḥ (des Garga-Zitats bei Utp.): soṇṇiṣā rūpyaraśmayāḥ; statt brahmajā bhayadās ca te: brahmajā -ta -sutās tathā; vgl. AP 52. 4. 3.</p> <p>Der weit bessere Garga-Text des Adbh. S. weicht von dem des Utp. stark ab<sup>5</sup>; er liest: kira-tuṇḍanibhaiḥ neben der v. l.: kāka-<sup>6</sup>; Brh. S.: śa-ivat-prabhā-sametāḥ („leuchten wie der Mond“); vgl. AP 52. 4. 4—5.</p> <p>Garga in Adbh. S.: bhasma-karbura-raśmayāḥ; vgl. AP. 52. 5. 1.</p> <p>vgl. AP 52. 11. 4<sup>c</sup>—12. 1<sup>d</sup>.</p> |

samūhāḥ. — Das Garga-Zitat bei Utp. verdrängt die Hauptsache, den Namen der Sterngruppe (kaṅkāḥ [= Reiher]) durch das nichtssagende proktā.

<sup>6</sup> Nach Garga sind sie: pītārṇasavarṇāś ca bhasma-karpūra (v. l. in Adbh. S. karbura) -raśmayāḥ. Aus Sandel und Asche wurde das Sektenzeichen hergestellt. Deshalb liest Brh. S. in Adbh. S. 158 in bewußter Emendation der Textausgabe: puṇḍrā bhayapradāḥ (statt: puṇḍrā-'bhaya-pradāḥ); d. h.: nennt diese ketu-Gruppe geradezu: puṇḍrāḥ, was hier nur mit Sektenzeichen übersetzt werden kann. Auch Garga in Adbh. S. liest statt: tārapuñjavirūpās ca (so bei Utp.): puṇḍratārā virūpās ca und das in Adbh. S. 158 gegebene Zitat von AP 52. 5. 1 verbessert diesen dort sehr korrupten Passus in: puṇḍratārāḥ kabandhāḥ syū rūkṣā bhasmasaraśmayāḥ | Es handelt sich also um siderische Dämonen unheimlicher Form mit einem Licht, dessen rötliche oder gelbliche Farbe an die Sektenzeichen erinnert. — Die Anspielung auf das Volk der Puṇḍrās, welche Utp. am Ende des Garga-Zitats bringt: puṇḍrāṇām abhaya-pradāḥ fehlt noch in dem gleichen Zitat des Adbh. S. Dort heißt es statt dessen: bhavanty aśubhadarśanāḥ. Zweifellos ist nur ein Mißverständnis (die lautliche Gleichheit von puṇḍra = Sektenzeichen und puṇḍra = N. Pr eines Stammes) daran schuld, daß diese Unheilbringer, von denen unmittelbar zuvorgesagt war, daß sie loke mṛtyukarāḥ sind, für jenes Volk als Heilsboten genannt werden.

Die folgenden Auseinandersetzungen schließen sich an das erreichbar älteste Material der indischen Astrologie an und sind mit Ausführungen verknüpft, die wir unter dem gleichen Titel (chronologisch nach der Zeit ihres Erscheinens geordnet) in der Festschrift für Hermann Jacobi (Bonn 1926), der *Oriental. Lit. Z.* (Herbst 1926) und der *Garbe-Festschrift* (Erlangen 1927) gegeben haben.

Wir eröffnen die Darstellung mit der Aufzählung der 1000 ketu's des Garga (Liste 1). Es folgen dann die Listen der 101 ketu's, die entweder nach unbekanntem Gesichtspunkten (Liste 2a) oder nach dem Ort (die *dikketavaḥ*): 2b) bzw. der Jahreszeit (die *ṛuketavaḥ*: 2c) ihres Auftretens zusammengestellt sind.

#### Liste 1: Die 1000 ketu's.

In der Festschrift für Jacobi gab ich eine Tabelle der in AP 52 aufgezählten 1000 ketu's und erwähnte, daß die parallelen Aufzählungen der *Brh. S.* und die aus *Utpala* und dem *Adbh. S.* erschließbaren Darstellungen Gargas weder die Namen der Sterngruppen, noch die dort gegebenen Zahlen der einzelnen Sterne innerhalb einer Gruppe, noch die Reihenfolge der letzteren verändern; ferner, daß dieser Parallelismus dadurch eine Einschränkung erleide, daß die Garga-Zitate und der von der *Gargasamhitā* völlig abhängige Text der *Brhatsamhitā* die neun *vidikputrās* zur Vervollständigung der Tausend-Zahl einbezöge und statt der 101 *dhūmaketu's* sechs Gruppen von Sternen setze, die auf bestimmte Himmelsrichtungen einwirken sollen. In der untenstehenden Tabelle 2b) werden wir dies seltsame Schema der 101 ketu's geben. Die folgende Liste bringt das Schema Gargas, wie es uns *Utpala* in seinem Komm. zu *Brh. S.* 11. 17ff. und *Adbh. S.* 155 ff. eröffnet, sowie den Text der *Brh. S.*, soweit dessen Abweichungen von Garga in Frage kommen. Diese Tabelle ist der oben erwähnten in Jacobis Festschrift gegebenen eng verwandt, führt aber insofern weiter als diese, als sie, auf Garga zurückgehend, das Älteste bietet, was auf dem Boden der indischen Astrologie überhaupt erreichbar ist. Da, wo die Angaben von AP 52 sich mit denen Gargas und der *Brhatsamhitā* decken, sind Lehren gegeben, die für das gesamte Gebiet autoritativ waren und blieben.

Garga leitet nach *Adbh. S.* 155 die Lehre von den 1000 ketu mit dem auffordernden Vers ein: *anityo'daya-cārāṇām aśubhāṇām ca darsanam | āgantūnām sahasraṃ syād grahāṇām tan nibhodha me*. Dieser *Śloka* wird von *Utpala* zu *Brh. S.* 11. 5 unter Veränderung des ersten Wortes zu dem schlechteren: *atīto'o* wiedergegeben. Im Gegensatz zu den von Garga zuvor beschriebenen, periodisch auftretenden Himmelserscheinungen handelt es sich also im folgenden scheinbar um „Kometen“, die unberechenbare Erscheinungsdaten und Umläufe haben, nicht ins

System gehören (āgantavaḥ!) und durchweg Unheil stiften. Alberuni II 237f. bringt unsere Tabelle ohne Verständnis für den Inhalt mit zahlreichen Auslassungen und Korruptelen.

Liste 2: Die 101 ketu's.

a) Das mythologische Schema.

Die 101 ketu nach AP 52. 12. 3<sup>e</sup> bis 14. 1; Atharvamuni in Adbh S. 165; Vṛddhagarga in Adbh. S. 167; Parāśara in Utp. zu Bṛh. S. 11. 5; in Adbh. S. 166f.; dazu bei Kern, Übers. d. Bṛh. S. 5. 68 Anm. 1.

| Name der Gruppe                                 | Zahlen der ketu nach |                  |                  |               | Belegstelle aus AP 52 |
|---|----------------------|------------------|------------------|---------------|-----------------------|
|   | AP 52                | Atharva-<br>muni | Vṛddha-<br>garga | Parā-<br>śara |                       |
| mṛtyuniḥśvāsajāḥ . . . . .                      | 16                   | 16               | 16               | 16            | 12. 3 <sup>e</sup>    |
| ādityasambhavāḥ . . . . .                       | 11                   | 11               | 11               | 12            | 12. 4 <sup>cd</sup>   |
| rudrakrodhajāḥ . . . . .                        | 11                   | 11               | 11               | 10            | 13. 1 <sup>a</sup>    |
| paitāmahāḥ . . . . .                            | 7                    | 7                | 7                | 7             | 13. 1 <sup>c</sup>    |
| uddālakarṣeḥ putrāḥ . . . . .                   | 15                   | 15               | 15               | 15            | 13. 2 <sup>d</sup>    |
| mārici-kaśyapa lalāṭajāḥ . . . . .              | ?                    | ?                | 17               | 17            | 16. 2 <sup>a</sup>    |
| prajāpati-hāsyajāḥ . . . . .                    | ?                    | ?                | 5                | 5             | 16. 1 <sup>a</sup>    |
| vibhāvasujāḥ . . . . .                          | ?                    | ?                | 3                | 3             |                       |
| dhūmodbhavaḥ . . . . .                          | ?                    | ?                | 1                | 1             |                       |
| mathyamāne mṛte somena saha sambhūtāḥ . . . . . | 18                   | 14               | 14               | 14            | 13. 4 <sup>a</sup>    |
| brahmakopajāḥ . . . . .                         | 1                    | 1                | 1                | 1             | 14. 1 <sup>a</sup>    |
|   |                      |                  | 101              | 101           |                       |

Wie wir sehen, stehen die sämtlichen, in der Tabelle verwerteten Quellen einander sehr nahe. Die Atharvapariśiṣṭa sind bereits dem Compiler des Adbhutasāgara nur fragmentarisch bekannt gewesen. Er zählt 14 ketu's als Produkte der Quirlung des Weltmeeres, während der Text der Atharvapariśiṣṭa deren 18 gibt, vielleicht deshalb, weil er die beiden vorausgegangenen Gruppen mit ihren 3 + 1 Sternen nicht kennt. Von den ādityasambhavāḥ heißt es ausdrücklich, daß ihrer 11 sind, die von 12 „Vätern“ stammen: „ekādaśaiva vijñeya dvādaśa-“ādityasambhavāḥ“ AP 52. 12. 4<sup>cd</sup> = Atharvamuni in Adbh. S. 165. — Parāśara aber gibt 12 ketu dieser Art (in sämtlichen Quellen) und gleicht den Überschuß dadurch aus, daß er die nächste Gruppe um eins verringert. Der vorliegende Druck des Adbh. S. kennt ferner bei seinen Angaben aus Parāśara nur 6 paitāmahāḥ — offenbar ein ganz später Irrtum.

Die „Söhne des Uddālaka“ sind mit den Śvetaketus, die Vibhāvasujāḥ mit den Agniputrāḥ identisch; vgl. die Liste der Garbe-Festschrift lfde. Nr. 13 u. 1×f. bzw. lfde. Nr. 5; vgl. ferner unten u. Schema b): die kirāṇāḥ; — dhūmodbhavaḥ ist dem brahmakopajāḥ völlig wesensgleich, wie der samvarttaka eine Duplik des dhūmaketu ist. Beide ergeben (in der

obigen Tabelle, welche diese ketus nicht nach der Reihenfolge ihres Erscheinens, voneinander durch die 14 oder 18 Kinder des Weltmeers, also freundliche Sterne, unzweckmäßig getrennt, bringt) in ihrem Zusammenwirken als Resultat die Weltvernichtung.

In mythologischer Hinsicht ist unsere Tabelle nicht ganz ergebnislos: 16 Sterne sind aus dem „Aushauch des Todesgottes“, deren zehn aus dem Zorn des Rudra anlässlich des Opfers des Dakṣa bei dessen Störung (vilayana), 15 aus dem Zorn des Ṛṣi Uddālaka entstanden. Von diesen letzteren sagt Vṛddhagarga: *te ca yauvanasaṃvṛddhāḥ śveta-ketutvam āgatāḥ*. Wie überhaupt die Gestirne auf die Betrachtung der Urzeit und der Urgottheiten zurückführen, so sind auch hier die frühesten kosmogonischen Mächte (Brahman, Prajāpati, Pitāmaha) und die dem Brahman wesensgleichen Demiurgen (Marici, Kaśyapa) Schöpfer dieser Unheilsterne, die sie im Zorn (Brahman, Rudra) und in dem (als furchtbar und furchterregend vorzustellenden) Lachen (Prajāpati) erzeugen. — Nicht weniger als 17 Sterne entstammen der Stirn des Kaśyapa, des Sohnes des Marici. Kosmogonische Hinweise enthält die 14-Zahl der zugleich mit dem Monde bei der Quirlung des Weltenozeans aus diesem entstandenen ketu's. Zu den grundlegenden Urvorstellungen führt aber erst der dhūmaketu (dhūmodbhavaḥ), der seine Herkunft der Rache des in furchtbare Gestalt gekleideten Todesgottes verdankt und diese Rache zur Tat werden läßt. Der „Aushauch des Todes“ schuf ja die erste Gruppe (mr̥tyuniḥśvāsajāḥ), wie er die letzte, kleinste, aber schrecklichste wiedergiebt.

Über die spezielle Wirksamkeit dieser ketu's, die Himmelsgegend, Zeit oder Periodizität ihres Auftretens erfahren wir nichts.

#### b) Das Schema der Himmelsrichtungen.

Das folgende Schema zeigt die Neigung, die bereits zum festen Bestande des astrologischen Tatsachenmaterials gehörige Einheit von 101 ketu's möglichst gleichmäßig auf die Himmelsrichtungen zu verteilen. Ursprünglich würde danach jede derselben mit 25 ketus bedacht, der brahmadanḍa aber als einhunderterster frei im Weltenraume herumirrend vorgestellt worden sein. In der gegenwärtigen Fassung hat dagegen die Erde drei ihrer ketu's an den Mond, der als sechster im Bunde der „Väter“ dieser Gruppen auftritt, abgeben müssen. Die Sechszahl stellt zweifellos den Übergang zu den ṛtuketu's dar, von denen jede der gleichzahligen Einheiten eine Jahreszeit, d. h. zwei Monate, regiert. Diese Vermischung von dem Schema der dikketu's mit dem der ṛtuketu's hat es verschuldet, daß die Verteilung auf die einzelnen Himmelsrichtungen ungleich wurde, und daß von den letzteren zwei (nämlich SW, NW) völlig wegfielen.

Wie unsere Tabelle lehrt, reißen die Zitate des Adbhutasāgara die einzelnen Teile des unten gegebenen Schemas auseinander, während Utpala die fragliche Partie der Gargasamhitā, die auch dem Kompilator der Brhatsamhitā vorgelegen haben muß, in ursprünglicher Reihenfolge wiedergibt. Dies zwitterhafte und unklare Schema wird von letzterem Text und seiner Quelle an die Spitze der Aufzählung der 1000 ketu gesetzt, so daß die 101 ketu desselben nur dessen erstes Hauptglied bilden. Die parallele Darstellung von AP 52 gibt (s. Jacobi-Festschrift) diese 101 ketu's nicht, sondern statt deren kollektiv 101 dhūmaketu's; offenbar ist dies das Ursprünglichere.

| Name der Sterngruppe | Kinder      | Ihre Zahl | Himmelsrichtung | Ihre Merkmale und Wirkungen   | Belegstellen                                    |  |
|----------------------|-------------|-----------|-----------------|---|---|--|
| kiraṇās              | der Sonne   | 25        | O und W         | klar wie Kristall, glänzen herrlich; haben Schweife, bringen den Fürsten Verderben.   | Garga in Utpala zu Brh. S. 11. Āryā: 10 vgl. 23 | Garga in Adbh. S. 155  |
|                      | des Feuers  | 25        | SO              | haben die verschiedenen Farben des Feuers, aber keine Schweife (vicūlinah); sind rot (nach Adbh. S.), ergießen Feuer vom Luftraum, bringen Feuersnot.   | 11  | 159 (wobei selbst sich nur der zweite der beiden Śloka findet) |
|                      | des Todes   | 25        | S               | sind schwarz (kṛṣṇāh), haben gekrümmte Schweife, vernichten das Menschengeschlecht.   | 12  | 158  |
|                      | der Erde    | 22        | NO              | sind samastavṛttāh = darpaṇavṛttākārāh (Brh. S.) [Utp.: darpaṇavat vṛttāh parivartula ākāro yeṣāṃ te...; also: rund wie ein Spiegel]; haben keine Schweife aber Strahlen; schimmern wie Wasser oder Öl; bringen Hungersnot. | 13  | 162  |
|                      | des Mondes  | 3         | N               | schimmern wie die Mondstrahlen; sind schneeweiß; bringen Wohlstand.   | 14  | 155  |
| brahma-danda         | des Brahman | 1         |                 | hat drei Farben und drei Schweife; taucht in beliebiger Himmelsrichtung auf; bringt nach Brh. S. das Ende eines Weltalters, ist in jedem Falle höchst verderblich.  | 15  | 161  |
|                      | Summe       | 101       |                 |   |   |  |

Bemerkenswert ist, daß Alberuni (Sachau) II 237 seine astrologische Tabelle mit einer Reihe von Daten eröffnet, die mit den gegebenen

identisch sind, dort aber nur einen Teil seiner fragmentarischen Liste bilden, über deren Korruption der Referent sich nicht im unklaren ist (a. a. O. II 236). Unverständlich ist mir, was Alb. unter der „sum total“ gegenüber den Angaben „how many stars each comet has“, versteht; besonders seltsam ist aber seine von den (von uns benutzten) Texten abweichende Deutung (die „prognostic“) dieser ketu. Daß z. B. die „Kinder der Erde“ „fertility and wealth“ bringen, ist eine allen Autoritäten entgegenstehende Annahme, ebenso daß die drei „Kinder des Mondes“ Unglück stiften, „in consequence of which the world will be turned topsy-turvy.“ — Alberuni hat nicht gesehen, daß die ersten sechs Glieder seiner Liste die Gesamtsumme von 101 ergeben, also eng zusammengehören.<sup>1</sup> — Wie die oben (Liste 1) gegebene Aufzählung der 1000 ketu's zeigt, wird diese 101-Zahl in Utpala zu Brh. S. 11. 10 zum Anfangsglied der dort gelehrten Gesamtzahl von 1000 ketu's gemacht, bildet aber im Adbh. S. an entsprechender Stelle keine Einheit, sondern zerstreute Teile der Tausend-Zahl.

Die Quellen, welche die 101 ketus geben, stehen sich außerordentlich nahe. Wichtig ist, daß das Garga-Zitat in Utpala zu Brh. S. 11. 11 sich mit dem Zitat in Utp. zu Brh. S. 11. 23 fast völlig deckt, obwohl es sich in dem einen Fall um eine Gruppe aus der 101-Zahl, in dem anderen um eine solche aus der 1000-Zahl handelt und dort 25, hier 120 agniputrāḥ statuiert werden. In dieser Analogie liegt ein evidenter Beweis dafür, daß das 101-System und das 1000-System voneinander abhängig sind. Die Priorität gebührt offenbar dem ersteren. Es ist klarer und weniger kompliziert als das letztere; auch ist die 1000-Zahl bei Garga ja nur unter Zuhilfenahme der dort an die Spitze gesetzten Gruppen, die eben unsere 101-Zahl ergeben, gewonnen worden.

Die Verteilung der 101 Sterne auf die Himmelsrichtungen ist nicht planlos erfolgt, wenngleich es wunderlich genug ist, daß nicht bloß zwei Richtungen fehlen, sondern auch „die Söhne der Sonne“, anklingend an die Eigenart ihrer Mutter, zugleich den O und W beherrschen. Daß man die Nachkommen des Todes in den S, die der Erde in den geheiligten NO versetzte, läßt sich verstehen. — Sehr nahe

<sup>1</sup> Der Vergleich der von Alberuni gegebenen Tabellen mit den unsrigen lehrt mithin die weitaus größere Richtigkeit, Vollständigkeit und Klarheit der letzteren. Da die indischen Handschriften bei schwindendem Verständnis für ihren Inhalt und mangelndem Interesse für ihre Verwendung und Aufbewahrung sehr schnell zunächst der Korruption durch ihre Abschreiber, bald danach ihrer Zerstörung anheimzufallen pflegen, beweist die verhältnismäßig vortreffliche Erhaltung unserer Texte, daß sie seit den letzten tausend Jahren beständig benutzt wurden. Sie sind für die Astrologen des Südens seit Alberunis Tagen bis zur allerjüngsten Zeit eine Säule scheinwissenschaftlicher Erkenntnis und Belehrung gewesen.

wesensverwandt sind diesen dikketu's die dikputrāḥ von AP 52. 8. 4—9. 3<sup>b</sup> (s. in Jacobi-Festschrift) [obgleich auch diese das völlig mangelnde Verständnis für den Sinn des Schemas verraten — die Zahlen sind falsch; der in allen Himmelsrichtungen herumschweifende Komet bildet die Gruppe der „Glänzenden“!] und die 9 vidikputrāḥ, die in der Tabelle der 1000 Sterne von AP 52 ergänzt werden müssen (s. Jacobi-Festschrift 443).

Die zahlenmäßige Verteilung, welche natürlich Schwierigkeiten bereiten mußte, erweckt zunächst den Anschein, daß die „Söhne der Erde“ und die „Söhne des Mondes“ (zusammen 25) einer engeren Gruppe angehört haben könnten. Und doch wäre dies wiederum schwer faßlich, da ja die ersteren Unglück, die letzten (sie allein) Glück bringen sollen. Wahrscheinlich liegt ursprünglich eine Fünfteilung vor, welche die somaputrāḥ noch nicht kennt; sie setzte 25 Sterne in jede Himmelsrichtung, den überzähligen einhundertersten aber als wahllos Irrenden an das Firmament. Sicherlich sollten nach alter Auffassung sämtliche 101 Kometen nur Unglück bringen. Wie ihre Gruppenzahl, so war auch ihre Intensität, die sich in allen Himmelsrichtungen auswirkte, die gleiche.

Mythologisch erheblich sind endlich die gegebenen Namensbezeichnungen der ketu-Gruppen. Sie setzen die Vorstellung voraus, daß die bedeutsamsten Phänomene der mantischen Beobachtungsweise, die für die Menschheit wichtigsten Weltenkörper (Sonne, Erde, Mond), sowie die kosmisch gedachten Mächte des Feuers und des Schicksals (Tod, Brahman) durch ihre Ausgeburten („Söhne“) auf Welt und Menschheit einwirken. Als „Kinder der Sonne“ werden die Kiraṇās, d. h. die „Sonnenstrahlen“ bezeichnet. Sie sind offenbar mit den Sūryaputrāḥ, welche wir in dem ṛtuketulakṣaṇa der AP finden, und mit den Ādityasambhavāḥ des Parāśara wesensgleich, und (wie der „Sohn der Sonne“, der Planet Saturn)<sup>1</sup> verderblich.

<sup>1</sup> Von ihm berichtet das Bhaṣiṣyapurāṇa nach Caturvargacintāmaṇi 2. 2. 580f., daß er auf die Erde herabgestürzt wurde, aber am „Horn“ eines Berges hängen blieb. Er wurde deshalb lahm. (Es liegt hier natürlich eine Erklärung seines langsamen Ganges vor.) „Gaganād bhūmau pātayamāsa vai śanīm|yata-māno gireḥ śṛṅge lagnaḥ khaṇḍjo babbhūva ha |dharanyām patitam dṛṣtvā bhāskarātmajam āturaṃ . . .“ Seine Mutter ist der Schatten, sein Vater die Sonne (ibid.): „koṇam nilāñjana-prakhyam manda-ceṣṭā-prasāriṇam | chāyā-mārtaṇḍa-sambhūtam namasyāmi śanaīścaram.“ — Als Tochter der Sonne lernen wir Bhadrā kennen. Yuddiḥ hira fragt (s. die Auseinandersetzungen über das viṣṭivrata im Bhaṣiṣyottapurāṇa nach Hemādri's Cat. Cint 2. 2. 719—724) nach der Herkunft der Viṣṭibhadrā (sowohl viṣṭi wie bhadrā sind Namen des siebenten karaṇa): „ka-ya 'tmaje 'yam kā jyēṣṭhā katham vā pūjyate naraiḥ“ || worauf Kṛṣṇa sie erklärt als: „sutā mārtaṇḍadevasya chāyayā janitā purā“, also also als Tochter des Sonnengottes, mit dem Schatten erzeugt, ferner als: śanaīscarasya bhāginī sodaryyā' tibhayaṅkarā || sā jātamātrā bhuvanam graṣtum

Wir müssen annehmen, daß man die Wahrzeichen des Himmels, die teils sichtbar, teils unsichtbar Gefahr bringen konnten, je nach der Richtung ihres Erscheinens bewertete. Tauchte einmal ein „Komet“ auf, dessen Bahn und Erscheinungszeit jeder Berechnung sich entzog, oder wurde sein Walten am Himmel vermutet, so schloß man daraus auf die bevorstehende Himmelskatastrophe.

c) Das Schema der Jahreszeiten.

Die 101 ketu nach AP 55. 1. 1ff. (bhārgaviyāni) = Adh. 151f.:

| Zahl der ketu | Söhne des | Jahreszeit ihrer Wirksamkeit | Art und Weise ihrer Wirksamkeit  |
|---------------|-----------|------------------------------|--|
| 10            | Varuṇa    | śrāvāṇa<br>und prauṣṭhapada  | Regengüsse; Wasserüberfluß; Getreidesegen.                                   |
| 20            | Sūrya     | aśvayuj<br>und kārttika      | Sonnenhitze, die alles austrocknet und vernichtet; Giftschlangen treten auf. |
| 24            | Agni      | mārgaśīrṣa<br>und pauṣa      | Feuerbrünste vernichten alles.   |
| 9             | Yama      | māgha<br>und phālguna        | Hungersnot und Krankheit treten auf.   |
| 18            | Kubera    | caitra<br>und vaiśākha       | Frömmigkeit und Wohlstand beherrschen die Erde.                              |
| 20            | Vāyu      | jyaiṣṭha<br>und āṣāḍha       | furchtbare Stürme toben.   |
| 101           |           |                              |  |

Diese Aufzählungen stehen in unverkennbarem Zusammenhang mit der vorausgegangenen Darstellung der 101 ketu's bei Garga (Schema 2b). Der wesentliche Unterschied zwischen beiden Darstellungen liegt darin, daß in dem ṛuketulakṣaṇam die Himmelsrichtungen, in denen diese ketu auftauchen, nicht genannt, wohl aber die Jahreszeiten ihrer Wirksamkeit hervorgehoben werden: eine jede der sechs Gruppen wirkt auf

(wohl so statt grastam des Textes) samupacakrame“ || Sie ist also eine Schwester des Saturn und versuchte sogleich nach ihrer Geburt die Welt zu verschlingen. Jedenfalls gilt der Saturn in der genealogischen Mythologie, zu der uns die dikketavaḥ wegen ihrer Namensbezeichnungen führen, als überaus gefährlich. — Wie Saturn ein „Sohn der Sonne“, ist Mars ein „Sohn der Erde“. Die Monate (also auch die sie regierenden Planeten) gelten nach AP 55. 1. 2 als „Kinder der Erde“. — Über die Herkunft der neun „Planeten“ unterrichtet uns Garga in Utp. zu Brh. S. 1. 11; es haben danach zu „Vätern“: 1. Venus: Uśanas, 2. Saturn: Sūrya (Sonne), 3. Merkur: den Mond, 4. Mars: die Erde, 5. Jupiter: Aṅgiras, 6. Rāhu: Svarbhānu, 7. Ketu: Vibhāvasu, 8.—9. Mond und Sonne: Brahman, der sie rein geistig erzeugte (manasā brahmanā khyātāv ubhau soma-divākarau).

$\frac{1}{6}$  Jahr. Die Sechszahl findet sich allerdings schon bei Garga, woselbst aber die Benennung der einzelnen Gruppen nicht die völlig gleiche und die Zahl der ketu's innerhalb der Sechsteilung von den in den AP gegebenen Daten abweichend ist. Immerhin kehren die drei ersten, also wesentlichsten ketu-Schwärme Gargas mit gleichem Namen und in gleicher, ununterbrochener Reihenfolge in dem *ṛtuketulakṣaṇam* wieder — Sonne, Feuer und Tod sind hier wie dort die Elemente, welche das Menschengeschlecht schädigen. Dies beweist die Abhängigkeit der *bhārgaviyāṇi* von Garga. Die umgekehrte Möglichkeit steht in weiter Ferne. Die Aufteilung der 101 ketu's auf die Jahreszeiten ist eben einem weitergehenden Schematismus zu verdanken.

Schwierig ist die Frage, was man sich unter diesen *ṛtuketu's* vorstellte. Es ist unmöglich, anzunehmen, daß sie etwa mit Sicherheit zu einer bestimmten Jahreszeit erwartet werden mußten; die Prophezeiung ihres Erscheinens wäre alsdann überflüssig, die Erde, die von ihnen regelmäßig mit Hungersnöten, Dürre, Feuersbrünsten und Stürmen heimgesucht wäre, eine Hölle gewesen. Vielmehr kann man sich nur die Möglichkeit des Auftretens dieser ketu's zu den entsprechenden Jahreszeiten als gegeben geglaubt vorstellen. Aus dem Monat des Auftauchens irgendeines ketu's bot sich auf diese Weise ein willkommener Anlaß zur Bestimmung seines Charakters, dessen Eigenart sich offenbar darin äußert, daß die ohnehin den einzelnen sechs Jahreszeiten zukommenden Eigentümlichkeiten in bedrohlicher, das Menschengeschlecht schwer schädigender Weise sich Geltung verschaffen: *śrāvaṇam* und *prauṣṭhapada* bilden die Regenzeit des indischen Jahres. Es brauchten keine ketu's aufzutauchen, um Regengüsse heraufzubeschwören. Wenn diese aber Überschwemmungen hervorriefen, konnte man ein solches Unglück auf einen *ṛtuketu* zurückführen. — Andererseits dachte man auch an die Einwirkung guter Sterne auf das Weltentreiben und glaubte sie vorhanden, wenn im Frühling, in den Monaten *caitra* und *vaiśākha*, der Opferdienst blühte, der mit profanen Lustbarkeiten Hand in Hand ging.

Unter den Gottheiten, deren „Söhne“ über den Jahreszeiten walten, steht der segnende Kubera den Todesmächten und Verderben-Spendern (*Yama*, *Agni*, *Sūrya*; — *Vāyu*) gegenüber. Von *Varuṇa* wird nicht klar gesagt, daß er Unheil bringt. — Es ist ferner der Versuch gemacht, die Ausgeburten der einzelnen Gottheiten dem Charakter der Jahreszeiten anzupassen: die Kinder des *Varuṇa* bringen in der Regenzeit Wasserüberfluß; stammen sie doch selbst vom Wassergott (*Varuṇa*) ab; die des Kubera, der in dem geheiligten Norden seinen Sitz hat, lenken die Blicke der Menschen zu den Göttern.

Die Verteilung der 101 ketu's auf die einzelnen Gruppen scheint ganz willkürlich zu sein. Bemerkenswert ist vielleicht, daß Kubera acht-

zehn, also ziemlich viele, „Kinder“ hat, das Unglück mithin nicht völlig überwiegt.

Was die der Liste zugrunde liegenden Texte anlangt, so sind Adbh. S. 151 f. und AP 55 zunächst insofern voneinander erheblich verschieden, als der letztere Text vier dem ersteren fehlende, einleitende und zusammenfassende Ślokas bringt, wonach alle Monate gottgesetzte Kinder der Erde sind und, durch die Sonnenstrahlen gefesselt, im solaren Kreise stehen. Ferner ist die Reihenfolge abweichend: Adbh. S. beginnt mit AP 55. 5. 1—6. 3, worauf dann unmittelbar 55. 1. 5, 1. 7—4. 3 folgt, so daß hier mit caitra und vaiśākha, welche die Abkömmlinge des Kubera heraufbeschwören, begonnen wird. Die Lesart des Adbh. S. ist wohl-durchdacht und traditionell beglaubigt, denn ein unmittelbar vorausgehendes Adbh. S.-Zi'at spricht von den grahāḥ sphuṭamaricayaḥ, kuvera - vāyu - varuṇa - sūryā - 'gni - yama - putrakāḥ, also eben jenen (hier graha genannten) ketu's in genau der gleich darauf (Adbh. S. 151) gegebenen Reihenfolge. — Die Textvarianten sind unerheblich. Adbh. S. liest AP 55. 1. 7<sup>a</sup>: āvāhayanti te meghān, wozu als Subjekt nur ketavaḥ ergänzt werden kann; die Schwierigkeit, das nun folgende kuryād statt kuryur zu konstruieren, bleibt dagegen bestehen; — AP 55. 1. 7<sup>c</sup> liest Adbh. S.: unmārgāḥ; 5. 2<sup>a</sup>: yūpa-vedibhir.

Bemerkenswert ist es noch, daß keiner dieser, die Zahl der ketu's auf 101 bringenden Texte von Führersterne der einzelnen Gruppen spricht, so daß alle ketu gleichberechtigt nebeneinanderzustehen, gleich gut sichtbar zu sein und teilweise den Schluß von der Gruppenszahl auf den Charakter zuzulassen scheinen. Und doch ist dies sachlich äußerst unwahrscheinlich, vielmehr fast gewiß, daß jeder dieser Schwärme nur einen oder wenige halbwegs sichtbare „Führer“ hat. Das Grauen der Furcht vor unbekanntem und unsichtbarem Himmelsmächtigen hat sich immer mit dem Auftauchen eines einzelnen fragwürdigen „Kometen“ verbunden.

Ein seltsamer Zufall hat uns endlich eine sehr wesentlich abweichende Fassung des AP 55 erhalten. Sie wurde von dem Herausgeber der Brh. S. (in der Vizianāgara-Sanskrit-Series), der sie am Ende des ketucāra (B. I S. 266 f.) in einer Note bringt, in zwei Handschriften dieses Textes an ungeeigneter Stelle entdeckt und wiedergegeben. Hier lautet der einleitende Vers:

ketūdayaṃ śukraphalaṃ saṃkrāntīyā vṛṣṭilakṣaṇaṃ  
kathayāmi samāsena lokānāṃ hitakāmyayā

dann folgt AP 55. 1. 3 in der Form:

varuṇasya daśa putrās cāturviṃśā(!) raveḥ smṛtāḥ |  
aṣṭādaśa kuverasya yamasya nava kīrtitāḥ ||

agniputrāś caturviṃśad vāyor viṃśatir eva rāṭ |  
 evaṃ samkhyā ca ketūnāṃ śataṃ pañcottaraṃ smṛtaṃ ||

Danach beträgt die Zahl der „Sonnensöhne“ 24 (statt 20), die Gesamtzahl der ṛtuketu 105 (statt 101) — eine ungläubwürdige Konstruktion. Die übrigen Zahlen sind unverändert, die Textabweichungen gegenüber AP 55 aber sehr stark. So lautet der nun folgende (4.) Śloka (vgl. AP 55. 1. 5—7<sup>b</sup>):

[śr]āvāṇe bhādrapade ca varuṇasya sutodayaḥ |  
 āvāhayen mahāmeghāṃs toyapūrṇā vasundharā ||  
 1. 5: unmārge sarito yānti jalavegasamāhitāḥ |  
 samarghyāṇy api dhānyāni varuṇasya sutodaye ||

Ganze Verse bekommen eine andere, teilweise vernünftiger Form; so heißt es z. B. statt 55. 6. 2 dort:

uccā meghāḥ pradṛśyante vāyunā saha preritāḥ |  
 taru - prāsāda - śikharāḥ patanti pavanā - "hatāḥ ||

hinter AP 55. 2. 1<sup>b</sup> schiebt der Text ein:

nadī-kūpa taḍāgāni sarvāni pariśoṣayet ||.

## Studien zum Nemesis kult.

Von Hans Volkmann in Frankfurt a. M.

Mit 4 Abbildungen auf einer Doppeltafel.

Wie v. Premerstein, *Philologus* LIII (1894) 400 ff.<sup>1</sup> zuerst erkannt hat, verleiht die vielgestaltige<sup>2</sup>, finster blickende<sup>3</sup> Nemesis oft den Sieg bei Agonen jeder Art. Unser Wissen gerade von diesem Wirkungskreis der Gottheit, wie überhaupt von ihr, hat seitdem durch Funde aller Art an Plastiken, Reliefs, Münzen und Papyri große Bereicherung erfahren. Wenn einst Posnansky, *Nemesis und Adrasteia* (Breslauer Phil. Abhand. V 2, 1890)<sup>4</sup>, nur zwei große verschiedene Kultbilder und -stätten der Gottheit kannte, das dem Aphrodite-Typus angenäherte Bild zu Rhamnus<sup>5</sup> und das Doppelbildnis in Smyrna, konnte Perdrizet bereits 1912 (*BCH* XXXVI 256) einen Abschnitt seiner vielen Beiträge zum Nemesisdienst überschreiben: *Le culte de Némésis dans l'Égypte grecque*. Die neueste Zusammenstellung, die durch zahlreiche Abbildungen wertvoll ist, aber ganz auf eine innere Verknüpfung und Verarbeitung des auch unvollständigen Materials verzichtet, gibt A. B. Cook, *Zeus* (Cambridge 1914 u. 1925), besonders I 270 ff. (= Cook im folgenden).<sup>6</sup> Demgegenüber hofft die vorliegende Arbeit, die neueren Zeugnisse möglichst vollzählig bieten und durch ihre verbindende Betrachtung bekannte

<sup>1</sup> Im folgenden zitiert als Prem. Ich benutze diese Gelegenheit, um auch an dieser Stelle meinem verehrten Lehrer für manche wertvolle Anregung meinen aufrichtigsten Dank auszusprechen.

<sup>2</sup> *πολύμορφος* (Haupt *opusc.* II (1876) 476 f., *carm. de viribus herb.* v. 19) und *multiformis* (Exc. Latina barbari ed. A. Schöne *Euseb. chron.* Berlin 1875, fol. 20 b, 26 ff.).

<sup>3</sup> *συνθροπὴ Νέμεσι*, Menander fr. 321 (Kock).

<sup>4</sup> Zitiert als Posnansky.

<sup>5</sup> Zu den älteren Ausgrabungsberichten von Rhamnus bei Roßbach, Roschers *Myth. Lexik.* III 152 ff., vgl. jetzt Orlandos *BCH* XLVIII (1924) 305 ff., der den Bau des Nemesis tempels kurz vor 430 v. Chr. ansetzt. Abb. der Statue außer bei Roßbach a. a. O. jetzt auch bei Cook *Zeus* I Pl. XXIII F. 1, Abb. des Basisreliefs bei E. Kjellberg *Stud. zu den attischen Reliefs des 5. Jahrh. v. Chr.* (Diss. Upsala 1926) 105 ff. u. Abb. 1 ff., der die Statue in die 2. Hälfte des 5. Jahrh. setzt und in ihr das Siegesdenkmal der Gesamt-Perserkriege, nicht etwa Marathons allein, sieht.

<sup>6</sup> Nur Bekanntes bringt auch Farnell *The cults of the Greek states* II (Oxford 1896) 593—596 mit Anm. 135—137, sowie 487 ff.



Abb. 1. Marmorstatuette der Nemesis  
(Vgl. S. 297, Nr. 2.) Nach BCH XXXVI (1912) pl. I



Abb. 2. Kalksteinrelief der Nemesis  
(vgl. S. 298, Nr. 4.) Nach BCH XXXVI (1912) 263, Fig. 1.



Abb. 3. Alexandrinische Münze  
mit Nemesisdarstellung  
(Dattari, Nr. 1059, vgl. ob. S. 298, Nr. 5)



Abb. 4. Smyrnäische Münze mit  
dem schlafenden Alexander,  
hinter ihm die Nemesis  
(nach BMC Ionia pl. 29, 16 vgl. oben  
S. 306, Anm. 2)

Eigenschaften der Nemesis vertiefen und neue erschließen zu können. Wir beginnen mit einigen Bemerkungen zum

### I. Nemesiskult in Ägypten.

An Quellen für ihn besitzen wir in Ägypten gefundene (A), daneben auch außerägyptische, aber den gleichen Kulttypus zeigende (B) Zeugnisse, die ich zunächst — um besser zitieren zu können, durchnummeriert — zusammenstelle.

#### A.

Rundplastiken. 1. Marmorstatuette der aufrechtstehenden, geflügelten Göttin, die mit zweifach geschürzter Tunika und hohen Stiefeln bekleidet ist. Die rechte Hand zeigt den bekannten Nemesisgestus, die linke hängt am Körper herunter und faßt ein auf einem kleinen viereckigen Altar stehendes Rad. Der Stiefel des rechten Fußes läuft in einen Menschenkopf aus, auf dessen in der Darstellung ganz verkümmerten Leib die Göttin tritt. Fundort Semenoud, das alte Sebennytos im Delta, jetzt Eigentum des Antiquars Ali von Gizeh, H. 0,86 m mit Basis, durch Basisaufschrift *Πτολλανούβιδος* dem 2. Jahrh. n. Chr. zuzuweisen. Perdrizet *BCH XXXVI* (1912) 251, Abb. II.

2. Desgl., nur zwischen Rad und Altar noch eine Kugel.<sup>1</sup> Rechter Fuß steht deutlich auf einem bärtigen Männerkopf. Von dem Rumpf sind Schultern und enganliegende Arme klar herausgearbeitet, die Beine scheinen auf den Rücken des Liegenden zurückgebogen zu sein. Fundort Mit-Rähineh (Memphis), Eigentum M. Dattaris, H. 0,45 m ohne Basis, von Perdrizet der Haartracht wegen dem 2. Jahrh. n. Chr. zugewiesen. M. Rubensohn, *Arch. Anzeiger* 1905, 69. Abb. bei S. Reinach, *Répertoire de la sculpture* IV 235, 1; Perdrizet *BCH XXXVI* (1912) 251, Abb. I (diese auch bei Schlachter, s. Anm.) und M. Rostovtzeff, *The Journal of Egyptian Archaeology* XII (1926) Plate X, 7 (vgl. unsere Abb. 1).

Reliefs. 3. Kalkstein. Nemesis, geflügelt und kurz bekleidet, läuft nach rechts. In der linken Hand unbestimmbarer Gegenstand; unter dem erhobenen rechten Fuß ein Rad. Links neben der Göttin großer, ihr zugewandter Greif, dessen Kopf den gleichen Umfang wie der der Göttin erreicht. Unter seiner Klaue ebenfalls Rad.<sup>2</sup> Griech.-röm. Mus. Alexan-

<sup>1</sup> Von Perdrizet mit Recht als Weltkugel gedeutet, unter Hinweis auf *CIL*. VI 532 und die Verwandtschaft der Nemesis mit Fortuna; vgl. dazu Schlachter *Der Globus* (*Στοιχεῖα* VIII, Leipzig 1927) 93.

<sup>2</sup> Zweifellos ist der Greif mit Perdrizet als „zoomorphe“ Form der daneben dargestellten anthropomorphen Göttin zu betrachten. Trotzdem sind Greifen mit oder ohne Rad ohne nähere Kennzeichen nicht immer auf Nemesis zu deuten, vgl. Posnansky 110f. Deshalb werden solche Skulpturen (z. B. Perdrizet *BCH*. XXXVI (1912) 261) und Münzen (s. o.) von mir nicht berücksichtigt. Dagegen

dreia. Kaiserzeit. Perdrizet *BCH* XXII (1898) 600, Abb. XVI, 1, sowie XXXVI (1912) 262; E. Breccia, *Alexandrea ad Aegyptum*, Guide (Bergamo 1914) 209; Cook I 270, Abb. 196.

4. Kalkstein. 3. sehr ähnlich, die Göttin mit Panzer und Militärmantel bekleidet. Linke Hand liegt auf dem unter ihr schwebenden Rad, linker Fuß der Göttin tritt mitten auf eine am Boden nach rechts liegende, bekleidete Gestalt, deren Oberkörper und Haupt sich erhebt. Links oben Waage, links unten trauernde, ihren Kopf stützende, wohl weibliche Gestalt. Museum Kairo; spätantik. Richtig als Nemesis von Perdrizet *BCH* XXXVI (1912) 263 mit Abb. erkannt, dagegen von Strzygowski, *Koptische Kunst* (Wien 1904) 103 Abb. 159 für byzantinische Darstellung des *Kaiρός* gehalten. Cook II 2, 863 Anm. 1, Abb. 801, dort weitere Literatur (vgl. unsere Abb. 2).

Münzen. 5. Nummi Augg. Alexandrini, *Catalogo della Collezione G. Dattari* (= Dattari), Kairo 1901, Nr. 1059 u. 1060, Taf. XXIV, offenbar die gleichen Stücke, die Perdrizet *BCH* XXXVI (1912) 250 richtig als Darstellungen der Nemesis erkannt, aber nach bloßen Abdrücken ungenau beschrieben hat. Daher gebe ich nochmals Dattaris Beschreibung. Abb. auch bei Rostovtzeff (vgl. o. 2), Plate X, 8. Kurze Erwähnung s. bei J. Vogt, *Die alexandrinischen Münzen* (Stuttgart 1924) I 83, II 31 u. 34 (vgl. unsere Abb. 3).

„Vs. *ἀν(α)ράτορος* Τραιαν(οῦ)  
Σεβ(αστοῦ) Γερμ(ανικοῦ) Δακκ(οῦ).

*Testa laur. a d., argis a s.*

Rs. *Tyche (Fortuna?) alata in piede di fronte, la testa radiata(?), veste abito corto e peplos, culza cothurni(?), la gamba d. piegata addietro, sostenuta dalla mano d., il piede s. sopra fulmine<sup>1</sup>; tiene ruota con la s. Nel campo LII.*<sup>2</sup>

1060 ganz ähnlich, nur Rückseite *sopra il fulmine accanto al piede s. testa di Zeus(?) a d. Nel campo LIE.*<sup>2</sup>

ist der Greif auf einer Kalksteinplatte bei H. Marshall *JHS*. XXXIII (1913) 84 durch die Beischrift *Νέμεσις Ζητέα* (= *δυναία*) eindeutig gekennzeichnet.

<sup>1</sup> Von Perdrizet vielmehr richtig als ein unter der Göttin liegender Mann bestimmt.

<sup>2</sup> Undenkbar bei dem düsteren Charakter der Nemesis erscheint die wenig schmeichelhafte „Darstellung der als Nemesis zwischen ihren Söhnen als Dioskuren stehenden Iulia Domna“, eine unsichere Vermutung Dattaris (3984, Taf. VII), die Vogt I 165, II 117 ohne weiteres zur Gewißheit erhebt. Eher könnte ein Vergleich der Kaiserin mit Pudicitia vorliegen, wie er seit Plotina auf Münzen begegnet (Rosch. *Myth. Lex.* III 2, 3276). Die rein lokale Legende Attikas, nach der die rhannusische Nemesis die Mutter der Helena, also auch der Dioskuren war, kommt kaum in Frage, wie für einen anderen Fall darlegt Henri Grégoire *Saints jumeaux et dieux cavaliers* (Paris 1905) 66; vgl. Gruppe *Burs. Jahresber. Suppl.* 1907, 315 und Bethe *RE.* V 1, 1116.

6. Dattari 2451, H<sup>1</sup> 468 Taf. LXXXVIII 11; D. 2452, L 1028, 1031, F 1709 B; D. 2453, L 1029, 1030 B, von Vogt I 121, II 70—75 fälschlich „Homonoiamünzen“ genannt, aus den Jahren 144—47 n. Chr. Die Rückseite zeigt stets den zwischen den beiden Nemeseis von smyrnaischem Typus stehenden milesischen Apoll. Die von Vogt versuchte, aber selbst bezweifelte Erklärung als Darstellung einer „Homonoia zwischen Smyrna und Milet“ erübrigt sich, da die bei allen sonst von Vogt als Beispiel angezogenen Münzen vorhandene Aufschrift der Vertragschließenden (z. B. Mionnet IV 324, 750: *Λαοδικίων Συμρωναίων ὁμόνοια*) fehlt und solche Münzen nur an einem der beteiligten Orte, hier Smyrna oder Milet, hätten geschlagen werden können. Eher liegt ein „Zurückgreifen des Kaisers Pius auf bisher weniger beachtete Erscheinungsformen der Götter“ vor, vgl. Vogt I 121.

Auf die zahlreichen alexandrinischen Münzen, deren Rs. nur einen Greifen mit oder ohne Rad zeigt und deren Prägung von Nero an fast bei jedem Kaiser auftritt, wird wegen der S. 297 Anm. 2 begründeten Unmöglichkeit einer sicheren Zuweisung zum Nemesiskult nicht eingegangen.<sup>2</sup>

Geschnittener Stein. 7. Hämatit im Besitz H. Hoffmanns, Paris, mit Aufschrift.

Ἴς θεὸς λέγει·

Ὅς ἀγαθῆ ψυχῆ σκηπὴν θυμ[έ]λης ἐπάτησε,

τ[ο]ῦτω κὲ Νέμεσι[ς] κὲ Χάριτες συνέποντε·

ἰδέ τις ὦν ἀμαθῆς ψυχὴν ἔσχε περιεργον,

5 τοῦτον ἀπηνήσαντο θεοὶ

κὲ Παφίης σύνοδος·

τοίνυν, ἐτίρει, τῶν τρόπω[ν] γίνου φίλ[ο]ς.

Fröhner, Rhein. Mus. XLVII (1892) 307; Heim, *Incantamenta magica Graeca Latina*, Jahrb. f. klass. Phil., hg. v. Fleckeisen Suppl. XIX (Leipzig 1893) 548; Perdrizet *BCH* XXXVIII (1914) 100; Erik Peterson, *Εἰς θεός*, Forschg. z. Relig. u. Lit. d. A. u. N. T. XXIV (Göttingen 1926) 257—260. Dazu unten S. 318.

Inschriften. 8. *CIG* 4683 d, Alexandrien: Θεῶ [μεγάλῃ] Νεμέ[σει] Τίτος Αἰλλ[ο]ς [Κο]μίλος ὑπὲρ [εὐ]χαριστίας ἀ[νέθῃ]μεν ἐπ' ἀγαθῶ.

<sup>1</sup> L = *Catalogue of Greek Coins in the British Museum: Alexandria and the Nomes* by R. Poole, London 1892. F = *Collections Giovanni di Demetrio, Numismatique, Égypte ancienne* II par Feuardent, Paris. H = *Catalogue of Greek coins in the Hunterian Collection* III by G. Macdonald, Glasgow 1905.

<sup>2</sup> Für die Verbindung des Greifen mit einer anderen Gottheit vgl. die Münze des ägyptischen Gaues Herakleopolites F 3532 mit Abb. (aus der Zeit Hadrians), deren Rs Herakles zeigt. Er hält in der Rechten den Greif, der seine erhobene Tatze auf ein Rad legt.

9. Arch. f. Papyr. II (1903) 566, Nr. 126. Auf der Basis einer Kalksteinstatue: *Μηνούαν Αὔλου θυγατέρα Τερτίαν τὸ Νεμεσίον*. Dazu W. Schubart, Einf. in Papyrkd. (Berlin 1918) 352.

10. Perdrizet *BCH XXXVI* (1912) 252 mit weiterer Lit., Preisigke *SB I* 1323. Alexandrinischer Grabstein: *Θεῶ ὑψίστῳ καὶ πάντων ἐπόπτῃ καὶ Ἑλίῳ καὶ Νεμέσεισι αἶρει Ἀρσινόῃ ἄωρος τὰς χεῖρας· εἴ τις αὐτῇ φάρμακα ἐποίησε ἢ καὶ ἐπέχαρῆ τις αὐτῆς τῷ θανάτῳ ἢ ἐπιχαιρεῖ, μετέλθετε αὐτούς.*<sup>1</sup>

11. *Annales du Service des Antiqu. XIII* (1913) [nicht wie *BGU VI* 16 Anm. 49 angegeben: 1912 und Philadelphia] 97; *SB* 5797. Kalksteinplatte aus Theadelphia im Fayum, Jahr 59 n. Chr. Stiftung eines Altars für Nero durch *Πόπλιος Πιτρώνιος* [*Εὐ*]δήμων *Νέμεσι κυρία μεγίστη*.

Papyri. 12. *BGU* (= Berliner Griech. Urkd.) VI (1922) 1216, 49 und 162.<sup>2</sup> Amtliche Übersicht der Flur von Memphis, wahrscheinlich 110 v. Chr.

48 ff. τοῦ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ Ἀρρωτιείου δ,  
Νεμέσεων καὶ Ἀδραστειῶν θεῶν  
μεγίστων ἐπηκόων β...

160 ff. [τοῦ] ἐν Ἀλεξανδρείᾳ Ἀρρωτι-  
είου Γ δ ἄβρόχ(ου),  
[N]εμέσεων καὶ Ἀδραστειῶν  
θεῶν μεγί(στων) ἐπηκό(ου) β (ῶν) τ α λαχ(άνου) α.

12 a. Berlin. Mus. 13954, Arch. f. Papyr. VIII (1927) 208, Nr. 12 II. 97/6 oder 64/3 v. Chr. Anweisung des Basilikos Grammateus an den Antigraphus des *θησαυρὸς περὶ πόλιν* (Herakleopolites) zur Lieferung von 48 Artaben Weizen.

15 ff. εἰς τὴν καθ' ἡμέραν  
προτιθεμένην ἀθήραν  
ταῖς Νεμέσεισι καὶ Ἀδραστείαισι  
θεοῖς μεγίστοις (sic) ...

<sup>1</sup> [Zuletzt bei Cumont *Atti della Pontificia Academia Rom. di Archeol., Memorie* I p. I (1923) pag. 76 no. 22, der hinzufügt: *Secondo un' interpretazione arguta di Isidoro Lévy (Cinquantesime de l'Ecole d. Hautes Etudes, Mélanges hist. Paris 1921 p. 279) le Νεμέσεις sono le due Mēt (n' M' tj.), personificazioni egizie della Giustizia e della Verità. Wch.] Daß diese ägyptischen Gottheiten kopflos waren, könnte vielleicht in der „ägyptischen“ Darstellung der Nemesis (ob. Nr. 1 u. 2) sowie ihrem an den Kopf des Pompejus anknüpfenden Kult in Alexandrien nachwirken. Preisendanz, *Akephalos* (Leipzig 1926) 43, 1 sowie 1 ff.*

<sup>2</sup> Diesen Beleg verdanke ich einer liebenswürdigen Auskunft W. Schubarts, vgl. dessen *Die Griechen in Ägypten*, Beiheft zum alten Orient X (Lpz. 1927) 25. [Der Text bereichert die Belege für Nemesis ἐπήκοος, vgl. Weinreich *AM. XXXVII* (1912) 16. Wch.]

13. Kenyon, Greek Papyri in the British Museum, Lond. 1893, Zauberpapyr. CXXI 503; *Ἰσις Νέμεσις Ἀδράστεια* (3. Jahrh. n. Chr.).

14. Dieterich, Papyrus magica Musei Lugdunensis Batavi, Fleckeis. Jahrb. Suppl. XVI (1888) 807, col. VII 6–16; ders. Abraxas (Leipzig 1891) 75, 1; Roßbach, Rosch. Myth. Lex. III 1, 142; Perdrizet *BCH XXXVI* (1912) 254; neue Lesung durch S. Eitrem, *Aegyptus VI* (1925) 117 ff.

ἐπικαλοῦμαι καὶ εὐχομαι τὴν τελε-  
 6 τήν, ὧ θεοὶ οὐράνιοι, ὧ θεοὶ ὑπὸ γῆν, ὧ θεοὶ  
 ἐν μέσῳ μέρει κυκλοῦμενοι, γ' ἥϊοι ανοχ  
 7 μανε βαρχυ κατὰ ἀ' μέρος ἐκ ἀ' κοιλίας  
 ἐκπορευόμενοι καθ' ἡμέραν, ὧ τῶν πάντων  
 8 ζώντων τε καὶ τεθνηκότων κ[ρ]αταιοί, τῶν ἐπι  
 πολλαῖς ἀνάγκαις θεῶν τε καὶ ἀνθρώ-  
 9 πων διακουσταί, ὧ τῶν φανερῶν καλύπται,  
 ὧ τῶν Νεμέσεων τῶν σὺν ὑμῖν δια-  
 10 τριβουσῶν τὴν πᾶσαν ὥραν κυβερνῆται,  
 ὧ τῆς μοίρας τῆς ἅπαντα περιῦπασο-  
 11 μένης ἐπιπομποί, ὧ τῶν ὑπερεχόντων ὑποτάκται,  
 ὧ τῶν ὑποτεταγμένων ὑψωταί,  
 12 ὧ τῶν ἀποκεκρυμμένων φανερωταί, ὧ τῶν  
 Νεμέσεων σὺν ὑμῖν διατριβούντων (sic) τὴν  
 13 πᾶσαν ὥραν πάλιν κυβερνῆται, ὧ τῶν  
 ἀνέμων ὀδηγοί, ὧ τῶν κυμάτων ἐξεγεραί, ὧ πυ-  
 14 ρὸς κομισταί<sup>1</sup> κατὰ τινα καιρόν, ὧ πάσης γέννης  
 κτισταί καὶ εὐεργέται, ὧ πάσης γέννης  
 15 τροφοί, ὧ βασιλέων κύριοι καὶ κρατισταί,  
 ἔλθατε εὐμενεῖς, ἐφ' ὃ ὑμᾶς ἐπικαλοῦμαι ἐπὶ τῷ  
 16 συμφέροντί μοι πράγματα εὐμενεῖς παρασάτα.

15. Oxyr. Papyr. I 38; Roßbach, Nachtrag zu Roschers Myth. Lex. III 128, 39. Lieferg. 1899; Wilamowitz, Götting. Gelehrt. Anz. 1898, 605. Ganz spätes Bruchstück eines Trinkliedes, col. 1, 5 οἶον δ' ἴδε]ν ἤσυχον Ἀρης, [τοιόσδ' οὐτ' Ἀδραστείη γλυκ]ῆς οὔτε Νεμέσει.

16. Pariser Zauberpapyrus. Wessely, Denkschr. d. K. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse (Wien 1888) XXXVI Z. 1390 ff. ἀγωγή ἐπὶ ἡρώων ἢ μονομάχων ἢ βιαίων (ohne direkte Nennung der Nemesis); L. Fahz, Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. II 3 (1904) 167 ff. Neue Lesung des Papyrus durch S. Eitrem, Les Papyrus magiques Grecs de Paris [Videnskaps-selskabet Skrifter II Histor. Filos. Kl. I 1923 I] 15.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> So Eitrem, κομισταί Bücheler; für κατὰ τινα καιρόν schlägt Eitrem κατὰ πάντα καιρόν vor. <sup>2</sup> Preisendanz *Pap. Graec. mag.* I p. 118 ff.

## B.

Reliefs. 17. Relieffragment, untere Hälfte einer ungeflügelten Frauengestalt, die in der Linken eine Elle hat und auf einem nach rechts gestreckten nackten Manne steht, rechts Greif, links aufsteigende Schlange. Fundort Amphitheater von Gortyn. Perdrizet *BCH* XXII (1898) Abb. XVI 2.

18. Marmorrelief. Geflügelte Göttin steht mit beiden Füßen auf dem Rücken eines nach rechts liegenden Mannes, dessen Kopf sich etwas erhebt. Linke hält geschulterte Elle. Links ein Rad, rechts zusammengerollte Schlange mit erhobenem Kopf. Über und unter dem Relief metrische Widmung:

*Εἰμί μὲν ὡς ἑσοῦς Νέμεσις μερόπων ἀνθρώπων,  
εὐπτερος, ἀθανάτα, κύκλον ἔχουσα πόλου·  
πατώμαι ἀνὰ κόσμον αἰεὶ πολυγηθεῖ θυμῷ,  
δεροκόμενα θνατῶν φύλον αἰεὶ γενεῶν.  
ἀλλὰ με σεμνὸς ἀνὴρ τεύ[α]ς σοφὸς Ἀρτεμίδωρος  
στῆσεν ἐπ' εὐχολαῖς λαϊνέοισι τόποις.*

Fundort Piräushafen, jetzt im Louvre. Spätromisch-griechische Epoche. Delamarre, *Revue de philol.* XVIII (1894) 266, Abb. bei Perdrizet *BCH* XXII (1898) XV, sowie Cook I 269 Fig. 195 und Roßbach, *Roschers Myth. Lex.* III 1, 142.

19. Relief aus weißem griechischen Marmor. Nemesis nach rechts gewandt, mit ausgebreiteten Flügeln, in langem, gegürtetem Gewande, steht auf einem Jüngling, der, das Haupt auf die aufgestemmte Rechte gestützt, am Boden nach rechts liegt. In der Rechten der Göttin Waage; ihre Linke ruht auf dem Rad, unter dem nach links ein Greif sitzt. Inschrift: *Δεῖ ὑψίστω θεῶν δικαίαν Νέμεσιν Κό(ιντος) Φούριος Οὐρβανὸς ἀνέθηκεν.* Aus Saloniki nach Schwechat gebracht, jetzt im Kunsthist. Hofmuseum zu Wien. 2. oder 3. Jahrh. n. Chr. W. Kubitschek, *Jahrb. f. Altertumskunde* IV (Wien 1910) 147 mit Abb. und R. Münsterberg, ebenda 153, dagegen Perdrizet *BCH* XXXVIII (1914) 89 ff.<sup>1</sup>

Inschriften.<sup>2</sup> 20. Perdrizet *BCH* VI (1882) 337 Nr. 39 (= *OGIS* 342), 336 Nr. 38, 337 Nr. 40 = P. Roussel, *Les cultes égyptiens à*

<sup>1</sup> Das Relief am Granarium Hadrians in Andriake in Lykien (E. Petersen u. F. v. Luschan *Reisen in Lykien* usw. (Wien 1889) 42 Fig. 34) für den Nemesis-kult heranzuziehen, wie Perdrizet *BCH* XXII (1898) 601 tut, trage ich Bedenken. Die erhobene Rechte der nach Perdrizet Nemesis darstellenden Figur, die nach der Abb. nicht ein Rad, sondern eine Scheibe oder flache Schale emporzustrecken scheint, entbehrt jeder Analogie.

<sup>2</sup> Die von H. Mattingly *Coins of the Roman Empire* I (1923) CLIII, LXXIV, CLV u. 165 ff., 178 u. 296 besprochenen Münzen der Kaiserzeit, deren Rs. eine

Délos du III<sup>e</sup> au I<sup>e</sup> siècle av. 1. Chr., Paris 1916 (Annales de l'Est) 158f. Nr. 138—140; Perdrizet *BCH* XXXVI (1912) 256; Roßbach, Rosch. Myth. Lex. III 1, 140. Drei Baseninschriften des *Σωσίων Εὐμένους Οἰναιος* (*ἱερεὺς τοῦ Σαράπιδος*), der einmal *ὑπὲρ τοῦ δήμου τοῦ Ἀθηναίων καὶ ὑπὲρ βασιλέως Νικομήδου* (110/9 v. Chr.) *τὸν ναὸν καὶ τὸ ἄγαλμα Ἴσιδος Νεμέσεως* und zweimal nicht mehr erhaltene Statuen *Ἴσιδι Νεμέσει* weihet.

21. Athen. Mitt. I (1876) 243; *JG* XII 5, 730; Posnansky 91; Th. Sauciuc, Andros (Sonderschr. d. österr. arch. Inst. VIII, Wien 1914) 121. Andros, weiße Marmorplatte: *Νέμεσις καὶ Ἀδράστεια*.

22. Athen. Mitt. XXIII (1898) 451, 2—3; Dittenberger, Syll. II (2. Aufl.) 940 (nicht III 490, wie *BGU* VI 1216, 49 angegeben); Paton-Hicks, *Inscr. of Cos* (Oxford 1891) 51 Nr. 29; Herzog, *Koische Forschg.* 46 Nr. 9 u. 10. Kos; beschädigter Stein aus dem 1. Jahrh. v. Chr. Weigern sich Unternehmer öffentlicher Bauten, bestimmte Opfer zu vollziehen, so haben sie ein Bußgeld in den Schatz der Nemesis und Adrasteia zu zahlen: 15 ἢ ὀφειλόντων ἐπιτίμιον ἑκάς Ἀδραστείας καὶ Νεμέσεως 15.

Bisher war für Alexandrien nur das eine Nemesisheiligtum bezeugt, das nach Appian, *bell. civ.* II 90 seine Entstehung der Bestattung des Pompeiuskopfes in seinem Bezirk verdankte. Doch setzt die frühe Verschmelzung der Isis-Nemesis auf Delos (vgl. *Inscr.* 20) einen älteren Kult der Nemeseis in Alexandrien voraus, den nunmehr die Flurübersicht von Memphis (12.)<sup>1</sup> endgültig für das Jahr 110 v. Chr. nachweist. Zwar hält Schubart „einen von Alexandrien unabhängigen Kult der Nemeseis in Memphis“ für möglich. Indessen gibt der Papyrus bei den Götternamen<sup>2</sup> auch den Kultort an, z. B. 45 *τοῦ ἐν Ἀφροδίτης πόλει ἱεροῦ Ἀρμώτου*, 47 *Ὀσειρίου τοῦ ἐν Ψεννώθρῳ* usw. Da nun unmittelbar vor den Nemeseis der Harmotestempel in Alexandrien und nach ihnen *τοῦ ἐν Μέμφει ἱεροῦ Φθαιάτιος* erwähnt wird, wird sich die Ortsbezeichnung *ἐν Ἀλεξανδρείᾳ* noch auf die Nemeseis und Adrasteiai erstrecken.<sup>3</sup> Auch ihr recht bescheidener Landanteil (2 Aruren!) spricht gegen einen besonderen Kult in Memphis, wie ja auch der Harmotestempel Alexandriens

weibliche Gestalt mit *κηρυκείον* und Nemesisgestus sowie der Beischrift *Paci Augustae* zeigen, stellen nicht die Nemesis selbst dar. Vielmehr nimmt die Pax den apotropäischen Gestus der Nemesis nur an, um jede Überheblichkeit, die ein Eingreifen dieser Göttin zur Folge haben könnte, zu vermeiden. Es müßte noch genauer untersucht werden, welche Göttinnen diesen Nemesisgestus zeigen. Vergl. jetzt auch M. Rostovtzeff a. a. O. oben Nr. 2.

<sup>1</sup> Eingeklammerte arabische Zahlen ohne Zusatz verweisen auf die entsprechende Stelle meiner Quellenzusammenstellung.

<sup>2</sup> Es handelt sich ausschließlich um rein ägyptische Namen, vgl. dazu S. 309.

<sup>3</sup> W. Spiegelberg, *Archiv f. Papyr.* VII (1924) 184 denkt freilich an einen Kultort im Gau von Aphroditopolis.

in Memphis nur 4 Aruren aufweist gegenüber z. B. den 1679<sup>15</sup>/<sub>16</sub> Aruren des einheimischen in Memphis gelegenen Tempels des Ptahapis. Auf dieses ältere Heiligtum der Nemeseis in Alexandrien bezieht sich wohl die Anweisung 12 a.

Recht beachtenswert ist der beiderseitige Plural *Νεμέσεις καὶ Ἀδράστεια*. Bisher kannten wir nur *Νεμέσεις*, z. B. in Smyrna oder auf dem Grabstein der Arsinoe (10.), daneben *Νεμέσεις καὶ Ἀδράστεια* auf Andros (21.) und umgekehrt *Ἀδράστεια καὶ Νεμέσεις* auf Kos (22.). Ob nun entsprechend der Zweizahl der Nemeseis<sup>1</sup> sich eine solche für die Adrasteia bildete oder andere Gründe dabei mitsprechen, vermag ich nicht zu entscheiden. Jedenfalls läßt der Plural *Νεμέσεις* darauf schließen, daß in diesem älteren Heiligtum Alexandriens<sup>2</sup> ein dem smyrnäischen Typus (Pausan. IX 35, 6) entsprechendes Kultbild aufgestellt war, das erst später durch die Neugründung des Pompeius-Nemeseions und den nun entstehenden neuen Typus (1.—5.) verdrängt wurde. Vielleicht waren sogar wie in Smyrna, so auch in Alexandrien, über den beiden Nemesisbildern Chariten angebracht, wie auch das *Νέμεσι[ς] καὶ Χάριτες* des in Ägypten gefundenen Hämaititen (7.) nahelegt. Die Verschmelzung beider Nemesisdarstellungen, die in dem recht bildkräftig gehaltenen Hymnos des Mesomedes durchschimmert, würde erklärlicher sein, wenn der Alexandriner Mesomedes beide Kultbilder in seiner Heimat vor Augen haben konnte.<sup>3</sup> Auf wesentliche Kennzeichen des smyrnäischen Typus deutet das *ἀδαμάντι χαλινῶ* und *ὕπὸ πῆχυν ἀεὶ βλοτον μετρεις* des Hymnos hin, während *ὕπὸ σὸν τρόχον ἄστατον* und *περόεσσα* das alexandrinische Bild trifft und *νεύεις ὑπὸ κόλπον ὄφρὺς κάτω* beiden eignet. Für unsere Annahme, daß in dem älteren alexandrinischen Nemeseion die Göttin in smyrnäischer Darstellung verehrt sei, sprechen ganz besonders die Münzen des Kaisers Pius (6.), der eben in seiner archaischen Vorliebe das Kultbild des älteren Heiligtums dem jüngeren gegenüber zu Ehren bringen wollte.

In der Tat hatte bis zu seiner Vernichtung 116/17 das jüngere Nemeseion<sup>4</sup> dem älteren sicher den Rang abgelassen. Seine Entstehungs-

<sup>1</sup> Zu ihrer Erklärung vgl. Usener *Rhein. Mus.* LVIII (1903) 190. Neuerdings sieht W. Ramsay *Asiatic elements in Greek civilisation* (London 1927) 54 in der Zweizahl *a moralised expression of the remarkable twin peaks* an der Südküste des Golfes von Smyrna, doch steht ein sicherer Beweis dafür aus.

<sup>2</sup> In einer Großstadt wie Alexandrien mußte schon das religiöse Bedürfnis zwei Nemeseen erfordern, vgl. Antiocheia, das ein Nemeseion in der Stadt selbst und das zweite im Stadion in Daphne bei Antiocheia hatte, Prem. 4.

<sup>3</sup> Dagegen ist der orphische Hymnos LXI viel abstrakter gefärbt.

<sup>4</sup> Über seine Lage ist nichts Sicheres zu ermitteln, außer dem *πρὸ τῆς πόλεως* Appians. Perdrizet *BCH* XXXVI (1912) 257 sucht es im Nordwestteil der Stadt oder im Judenviertel.

geschichte mußte ihm bei der abergläubischen Menge Zuspruch sichern. Selten war wohl ein Mann von solcher Machthöhe jäh herabgeschleudert worden und hatte ein so klägliches Ende gefunden wie Pompeius. Dieser tragische Gegensatz seines Lebens und seines Endes mußte den Frommen als Tat der Nemesis erscheinen und ist auch in dieser Weise verstanden worden, wie z. B. das Epigramm auf dem Grabe des Pompeius zeigt: τῷ ναοῖς βολίθοντι πόση σπάνις ἔπλετο τύμβου.<sup>1</sup> Sein plötzlicher Tod<sup>2</sup> reiht Pompeius ein in die große Schar der ἄωροι und βιοθάνατοι, die als Opfer der Nemesis galten. Hatten sie ihr Schicksal schuldlos erlitten, so hatten sie Anspruch auf Rache, die die Göttin für sie an dem Mörder nehmen sollte. Auch des Pompeius Mörder erteilte ja ihr gerechter Lohn wegen ihrer παρανομία (App. II 90) und ἀθεμιστία. Wer wollte, konnte darin ebenfalls das Eingreifen der Nemesis sehen. Zeigte Pompeius' Schicksal dem antiken Menschen mehr die negative Seite der Nemesis, das Einschreiten der Gottheit gegen allzu große Überheblichkeit, so war das Verhalten seines Gegners Cäsar, der in weiser Mäßigung einen billigen Triumph über den toten Feind verschmähte, vielmehr seine Mörder töten und seinen Kopf feierlich bestatten ließ<sup>3</sup>, so recht geeignet, erkennen zu lassen, wie eben durch kluges freiwilliges Verzichten auf allzu scharfe Ausnutzung des Sieges der Zorn der Nemesis zu vermeiden sei. Aus der gleichen Erwägung heraus hatte einst M. Aemilius Paullus seine Landsleute vor allzu unwürdiger Behandlung des gefangenen Königs Perseus von Makedonien gewarnt (Diodor XXXI 9, 4 εἰ μὴ τὸν ἀνθρώπινον φθόιον εὐλαβοῦνται, τὴν γε τοῖς ὑπευφηράως ταῖς ἐξουσίαις χρωμένους μετερχομένην Νέμεσιν αἰδεῖσθαι). Durch alle diese angedeuteten Zusammenhänge erhielt das neue Heiligtum eine besondere Anziehungskraft. Daß es von Cäsar selbst gegründet wurde, sagt Appian nicht, wiewohl dieser Vorgang nur letzte Konsequenz seines Handelns, öffentliche Unterwerfung seiner Persönlichkeit unter den Willen der Gottheit sein würde.

Dieser besondere gedankliche Hintergrund des Heiligtums fand nun Ausdruck in einem besonderen Kultbild, das wir bald als Statuette (Abb. 1), bald als Relief (Abb. 2) oder Münze (Abb. 3) finden, in der auf den bezwungenen Frevler triumphierend tretenden Nemesis (1.—5.). Abgesehen von einzelnen anorganischen Beigaben, wie z. B. dem Greif oder der Waage,

<sup>1</sup> Appian *bell. civ.* II 86; *Anthol. Palat.* IX 402; Cass. Dio LXIX 11, 1; dazu W. Weber *Untersuch. z. Gesch. d. Kais. Hadrian* (Leipzig 1907) 246.

<sup>2</sup> Vgl. Dornseiff, *dies. Arch.* XX (1923/24) 140, der auch an Beispielen aus der Neuzeit zeigt, daß der besonders schaurige Tod eines Menschen Gegenstand religiöser Scheu, ein τέρας ist; Perdrizet a. a. O. 258.

<sup>3</sup> Vgl. noch (Aurel. Vict.) *de vir. ill.* 78, 6: *Capite eius oblato flevit et honorifice sepeliri fecit.*

sondern sich die Statuetten auf der einen Seite, auf der anderen die Münzen, während die Reliefs eine Mittelstellung einnehmen. Unterschiede der Darstellung sind bedingt durch die technische Form. Bei einem 0,45 m hohen Figürchen mußte sich der Künstler begnügen, den Leib des daliegenden Frevlers nur dürrtig anzudeuten, um sein Werk nicht allzusehr in die Breite auszudehnen. So scheint hier der Kopf des Gefällten die Hauptsache, ja einmal (2.) tritt die Göttin direkt auf den bärtigen Männerkopf. Das auf Reliefs und Münzen oft schwebende Rad bedurfte bei einer Rundplastik der festen Stütze. Daher finden wir links von der Göttin einen Altar, auf den sie ihre Hand mit dem Rad stützen kann.<sup>1</sup> Endlich war es bei der Statuette unmöglich, das eilige Laufen der Göttin und das Einholen des Frevlers auszudrücken.

Dagegen bot die breitere Fläche des Reliefs und der Münze willkommene Gelegenheit, den ausgestreckten Übeltäter in seiner ganzen Länge wiederzugeben.<sup>2</sup> Hier konnte auch in organischer Verbindung mit dem gegebenen Raum das Laufen der Gottheit gezeichnet werden.

Ob das eigentliche Kultbild des Pompejus-Nemeseions mehr der Darstellung der Statuetten oder jener der Reliefs und Münzen entsprach, ist jetzt noch nicht zu entscheiden. Nur das eine steht fest, daß die geflügelte Göttin triumphierend über einem ausgestreckten Menschen erschien.<sup>3</sup>

Ein zweiter eigentümlicher Zug der ägyptischen Nemesis ist ihre enge Verbindung mit der Zauberei, die schon durch ihr eben gestreiftes Verhältnis zu den *ἄωροι* bedingt wird. Freilich wird Nemesis — fast wie aus Scheu vor ihrem Namen — in den Zauberpapyri selten genannt.

<sup>1</sup> Eine ähnliche Marmorstatuette im Museum zu Sofia, deren Deutung als Nemesis nicht ganz sicher erscheint, zeigt ebenfalls das Bemühen des Künstlers, durch Stützbalken usw. Ruhepunkte für die Arme der Göttin zu schaffen, vgl. Kalinka *Schriften der Balkankomm.* IV (Wien 1906) 167 Nr. 187. Abb. 50. Über ein außerdem dort 168 erwähntes, noch nicht veröffentlichtes Nemesisrelief aus Bizye konnte ich trotz einer Anfrage bei Herrn V. Hofüller, Agram, nichts in Erfahrung bringen.

<sup>2</sup> Daß auf dem Schwächter Relief (19.) der Frevler nach links statt rechts ausgestreckt ist, erscheint unwesentlich. An ein Schlafen des Mannes (vgl. Kubitschek u. Münsterberg) ist keineswegs zu denken, wie die ganz abweichende Darstellung des schlafenden Alexanders auf Münzen beweist (Cook I 279 Fig. 205 = *BMC Ionia* 296 pl. 29, 16 usw.). Alexander liegt schlafend auf dem Rücken, die Göttinnen stehen hinter ihm (vgl. unsere Abb. 4).

<sup>3</sup> Nach Rostovtzeff (2) weihte Cäsar eine Statue der Nemesis-Pax am Grabe des Pompejus. Dem vermag ich nicht beizupflichten, zumal ich in dem Ausgangspunkt seiner Betrachtung, dem *διὰ τὸ φορτισίως[ος] δ[οκ]εῖν* des Claudiuspapyrus (H. J. Bell *Jews and Christians in Egypt* (1924) 24) nur die Begründung für die ablehnende Haltung des Kaisers gegenüber zu weitgehenden Ehrungen sehe.

In dem Londoner Papyrus (13.) ruft der Zauberer Isis *πολυώνυμος πολύμορφος* mehrmals an: *διαφυλάξατέ μοι τὰ μεγάλα καὶ θαυμαστά ὀνόματα τοῦ μεγάλου θεοῦ*; Angst vor dem Hochmut, der in dieser Bitte liegt, ihm die Erinnerung an die Zauberworte zu bewahren, mit denen er die Gottheiten sich zu Diensten machen kann, läßt ihn sich u. a. an die Isis-Nemesis Adrasteia wenden, d. h. an die Seite der Gottheit, die Übermut straft, aber auch den Menschen vor solchem und dem daraus erwachsenden *φθόνος* der Rede schützt.<sup>1</sup>

In ganz eigenartiger Weise tritt uns Nemesis in dem Leydener Zauberpapyrus (14.) entgegen. In einem *δακτυλλίδιον πρὸς πᾶσαν πράξιν καὶ ἐπιτυχίαν* wird das oben wiedergegebene Gebet, verbunden mit einem genau vorgeschriebenen Brandopfer, empfohlen. Die Bedeutung der Nemesis in diesem Zusammenhang wurde von Dieterich, Abraxas 75, 1 verkannt, da er unnötigerweise für *ὑμῖν* in Z. 9. 12 *ἡμῖν* lesen wollte und nun erklärte, jeder Mensch habe seine Nemesis, die mit ihm *διατρίβει τὴν πᾶσαν ὥραν*.

Diese Vorstellung übertrug Perdrizet *BCH XXXVI* (1912) 254 auf die in der Grabinschrift der Arsinoe (10.) erwähnten *Νεμέσεις* und stellte sie in Parallele zu den christlichen Schutzengeln. Roßbach, Rosch. Myth. Lex. III 142 vermied die Änderung des *ὑμῖν*, begnügte sich aber mit der Feststellung, daß die Nemeseis hier in der Mehrzahl und als ständige Begleiterinnen anderer göttlicher Wesen auftreten. Um also die hier gemeinte Wesensseite der Göttin zu erfassen, gilt es die Gottheit oder Gottheiten zu bestimmen, mit denen sie zusammen auftritt. Diese Gottheit aber, die — wie selten in Zauberpapiri — m. E. hier durch die ganze Beschwörung bis zum Schluß einheitlich dem Zauberer vorschwebt, ist der Sonnengott Helios. Der zum Zauber benützte Jaspisstein soll über dem Mond<sup>2</sup> mit den Sternen die Sonne zeigen. Bei dem Opfer, das in der Richtung nach Osten darzubringen ist, sind drei Hähne und drei Tauben, also dem Helios heilige Tiere, zu schlachten und dem Helios zustehende *ἀρώματα* und *κρόκος* zu verbrennen.<sup>3</sup> Wenn dann in dem ersten Anruf der Zauberer drei Sonnen mit magischen Namen<sup>4</sup> als *θεοὶ οὐράνιοι, θεοὶ ὑπὸ γῆν, θεοὶ ἐν μέσῳ μέρει*

<sup>1</sup> Vgl. die Redensart (Posnansky 76) *ὄν Ἀδραστεία λέγω* und Mesomed. *Hymn.* 6: *μέλανα φθόνον ἐκτὸς ἐλαύνεις*.

<sup>2</sup> Th. Hopfner *Griech.-ägypt. Offenbarungszauber* (Studien zur Paläogr. und Papyruskunde XXI) Leipzig 1921, I 221 § 817; *Ἴσιν δ]όο* Dieterich; *σελήνην δ]όο* Eitrem.

<sup>3</sup> Pausan. V 25, 9; Th. Hopfner 111 § 459 sowie 138 § 539.

<sup>4</sup> So sind wohl *ἀνοχι, μᾶνε, βαρχνχ* zu erklären; allerdings ist dann die gebräuchliche Deutung *ἀνοχι* gleich dem Pronomen absolutum der 1. Person Sing. (Dieterich *Abraxas* 39, 1) unmöglich. Zu *βαρχνχ* vgl. den wohl identischen Lichtdämon Bachych, Preisendanz, Akephalos 37, 2.

κυκλούμενοι beschwört, so bieten ähnliches spätnachchristliche Schriften wie die des Iamblichos aus Chalkis und die vierte Rede Julians auf den Sonnengott. Sie unterscheiden drei Welten, die intellegible (νοητός), die intellektuelle (νοερός) und die sinnliche (αἰσθητός) und nehmen neben der sichtbaren Sonne bald noch eine, bald mehrere unsichtbare an, vgl. Joh. Lyd. de mens. IV 167 (ed. Wünsch): Ἰάμβλιχος ἡλίου χῶρον τῷ Ἄιδῃ διδοῦς . . . καὶ αὐτὸν μὲν εἶναι τὸν Πλούτωνα, Περσεφόνην δὲ τὴν σελήνην.<sup>1</sup>

Zudem fabelte man von Sonnendämonen, den ἄγγελοί τινες ἡλιακοί (Proclus περὶ ἀγωγῆς 9 ed. Kroll; Hopfner 113, § 461), die in einer bestimmten „Sonnenreihe“ (ἡλιακὴ τάξις od. σειρά) angeordnet waren. Auf der anderen Seite suchte man die Einheit des Gottes zu wahren, daher im Papyrus κατὰ ἄ μέρος ἐκ ἄ κοιλίας ἐμπορευόμενοι καθ' ἡμέραν, vgl. Julian, 4. Orat. 142 d. Als ἀπόρροιαί τῶν ἀστέρων faßte man die Dämonen Tychai und Moiren auf (ders. Papyr. Col. VIII 7).

Daß der gleiche astrale Charakter auch den Nemeseis hier zukommen soll, beweisen die von den ἥλιοι gerühmten Eigenschaften, die ebenfalls für die Nemeseis nachzuweisen sind. Zu Zeile 8 vgl. Julian, 4. Orat. 145 c und 158 b τὸν βασιλέα τῶν ὄλων Ἥλιον, auch das häufige Anrufen des Helios auf Grabsteinen gehört hierher, vgl. Arsinoe-Inschrift (14.) und F. Cumont, Studia Pontica III 17. Das sonst nicht bezeugte διακουσται (Papyr. Z. 9) ist zu διακοῦειν zu stellen, das besonders von dem Schüler gebraucht wird, der auf den Lehrer hört, also „ihr, die ihr auf Götter und Menschen bei vielen Zwangslagen hört“. Mit ἄνθρωποι wären dann die Zauberer selbst gemeint, die durch ihre Magie sich die Götter willfährig machen. Doch bleibt es seltsam, daß der Zauberer dies der angerufenen Gottheit ins Gesicht sagt. Z. 9 u. Z. 12 bilden Gegenstücke, vgl. dazu δ' Ἥλιος πάντα φανεροποιεῖ τὰ λαθραῖα (Heeg, Cat. codd. astrol. V 3, p. 85 1, 10). Sehr wertvoll ist die von Macrobius Saturn. I 22 ausgesprochene Gleichsetzung Nemesis-Helios: *Et ut ad solis multiplicem potestatem revolvatur oratio, Nemesis, quae contra superbiam colitur, quid aliud est quam solis potestas, cuius ista natura est, ut fulgentia obscurat, et conspectui auferat, quaeque sunt in obscuro inluminet*

<sup>1</sup> Peterson *Εἰς θεός* 289, 2: „Die religionsgeschichtlich wichtige Darstellung, die das Herrschaftsgebiet der Gottheit, entsprechend dem dreiteiligen Stufenbau im Kosmos, sich dreifach ausgebreitet denkt, müßte einmal nach Sammlung der literarischen und archäologischen Belege im Zusammenhang dargestellt werden.“ Er weist z. B. auf die den Römern geläufige Unterscheidung *di caelestes, terrestres, inferni* hin und Porphyrius bei Servius zu *Vergil Bucolica* V 66: *sed constat secundum Porphyrii librum, quem Solem appellavit, triplicem esse Apollinis potestatem et eundem esse Solem apud superos, Liberum patrem in terris, Apollinem apud inferos.* — Lichtgottheiten werden oft als in Höhlen hausend gedacht, Usener *Rhein. Mus.* XXIII (1868), 340f. = *Kleine Schr.* IV 39 f.

*offeratque conspectui?*<sup>1</sup> Die Nemeseis stehen sogar über den Sonnengeistern, ihren *κνβερνῆται*, mit denen sie ständig zusammen sind. Daher weilen sie nach Amm. Marc. XIV 11, 25 auch über den Sternsphären, deren unterste die des Mondes ist (*humanarum mentium opinione lunari circulo superpositum*).<sup>2</sup>

Die bisher festgestellte Verbindung Nemesis-Helios gewinnt an Bedeutung durch die von Astrologen oft vorgenommene Gleichsetzung Kronos = Helios.<sup>3</sup> Damit ist eine Brücke geschlagen zu der bekannten Stelle Vettius Valens II 22 ed. Kroll, vgl. Perdrizet *BCH XXXVI* (1912) 259, 3: τοῦ Κρόνου ὁ ἀστήρ λέγεται Φαίνων παρ' Ἑλλησι, παρὰ δὲ Αἰγυπτίοις Νεμέσεως ἀστήρ.

Schon Posnansky suchte — freilich ohne rechten Erfolg — unter Berücksichtigung von Plin. nat. hist. XXXVI 87 (das ägyptische Labyrinth enthalte u. a. *Nemesis XL aediculae*) und Nikomachos von Gerasa, Phot. Bibl. 144b die ägyptische Gottheit zu ermitteln, die sich hinter dem *Νεμέσεως ἀστήρ* verbirgt. Nach einer Mitteilung von Herrn Geh. Rat W. Spiegelberg, für die ich auch an dieser Stelle ihm meinen herzlichen Dank aussprechen möchte, heißt die dem Kronos entsprechende ägyptische Gottheit *p' db'* „der Vergelter oder die Vergeltung“ = *Νέμεσις* und wird noch von dem koptischen Mönch Shenute im 5. nachchristlichen Jahrhundert erwähnt (vgl. Ägypt. Ztschr. XXXIII [1895] 47) unter dem Namen ΠΕΤΒΕ und ausdrücklich dem Kronos gleichgesetzt<sup>4</sup>. Der Gott *p' db'* ist aus der ägyptischen Literatur erst seit der ptolemäischen Zeit bekannt und ist besonders häufig in der römischen Kaiserzeit belegt. Seine Identifikation mit Nemesis hat nachgewiesen F. Ll. Griffith, *Proceedings of the Society of Biblical Archaeol. XXII* (1900) 162/63, der auch ausführlich die Stelle des wenig später als Shenute lebenden Achilles Tatios, *Isag. ch. 17, p. 43* Maass, bespricht. Auch das Symbol der Nemesis, der Greif, findet seinen Vorgänger in dem großen Leydener Papyrus I 384, col. XV 2, 9, wozu Spiegelberg, *Sonnenmythus* 250 Nr. 690 bemerkt: „Der Text schildert den Greif als das größte und mächtigste Wesen auf Erden, das über alle irdischen Wesen Macht hat wie der Tod und das Schicksal. Er ist der Vollstrecker des Willens des Sonnengottes Phre.“ Die besonders starke Verehrung der Nemesis auf ägyptischem Boden dürfte sich also damit erklären, daß der Ägypter gerade diese griechische Gottheit in seiner eigenen Religion schon vorfand. Diese Verknüpfung mit ägypt-

<sup>1</sup> Vgl. auch die Verbindung Nemesis und Sonnengott auf der Arsinoe-Inschrift (14.) und *CIL VI* 2821 = Dessau I 2096.

<sup>2</sup> Hopfner 11, § 36. <sup>3</sup> Boll, dies *Archiv XIX* (1918/19) 342.

<sup>4</sup> Spiegelberg *Der ägyptische Mythos vom Sonnenauge* (Straßburg 1917) 296, Nr. 912.

tischen Vorstellungen trug wohl auch dazu bei, die düsteren Seiten der Nemesis hervorzuheben und zu verstärken. In Ägypten erscheint sie weit ausschließlicher als vernichtende, strafende Göttin, eine Funktion, die in der älteren griechischen Literatur gegenüber der Nemesis als Wahrerin des rechten Maßes sehr zurücktritt.<sup>1</sup> An die ägyptische Nemesis erinnert auch der von Joh. Lydus *de mens.* 1, 12 (Bonner Ausg. 5ff., vgl. auch Prem. 403f.) erwähnte Obelisk auf der Spina des Zirkus, eine „*πυραμίδς*“, die der Nemesis und zugleich dem Helios geweiht war.

Daß Nemesis zu den Sterngottheiten gerechnet wurde, zeigt auch die Sesselinschrift des athenischen Dionysostheaters *ιερώς οὐρανόας Νεμέσεως* (IG III 289), denn auch Helios wird von Artemidor, *Oneirokr.* II 34 ausdrücklich zu den *θεοὶ οὐράνιοι*, nicht den *θεοὶ Ὀλύμπιοι* gezählt. Die *ἥλιοι* des Papyrus, die *κυβερνήται τῶν Νεμέσεων*, die als *τῶν ὑπερχόντων ὑποτάκται, τῶν ὑποτεταγμένων ὑψωταί* bezeichnet werden, sind die passendste Umgebung für eine Gottheit, die nach Artemidor II 37 *καὶ τοῖς μεγάλων ὀρεγομένοις πραγμάτων ἐναντία καθίσταται καὶ ἐμπόδιος τῶν ἐπιχειρουμένων. ἢ θεὸς αὕτη τὰ μὲν ἀγαθὰ ἐπὶ τὸ χεῖρον τρέπει, τὰ δὲ κακὰ ἐπὶ τὸ βελτίον* (vgl. auch Amm. Marcell. XIV 11, 25f.). Mit Nemesis, von der der orphische Hymnus rühmt Z. 8 *πάντ' ἐσορᾶς καὶ πάντ' ἐπακούεις, πάντα βραβεύεις*, vereint sich harmonisch Helios *ὃς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει* (Hom. *Il.* III 277), wie denn auch beide den Beinamen *ἐπόπτης* führen.<sup>2</sup> Die „Sonnen“ sind *τῶν ἀνέμων ὀδηγοί*<sup>3</sup>, ferner Erreger der Wogen, Feuerspender, kurz *πάσης γέννης κισταὶ καὶ εὐεργέται, πάσης γέννης τροφολ* (Papyr. Z. 13—15; dazu vgl. Hypereides epitaph. 5.) Auch Nemesis ist stets *τοῖς κατὰ νόμον ζῶσιν ἀγαθὴ καὶ μετρίοις ἀνθρώποις καὶ φιλοσόφοις*. Neben, ja über Helios, dem *κύριος τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς*<sup>4</sup> (Papyr. Paris. 639f, s. o. 16) steht außer der *ἅπαντα περιῖππαζομένη μοῖρα* die Nemesisgewalt *ἢ βασιλεύουσα τοῦ κόσμου*.<sup>5</sup> Ihre zweimalige Erwähnung ist in einem Zauber *π[ρὸς τοὺς] βασιλεῖς καὶ ἡγεμόνας μλαν ἐνεργές* ganz natürlich.

Besonders auf Nemesis trifft der in dem Papyrus an ihre Diener gerichtete Anruf *ὦ τῶν πάντων ζώντων καὶ τεθνηκότων κ[ρ]αταιοί* zu. Das in Athen gefeierte Totenfest *Νεμέσεια* oder *Νεμέσια* hat Posnansky 27

<sup>1</sup> Gerade umgekehrt Posnansky 46, der aber die ägyptischen Denkmäler noch nicht kannte.

<sup>2</sup> [In diesem Zusammenhang — Helios und Nemesis — sei hingewiesen auf die Hypothese von Eisler und Doren *Vorträge d. Bibliothek Warburg* 1922/23, I 81A. 31, das Rad der Nemesis gehe auf ein altes Himmels- oder Sonnensymbol zurück. Da auch die Literatur über das Sonnenrad. *Wch.*]

<sup>3</sup> Bouché-Leclercq *L'astrologie grecque* (Paris 1899) 201 weist z. B. die Sonne als Anführerin des Boreas nach. Vgl. auch seine Ausführungen über den *κλή-ρος Νεμέσεως* 308

<sup>4</sup> Dieterich *Abraxas* 95.

<sup>5</sup> *CIL* VI 532 (= Dessau II 1, 3738).

ausführlich behandelt.<sup>1</sup> Ferner entdeckten Hiller v. Gärtringen und Robert auf dem Grabmal eines rhodischen Schulmeisters die Nemesis dargestellt als Totenführerin und Richterin, geflügelt mit dem *κηρυκείον*.<sup>2</sup> Ihr, als der berufenen Rächerin der Toten (vgl. Kaibel, epigr. Graec. 119: *φθιμένων ἀκυτάτη Νέμεσις* und ebd. 367 *ἔστι γὰρ καὶ ἐν φθιμένους Νέμεσις μέγα, ἔστι ἐπὶ τύμβους*), stehen besonders die *ἄωροι* nahe<sup>3</sup>, wie sie oft gerade selbst ein rasches Ende zur Strafe für *ἄβρις* verhängt (Eunapios, ed. Boissonade 481; Prem. 411 Anm. 2). Berücksichtigt man den ungeheuerliche Formen annehmenden Zauberspuk (vgl. Hopfner 84, § 349 ff.), der mit solchen *ἄωροι*, *βίαιοι* usw. an ihren Grabstätten getrieben wurde, so liegt die Frage nahe, ob Nemesis an diesem Treiben nicht irgendwie beteiligt war, vgl. die Vermutung Rohdes, *Psyche*<sup>6</sup> 236, 1: „Die Nemeseia sollen eben auch apotropäisch wirken.“ Aus den Papyri und vielen Defixionstäfelchen<sup>4</sup>, die man in Gräbern, Amphitheatern usw. gefunden hat, ergibt sich nach dieser Richtung nichts Sicheres. Doch scheint auf ein Wirken der Nemesis in dieser Sphäre hinzuweisen die bekannte *ἀγωγή* des Paris. Papyr. (16.). In diesem Liebeszauber soll man dort *ὄπον ἤρωες ἐσφαγήσαν καὶ μονομίχοι καὶ βλαιοὶ 7* Brotkrumen hinwerfen und sprechen *μοίραις ἀνάγκαις βασκοσύναις*<sup>5</sup> *λοιμῶ φθόνῳ καὶ φθιμένους ἄωροις βιομόροις πέπω τροφάς*. Zu den *ἀνάγκαις*<sup>6</sup> und der *μοῖρα*, die der Leyd. Papyr. neben den *Νεμέσεις* nennt, treten hier an Stelle der Nemesis die ihr eng verwandten *βασκοσύναι*. Mesomedes singt am Schluß des Nemesis-Hymnus *νεμεσῶσα φέρεις κατὰ ταρτάρου*. Dieses *νεμεσῶσα* ist ebenfalls dem *βάσκανος δαίμων* eigen: Chariton *ἀλλ' ἐνεμέσησε καὶ ταύτη τῇ ἡμέρᾳ πάλιν ὁ βάσκανος δαίμων*, Lucian *ἐπὶ τῶν μειζόνων ἀγαθῶν ἡμῖν ὁ βάσκανος δαίμων ἐνεμέσησε* (vgl. K. Lehrs, *Populäre Aufsätze*, Leipzig 1875, 51 Anm.). Auch die auf einem Fluchtstäfelchen angerufenen *θεοὶ ἐπιτύμβιοι ἐνέρωαν*, die *δεσπότη[α] χθόνιοι καὶ ἐ[π]ιτύμβιοι* (R. Wunsch, *def. tab. Attic.* 25,

<sup>1</sup> Auch die auf Nemesisreliefs auftretende Schlange zeigt den chthonischen Charakter der Göttin.

<sup>2</sup> *Hermes XXXVII* (1902) 137; zu Nemesis als Totenrichterin beachte noch Timaios Lokros *περὶ ψυχᾶς κόσμον* 104 e u. 105, sowie Orph. Hymn. 9.

<sup>3</sup> Zusammenstellung der Haupterscheinungen auf diesem Gebiet siehe bei R. Egger *Der römische Limes in Österr.* (Wien 1926) XV 138, 9

<sup>4</sup> S. vorhergeh. Anm.

<sup>5</sup> Nachwirkungen dieser *βασκοσύναι* bei Perdrizet *Negotium perambulans in tenebris*, Straßburg 1922, 24 ff., vgl. auch *carm. de virib. herb.* 12 (ed. Haupt): *ζάμνος ἄρου... δύναται ἀποτρέψαι... καὶ βάσκανα φθλ' ἀνθρώπων*. Belege für *βασκανία* verbunden mit *φθόνος* und *ζήλος* Pradel *Relig. V. u. V.* III (1907) 75, 3; 76.

<sup>6</sup> Auch *Ἀνάγκη* erscheint als Herrin der Totengeister, vgl. Preisendanz *Aegyptus IV* (1923) 305 ff. in einer Berliner papyrus magica inedita Z. 13: *μελητῆς τῆς κρατερᾶς Ἀνάγκης, τῆς διοικούσης τὰ ἐμὰ πράγματα τὰ τῆς ψυχῆ[ς] μοῦ ἐννοήματα, ἧ οὐδεὶς ἀν(ε)πιεῖν δύναται, οὐ θεός, οὐκ ἄγγελος, οὐ δαίμων*.

n. 99), können Nemesis einschließen, die ja *ἔστι ἐπὶ τύμβοις* (o. S. 311). Für die Hauptfundorte solcher Täfelchen, die Amphitheater, wo die *μονομέχοι* ein frühzeitiges Ende fanden, aber auch *κατάδικοι* hingerichtet wurden, ist der Kult der Nemesis bezeugt, den es nunmehr zu betrachten gilt.

## II. Die agonale Tätigkeit der Nemesis.

Wieder gebe ich zunächst eine Übersicht der Quellen, unter denen ich die schon von Premerstein zitierten durch ein Kreuz kennzeichne.

A. Hinweise allgemeiner Art auf den Kampfcharakter der Göttin.

23.+ Zu ihrem Eingreifen bei Marathon vgl. Pausan. I 33, 2, 3 usw.; dazu Posnansky 407.

24.+ Catull c. 64, 393f.

25.+ Script. hist. Aug.: vita Maximi et Balbini 8, 5. 6.

26.+ Zahlreiche Dedikationen des römischen Heeres von Offizieren und Mannschaften z. B. *CIL* III 825, 826, 827, 1125, Suppl. 11121, 11153; V 3105; VI 531 (Beiname *victrix!*) 533, 2821; VIII 10949; XIII 6542; weitere siehe Jahresh. d. Österr. Archäol. Inst. III (1900) Beibl. 179 u. Jahrb. f. Altertumskunde IV (Wien 1910) 150, 3.

27.+ Darstellung der Nemesis auf Karneolen als Siegesgöttin, vgl. ausführlich Prem. 401, 402 u. bes. 403.

28.+ Orphischer Hymnus (61, 8 Abel).

B. Hinweise auf das Mitwirken der Nemesis bei bestimmten Agonen.

a) im Theater:

an Ort und Stelle gefundene Zeugnisse:

29.+ Dionysostheater Athen: Kleine Ara aus römischer Zeit, [τῆ]ε Νεμέσει *IG* III 208.

30.+ Nähe des Westeingangs des Theaters von Thasos: drei Bas-Reliefs mit Darstellungen der Nemesis, Theodor Bent, *The Athenaeum* (London 1887) Nr. 3113, p. 839, 3. Col.; Posnansky 123.

31. Im Theater von Ephesos eine langgewandete Nemesis-Tyche aus Marmor, die den Polos auf dem Haupte, einen Palmzweig in der Rechten und ein Füllhorn in der Linken hat. An der rechten Seite sitzt ein Greif, an der linken sind Weltkugel und Steuerruder. Aus einer späteren Mauer an der Nordparodos wurde folgende Inschrift gehoben: Ἀγαθῆ Τύχη. Ἡ πόλις ἐπεσκ[ε]ύασεν τὸ προν[ήμ]ιον τοῦ Νε[μ]εσ[ε]ίου ἐκ προσ-όδω[ν Αἰλί?]ας Ποτεντίλλ[ης γρ]αμματεῦσ[τος] Μ. Ἀρουννη[δ]ου Ο]ὐηδίου Μιθριδ[άτου]. Jahresh. d. Österr. Archäol. Inst. 1898, Beibl. 78 = Anzeig. d. Phil.-hist. Kl. d. Wiener Akad. 1898, Nr. VII—VIII.

31 a. Im großen Theater von Ilion 25 cm hohe Säule, spätrömische Schrift:  $\Lambda\omicron\upsilon\kappa\iota\omicron\varsigma$  |  $\Sigma\alpha\rho\epsilon\iota\omicron\varsigma$  |  $\text{N}\epsilon\mu\acute{\epsilon}\sigma\iota$   $\epsilon\upsilon\chi\eta\nu$   $\epsilon\upsilon\eta\kappa\acute{\omega}$ . Schliemann, Troja (Leipzig 1884) 256, IX; Doerpfeld, Troja u. Ilion II (Athen 1902) 474, 100.

32. Im Theater von Pola zwischen den Mauern des Postscaeniums Rest einer Nemesisara [*Ne*]mesi [*Au*]y(ustae) sac(rum), Österr. Jahresh. XV (1912) Beibl. 261.

33. Beim Theater von Milet Altar der Nemesis, Arbeit der frühen Kaiserzeit mit Nemesis im Artemistypus mit Bogen im Laufschemata, 1907.

33 a. Im Mittelraum des Bühnenhauses des Theaters zu Stobi ein Sacellum der Nemesis, die u. a. in einer Weihinschrift dreier Augustalen *Ultria Augusta* genannt wird. Reste einer Nemesisstatue. Wiener Blätter f. Freunde d. Antike IV (1927) 184 u. freundliche briefliche Mitteilung des Ausgrabungsleiters Prof. Saria (Ljubljana).

Sonstige Belege:

34. Die  $\nu\acute{\epsilon}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$  der Schauspieler, vgl. A. Wilhelm, Urkunden dramatischer Aufführungen in Athen (Sonderschr. d. Österr. Archäol. Inst. VI Wien 1906) 46ff.

35. Inschrift des oben unter 7. erwähnten Hämatiten.

36.+ Epistyl mit Inschrift in Mylasa (Karien), vgl. *BCH* V (1881) 31ff.

37.+ Widmung eines  $\mu\epsilon\lambda\epsilon\iota\omicron\varsigma$  an Nemesis in Ikonion, Prem. 406.

38.+ Tempel der Nemesis in unmittelbarer Nähe des Theaters in Patrai (Pausan. VII 20, 9).

b) im Amphitheater:

an Ort und Stelle gefundene Zeugnisse:

39.+ Umfangreiches Nemeseion an der Südaußenmauer des Amphitheaters von Aquincum (bei Alt-Ofen); zahlreiche Inschriften bei Prem. 413, s. auch Dessau II 1, 3740—43.

40.+ *CIL* X 4845 gefunden beim Amphitheater in Venafrum.

41.+ *CIL* V 17 rep. . . . in amphitheatrici aditu ad portam principalem in Pola.

42.+ Am Osteingang des ersten ausgegrabenen Amphitheaters zu Carnuntum Ara der Nemesis *CIL* III Suppl. 11121 = Arch. epigr. Mitteil. XII 167 Nr. 3; vor dem Westeingang das eigentliche Nemeseion, Friedländer, Sittengeschichte IV<sup>9</sup> (1921) 226, sowie Kubitschek-Frankfurter, Führer von Carnuntum (6. Aufl., Wien 1923) 127ff. — In dem neuerdings entdeckten zweiten Amphitheater (vgl. Ed. Nowotny, Bericht d. Röm.-Germ. Kommission XV [1923/24] 160 u. R. Egger, Der römische Limes in Österreich XV [Wien 1926] 68f.) bestand ein rechteckiger Sockel, der sich an die mittlere Torpfeilerbasis des Südtors anlehnte

(Egger 86), aus 3 römischen Weihaltären (Inscription Nr. 58—60, S. 124 bis 127 Egger). Das Nemeseion selbst ist noch nicht gefunden.

Nr. 58. *Nemesi* | *Aug(ustae) sac(rum)* | *Ulp(ius) Sec(undus) | et Ulp(ia) | Secundi|na filia* | *v(otum) s(olverunt) U(ibentes) m(erito)*.

Nr. 60.

V . F . I  
 ^ V N K  
 L . M

ergänzt Egger *N(emesi) F(ortunae) [K(arnuntinae)] | mun(icipes) K(arnuntini) | U(ibentes) m(erito)* unter Hinweis auf Nr. 59 *Fort(unae) Karn(untinae) | C(aius) Iul(ius) Flo|rent(inus) an|tist(es) deae* | *v(otum) s(olvit) U(actus) U(ibens)*. Aber wenn auch in hellenistischer und späterer Zeit Nemesis sich der Tyche-Fortuna nähert, so ist sie doch als Stadtgöttin ebenso unmöglich wie etwa Julia Domna in der Rolle der Nemesis (oben S. 298, 2). Die von Egger nicht berücksichtigten Stellen (Posnansky 53) Dio Chrysostom. Or. 39, p. 158 R. (= II p. 60, 26 ed. G. de Budé, Teubner 1919) und Anthol. Pal. IX 103 beweisen nur, daß wie in vieles andere Nemesis auch in das Schicksal von Städten eingreifen kann, ohne daß sie deshalb gleich als besondere Stadtgottheit, wie z. B. Tyche, verehrt wurde.<sup>1</sup> Mit Rücksicht auf die Buchstabenreste, die mehr ein *I* als ein *K* nahelegen, stimme ich Premersteins mündlich mitgeteiltem Ergänzungsvorschlag zu: *N(emesi) F(ortunae) I(unoni)*, vgl. *Iunoni Nemesi* CIL III Suppl. 11121 u. Nemesis als *regina*, βασιλεύουσα κόσμον s. o. S. 310, 5, Wissowa, Religion und Kultus der Römer<sup>2</sup> 378, 1.

43. Flavia Solva (auf der Terrasse von Klein-Wagna bei Leibnitz am Murübergang). Neben dem Haupteingang des erst im Beginn des 3. Jahrhunderts errichteten Amphitheaters war ein kleines Nemeseion (3,9 : 2,9 m) mit Votivara: *Nemesi* | *Aug(ustae) Kan(ius) | Tertulinus v. s. l. m.* W. Schmid, Ber. d. röm.-germ. Kommission XV (1923/24) 228.

44. Scarbantia. Der Eingang des auf dem sog. Wienerberge in Ödenburg entdeckten Amphitheaters liegt in der Richtung der Stadt, das Nemeseion rechts davon. Außerdem wurden gefunden einige Bruchstücke von Reliefs mit Darstellung der Göttin Nemesis, die vermutlich auf Befehl der Kaiserin Iulia Augusta verfertigt worden waren. Mitt. d. Oberhess. Ztg. (Marburg/Lahn vom 14. 10. 1925). Trotz freundlicher Vermittlung von Herrn Prof. Kubitschek (Wien) konnte ich Näheres über diese Funde nicht erfahren.

<sup>1</sup> Gerade bei Dio Chrys. werden die Stadtgottheiten Nikaias deutlich geschieden und deshalb zuerst angerufen (ἐύχομαι δὲ τῷ Διονύσῳ τῷ προπάτορι τῆς πόλεως καὶ Ἡρακλεῖ τῷ κτίσαντι τὴν πόλιν καὶ Διπολιεῖ) und erst dann die allgemeinen (καὶ Ἀθηνᾶ καὶ Ἀφροδίτη Φιλίᾳ καὶ Ὀμονοίᾳ καὶ Νεμέσει καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς).

45. Sarmizegetusa (Varhély). 1890/92 wurde am östlichen Tor des Amphitheaters ein Nemesis Tempel mit einer Reihe von Inschriftresten ausgegraben. *CIL* III Suppl. 13777/79. Vgl. *Klio* XI (1911) 505. Beachtenswert 13776: *Deae Nem[esi] Reginae* usw.

46. Trier. In einer kleinen Nische in der Mauer des nördlichen Eingangs zur Arena stand vermutlich ein Bild der Nemesis, deren Namen Domaszewski in der aus dem Amphitheater stammenden Inschrift *CIL* XIII 1, 2, Nr. 3661 ergänzt. A. Dragendorff, *Bonner Jahrb.* 113 (1905), 231.

47. In dem in römischer Zeit zum Amphitheater umgewandelten Theater von Philippi wurden an der Stelle, wo die Parodos in die Orchestra führt, 3 Reliefs gefunden.

a) Nike (= Nemesis?) geflügelt auf einer Kugel stehend, hält Palmzweig und Kranz in der Linken. *M. Βελλεῖος Ζώσι[μος] ἱερεὺς τῆς ἀνεϊκίτου Νεμ[έσε]ως ὑπὲρ φιλοκυννηῶν τοῦ στέ[μ]ματος τὰ ἀφιδρύματα τῶν θεῶν ἐκ τῶν ἰδίων ἐποίησεν.*

b) Nemesis, stehend, ungeflügelt, hält in der Linken die Elle, in der Rechten Waage; r. Rad (2.—3. Jahrh. n. Chr.). *M. Βελλεῖ[τος Ζ]ώσιμος ἱε[ρεὺς] τῆς ἀνεϊκίτου Νεμέσεως.*

c) Mars, *M. Βελλεῖος . . . λῆνος Ζώσιμος [ἱερεὺς Νεμέσεω]ς τῆς θεοῦ ἀνεϊκί[του ὑπὲρ φιλ]οκυννηῶν τοῦ στέμματος.*

Vgl. F. Chapouthier, *BCH* XLVIII (1924) 287 ff. mit Abb. 1—4 und *BCH* XLIX (1925) 299 ff.

47a = oben 17.

Sonstige Belege:

48.+ *CIL* III 4738 (= Dessau II 1, 3745) Sarkophagrelief aus Teurnia in Noricum, vgl. Prem. 408.

49.+ *CIL* V 3466 (= Dessau II 1, 5121) Veroneser Grabinschrift eines Gladiators.

50.+ *CIGr* 2663 Weihinschrift eines Retiariers zu Halikarnaß.

51.+ *CIL* XII 22 *collignium iuvenu[m] Nemesiorum.*

52. Südwestlich von Brussa auf einem ionischen Architrav:

Θεῶ Νεμέσει τὸ ἄ[γαλμα]  
Οὐαλεριανὸς Πολύγνωτος ἐθ'  
καὶ μονομάχη[ς]?

Th. Wiegand, *Athen. Mitt.* XXIX (1904) 311.

52a = oben S. 297 Anm. 2. Kalksteinplatte, nach dem Herausgeber Marshall *a talisman for competitors in the amphitheatre or circus.*

c) im Stadion:

an Ort und Stelle gefundene Zeugnisse:

53.<sup>+</sup> Zwei Marmorstatuen der Nemesis im Stadion von Olympia, vgl. Prem. 404.

54. In Ephesos ist dem Stadioneingang westlich ein Rundbau vorgelagert, der nach einer sehr verstümmelten Inschrift aus Neros Zeit das *Νικονεμεσειον* sein dürfte. Jahreshefte d. Österr. Archäol. Inst. XV (1912) 182.

Sonstige Belege:

55.<sup>+</sup> Joh. Malalas Chronogr. XII (p. 307 Bonn. Ausgabe) erwähnt ein Nemesisheiligtum im Stadion von Daphne bei Antiocheia.

56.<sup>+</sup> Plutarch Philopoimen 18, 1.

57. Orakel des Apollon in Didyma:

*Φοῖβον καὶ θεὸν ὄμμα Σαράπιδος ἀρρήτοιον  
καὶ Νέμεσιν σταδίοισιν ἐπίσκοπον ἀ[θλητῶν?]  
λίσσόμενος βουλαῖσι ταῖς ἐπαρηγόνας ἕξεις.*

Jahrb. d. K. Deutsch. Archäol. Inst. XXI (1906) Anz. 24 ff.

d) im Zirkus:

58.<sup>+</sup> Joh. Laurent. Lydus de mens. 1, 12 (p. 5 Bonner Ausgabe): Die dem Helios heilige Pyramide auf der Spina wird als zugleich der Nemesis geweiht betrachtet; vgl. oben S. 310.

Die neuen Zeugnisse für den Nemesiskult in Theatern und Amphitheatern gehören vorwiegend dem Osten des römischen Reiches an, wie denn Nemesis eigentlich immer eine griechische Gottheit geblieben ist.<sup>1</sup> Ihre bedeutende Verehrung gerade in den Donauländern dürfte mit der starken griechischen Bevölkerung dieses Gebietes und dem Einfluß der Legionen, die ihren Kult aus dem Osten mitbrachten, erklärt sein. Ob der Göttin in den Theatern usw. grundsätzlich ein bestimmter Platz für ihr Heiligtum zugewiesen war, läßt sich vorläufig nicht sagen. Der Osteingang des Amphitheaters wurde in Sarmizegetusa und Carnuntum (beim ersten Amphitheater, Dessau II 1, 3743) benutzt, daneben lag in Carnuntum auch am Westeingang desselben ersten Amphitheaters ein Nemeseion. Den Norden bevorzugten die Amphitheater in Solva und Trier. Endlich ist noch ungewiß, ob mit manchen durch Inschriften erwähnten Nemesiskulten auch ein besonderes Heiligtum verbunden war. Daß Nemesis in erster Linie als gerechte Spenderin des Sieges verehrt wurde, beweisen die in Philippi gefundenen Reliefs (47.). Hier erhält die Göttin den Beinamen *ἀνεγκητος*. Auch ihre Bilder zeigen die siegverleihende Tätigkeit der Göttin, so erscheint sie in starker Angleichung an Nike (47a.)<sup>2</sup> oder hält in der Rechten die Waage

<sup>1</sup> Nicht einmal einen lateinischen Namen hatte sie, Posnansky 45, 1.

<sup>2</sup> Vgl. auch das *Νικονεμεσειον* von Ephesos (54.).

(47b.). Wenn Chapouthier aus dem hier auftretenden Nebeneinander der geflügelten und ungeflügelten Nemesis schließt, „sie habe erst durch ihre Gleichsetzung mit Nike Flügel bekommen“, so findet auch, abgesehen von Paus. I 33, 6 (Posnansky 39), die Beflügelung eine glaubwürdigere Erklärung bei Amm. Marcell. XIV 11, 26: *Pinnas autem ideo illi (Nemesi) fabulosa vetustas aptavit, ut adrsse velocitate volucris cunctis existimeretur*, während Perdrizet BCH XXXVI (1912) 252 ihren Charakter als οὐρανία darin verkörpert sehen möchte und an ähnliche Darstellungen geflügelter Athenen, Apolls usw. erinnert (vgl. Suidas, s. v. Πρωταπος). Chapouthiers Formulierung der geflügelten Nemesis als *la déesse non qui punit mais qui triomphe* ist m. E. in *qui punit et qui triomphe* umzuwandeln.

Eine Reihe wertvoller Inschriften bestätigt weiter den agonalen Wirkungskreis der Nemesis. Auf einer Grabinschrift von Rennfahrern steht u. a. ein Epigramm, dessen Mittelteil zeigt, wie das neidische Schicksal, der φθόνος, gerade diesem Beruf besonders abhold ist, oft noch im letzten Augenblick (vgl. 56.): Dessau II 5286 (= CIL VI 10049); Friedländer SG II (5. Aufl.) 456, (6. Aufl.) 501:<sup>1</sup>

[μοίρ]η δ' ἐν σταδίοισιν ἀγαλλομέν[ους].

[ῥ]η πασεν ὠκυμόρους· τίς φθόν[ος] ᾧδ' ἄνομος;]<sup>1</sup>

Für φθόνος könnte man ebensogut an die φθονεργὴ Νέμεσις denken auf einer Inschrift aus Warna, vgl. Kalinka, Schriften d. Balkankommission IV (1906) 265. Besonders für die Zirkuskämpfer mußte ein Gebet an die Nemesis, die μέλανα φθόνον ἐπὶ ἐλαύνει (Mesomed. Hymn.), angebracht erscheinen; ein solches Gebet empfiehlt das Orakel des Apollon von Didyma (57) dem Appheion, der den Gott um Hilfe bei den ἀκρονύχους und der ταυροδιδαξία bittet. Eine Erweiterung der ταυροδιδαξία zur ταυρομαχοδιδαξία, wie R. Wünsch vorschlägt, halte ich mit Bücheler, Rhein. Mus. LXI (1906) 472f. für unnötig. Es sind Dressuren und Kunststücke von Tieren gemeint, wie sie Aelian Tiergesch. VII 4 (VI 55) schildert. Bei den ἀκρόνυχια liegt der Gedanke an das Jonglieren von Bällen und ähnliche Kunststücke, die Appheion selbst vorführen dürfte, näher als an die Bezwingung eines Stieres, bei dem es nach Bücheler auf besondere Stärke der Fingerspitzen ankam. Auch das wohl sicher ergänzte μονομάχη[ς] (52.) deutet auf die agonale Betätigung der Nemesis hin. Einen besonderen Klang hatte der Name der Nemesis für alle Schauspieler, Musiker und Athleten, da er sie an einen recht wichtigen Fachausdruck, die νέμησις (34.), erinnerte, die etymologisch mit dem Namen der Göttin nach Ps.-Aristoteles de mundo 7, 401 b, 12f z. B. zusammenhängt. Nach einer Prüfung ihrer Leistungen wurden nämlich die Schauspieler den einzelnen Agonen zugewiesen; diese Zuweisung hieß νέμησις, der Zugewiesene νεμηθεὶς.

<sup>1</sup> Kaibel Rhein. Mus. XXXIV (1879) 190.

Wurde sie nun noch durchs Los, κλήρω, vorgenommen, so mochte eine solche νέμησις, die für den Schauspieler wie für die um den Sieg konkurrierenden Phylen keineswegs gleichgültig war, in ihrer Zufälligkeit an die Unbeständigkeit der Göttin mahnen, deren Namen sie trug.<sup>1</sup>

Wer so das Auftreten der Nemesis bei Agonen aller Art betrachtet hat, wird bei der Erklärung des oben genannten Hämatischen (7. = 35.) Peterson nicht folgen. Dieser will an der für die Auffassung des Textes entscheidenden Stelle Z. 2 bei der σκηνή θυμέλης „kaum an die wirkliche Bühne denken, sondern eher an die Bühne des Lebens“. Er verweist auf die bekannte kynisch-stoische Lehre, nach der das Leben jedes Menschen ein Schauspiel ist. „Wer also in guter Gesinnung die Bühne des Lebens betritt, der hat Nemesis und die Chariten in seinem Gefolge.“ Aber bei allen Vergleichen des Lebens mit einer σκηνή, die Peterson anführt, ist diese Beziehung klar und eindeutig ausgedrückt, z. B. Sueton Aug. 99 *mimum vitae*, Seneca epist. 80, 7 *hic humanae vitae mimus*, Anthol. Graec. (ed. Jacobs) II 302 σκηνή πᾶς ὁ βίος καὶ παίγνιον, Inschrift einer silbernen Vase bei Ed. Le Blant, 750 inscript. de pierres gravées 114 σκηνή ὁ βίος u. a. Wenn man also schwerlich mit σκηνή allein ohne näheren Zusatz das Lebensschauspiel bezeichnet hat, so schließt der Zusatz θυμέλης diese Deutung ganz aus. Der religiöse Klang des Ausdrucks θυμέλη<sup>2</sup>, der ursprünglich den Opferaltar des Dionysos in der Orchestra bezeichnet, aber allmählich zur Bedeutung Podium, Unterbau, Bühne verblaßt, paßt vorzüglich zu der Gesamttendenz der Verse. Nur wer mit einer ἀγαθή ψυχή die Theaterbühne zum Agon betritt, darf auf Gunst der Nemesis und Chariten hoffen. Da haben wir die gleiche Zusammenstellung der Gottheiten, in der sie in Smyrna verehrt wurden (Pausan. IX 35, 6; vgl. oben S. 304). Nach Artemidor 143 zeigen die Chariten im Traum das gleiche an wie die Nemesis. Auch verleihen sie selbst wie die mit ihnen verbundenen Dioskuren bei manchen Agonen den Sieg im Wettreiten, Fahren und im Dromos (bezeugt für Sparta und Argos; s. Eitrem, Skrifter adgove af Videnskabsselskabet i Christiania (1902 [II Hist.-fil. Kl.] 34ff.). Sie sind die Göttinnen des Beifalls, vgl. ganz ähnlich *CIL* III Suppl. 10440 (= Dessau II 1, 3742) *Deae Dianac Nemcsi Aug. honoribus et fa(v)oribus*. Die Forderung moralischer Reinheit begegnet uns im griechischen Kult zwar erst in später Zeit<sup>3</sup>, aber auch

<sup>1</sup> Rohde *Kl. Schr.* II 46 ff. bei Besprechung der Photiosstelle νέμησις ὑποκριτῶν.

<sup>2</sup> Vgl. die ἐν τῇ μουσικῇ διαγόμενοι, οἱ καὶ θυμηλικοὶ καλούμενοι, die θυμηλικὴ σύνοδος (*Athen. Mitt.* XXI V, 424 ff.), θυμηλικοῖς ἀγῶσι (*BCH* XV, 1891, 589) und θυμηλικὸς καὶ σκηνικὸς ἀγῶνας (*Dittenberger Syll.* II<sup>3</sup> n. 704 E 15).

<sup>3</sup> Wächter *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult* 4, 8, 9 u. 74 sowie A. D. Nock *Classical Review* XXXVIII 1924, 58 u. 59 Anm. 10 der ausführliche Zusammenstellungen gibt.

die Gemme gehört der sprachlichen Form der Verse<sup>1</sup> nach in die letzte Zeit der Antike. Der Vermutung Petersons, in dem εἰς θεός sei etwa Sarapis zu sehen, kann man nur beistimmen, da auch auf Delos z. B. der Sarapispriester (20.) gleichzeitig der Isis-Nemesis dient und Sarapis in Smyrna dem Philosophen Papinios Anweisungen für weiteren Ausbau des Nemesisheiligtums gibt (CIG 3163, Posnansky 67). Auch mit der Gleichsetzung der Παφίης σύνοδος mit den Chariten trifft Peterson das Richtige. Wenn er 288 dazu zweifelnd anmerkt, „(? σύνοδος heißt sonst nicht selten Verein)“ und auf das ἐταῖρε der Schlußzeile hinweist, so spricht gegen diese Deutung die Verbindung θεοὶ καὶ Παφίης σύνοδος, in der ein Nebeneinander von Göttern und Menschen kaum passend wäre. Die Vereine der Schauspieler haben ferner wohl neben ihren eigentlichen Gottheiten (Dionysos, Apollon) den Hauptgottheiten der Staatskulte Huldigungen dargebracht (vgl. Poland Gesch. d. griech. Vereinswesens 245 u. 239), sich aber niemals nach diesen genannt. Trennt man zudem die letzte Zeile 7 von dem Orakel und faßt sie als allgemeine Schlußfolgerung, die aus dem Ganzen gezogen wird, auf, so ist ἐταῖρε eben „das allgemeine Anredewort an jeden, dessen Namen man nicht kennt“ (Peterson 258, 2), hier an den Träger des Steins, von dem man vielleicht die gleiche Wirkung erhoffte wie von der erwähnten Kalksteinplatte (52 a.).<sup>2</sup>

Als agonale Göttin tritt Nemesis wohl auch in dem Oxyr. Papyr. (15.) auf, zumal die gleiche Verbindung Ares-Nemesis dem Relief (47 c.) des Amphitheaters Philippi zugrunde liegt. Auch die starke Verehrung der Göttin durch die Legionen (26.) und die Stelle der Vita Maximi et Balbini (25.) sprechen dafür. Eine ganz verblaßte Spur dieses Glaubens könnte man in der von Henri Grégoire, Saints jumeaux et dieux cavaliers (Paris 1905) herausgegebenen Heiligenlegende wiederfinden. Drei reiche kappadokische Bürger senden ihre drei Sklaven ἐν τόπῳ καλουμένῳ Πασμασῶ, ἐνθα τῆς Νεμέσεως ἐστήρικτο βδέλυγμα ἐν τόπῳ πεδινῶ καὶ δλώδει. Die Sklaven lassen sich dort durch ihre Mutter zum Christentum bekehren und vernichten das Nemesisheiligtum. Neben der großen Rolle, die hier der Nemesiskult noch im 3. Jahrhundert n. Chr. spielt, fällt die häufige Erwähnung des ἀγών auf (S. 14 Z. 15, Z. 24 u. a.). Sieht man mit Grégoire in den drei Märtyrern mit den durchwegs auf -ίππος aus-

<sup>1</sup> Außer den sprachlichen Belegen bei Peterson vgl. zu περιέργος noch Basilicae 60, 30 (ed. Heimbach, Lipsiae 1833—50): ἀγωγή κατὰ περιέργων ἤτοι κακοτρόπων und περιέργων ἔγκλημα = *stellionatus crimen*. Auch deshalb wird Z. 7. τῶν τρόπων zu schreiben sein.

<sup>2</sup> Vgl. auch einen zweifelhaften Zusammenhang der Nemesis mit Agonen in *Jahresh. d. Österr. Arch. Inst.* III (1900) 186, Anm. 3 und Lanckoroński *Städte Pamphyliens und Pisidiens*, Epigr. Anhang 122.

gehenden Namen Substitute für ehemals dort verehrte heidnische Gottheiten, nämlich die beiden Dioskuren, die den Agonen vorstehen, und den einheimischen Zeus Asbamaios, so könnte Nemesis auch hier wegen ihrer agonalen Wirksamkeit verehrt worden sein.

Zum Schluß dieses Abschnitts sei betont, daß gerade die Verehrung der Nemesis in den Theatern beweist, daß sie in erster Reihe als siegverleihende Göttin Aufnahme an den Orten der Agone fand. Die oben (S. 311) gestreifte, aber noch nicht zu beweisende Möglichkeit, daß für ihre Verehrung in den Amphitheatern usw. auch die Vorstellung der Göttin als Herrin der Totengeister maßgebend wurde, könnte nur sekundär sein.

### III. Die Entwicklung der Nemesis zur Göttin der Agone.

Einen genaueren, vor allem auch zeitlich festgelegten Gang der Entwicklung der Nemesis zur Kampf Göttin der Agone zu geben, erscheint noch unmöglich. Die Keime dazu lagen von vornherein in dem Wesen dieser Gottheit und bedurften nur geringer Anstöße zur Entfaltung. Die ursprüngliche Bedeutung der zunächst abstrakten, dann personifizierten Nemesis<sup>1</sup> zeigt sie nach der ausführlichen Behandlung Posnanskys 1 ff. und Tourniers *Némésis et la jalousie des dieux* (Paris 1863) als Wahrerin des sittlichen Empfindens allem Unrecht und Unbilligem gegenüber. Frühzeitig tritt sie nun in Beziehungen zu Gottheiten, denen richterliche Funktionen oblagen, einmal der Dike, zu der sich bisweilen das *αἰμιον* (*αἴσα*) Od. 14, 84 oder auch die *αἰδώς* gesellt, und sodann der Themis. Ihre Stellung zu Dike ist recht verschieden, mitunter ist sie untergeordnet, z. B. Eurip. Or. 1361 f. *διὰ δίκας ἔβα θεῶν νέμεις* ἐς Ἐλέναν oder Plato leg. IV p. 717 D *πᾶσι γὰρ ἐπίσκοπος τοῖς περὶ τὰ τοιαῦτα ἐτάχθη Δίκης Νέμεις ἄγγελος*. Aus der *Θυγάτηρ Δίκας* (Mesomedes-Hymnus Z. 2) wird aber schon bei dem gleichen Dichter die *πάρεδρος Δίκας*.<sup>2</sup> So finden wir bald Nemesis auch gleichberechtigt mit Dike (vgl. Suidas s. v. *Νέμεις* u. a. *τὴν τῶν ἀλαζόνων τιμωρὸν συνέντες Νέμειν, ἣπερ αὐτοὺς μετῆλθε σὺν τῇ Δίκῃ*).

So erhält sie von Pindar schon das Beiwort *ὑπέρδικος* (Pyth. X 66), die überaus Gerechte. Nach V. Ehrenberg, Die Rechtsidee im frühen Griechentum (Leipzig 1921) 55, 4 u. a. tritt *δίκη* als Urteil bei Homer

<sup>1</sup> Cook I 276 ff. unterscheidet streng zwischen der abstrakten eigentlichen *νέμεις* und der personifizierten *Νέμεις*, die er für eine uralte Weidegottheit ansieht und mit der keltischen *Nemetona*, der italischen *Diuna Nemorensis* und anderen zusammenbringt. Diese letztere Bedeutung der Gottheit sei durch *an illogical but almost inevitable confusion with the abstract substantive* verloren gegangen. Ich vermag dem nicht zu folgen.

<sup>2</sup> Zu *πάρεδρος* vgl. Hirzel *Themis, Dike und Verwandtes* Leipzig 1907. 412 (Exkurs I).

Il. 18, 497 ff. „in der in allen Äußerungen des griechischen Lebens wiederkehrenden Erscheinung des Agons in Kraft“. In der Dike wie auch der Nemesis ist der Begriff des Zuteilens stark entwickelt, vgl. Hesiod Erg. 220ff. Der Gerichtsprozeß war für den Griechen ein Agon, wie viele Bezeichnungen dartun, die das Gericht zum Kampf stempeln. In die gleiche Atmosphäre des Kampfes, den der Wille der Gottheit entscheidet, führt auch Themis, deren Tempel in Rhamnus unmittelbar dem Nemeseion benachbart lag. Auch sie ist nach Ehrenberg 18 gerade „in der gerichtlichen Sphäre lebendig geblieben“. So sind z. B. die *θέμιστες* Hesiods die Sprüche der richtenden Könige, die eng mit der *δίκη* zusammenhängen (Erg. 9; 221; vgl. Th. 85). Auch mit Zeus, der obersten richtend entscheidenden Gewalt, wurde Nemesis zusammengebracht, vgl. Zeus *νεμέτωρ* (Aeschyl. Sieb. 468) oder Zeus *νέμων εικότως ἄδικα μὲν κακοῖς, ὅσια δ' ἐννόμοις* (Aeschyl. Suppl. 388 Kirch.) und die alte mehrfach überlieferte Sage, nach der aus einer Verbindung von Zeus und Nemesis die Dioskuren und das Ei der Leda stammten (Posnansky 14 ff., bes. Eratosthenes Katast. XXV). Merkwürdigerweise ist im Volksglauben die letztere Sage nicht durchgedrungen; obwohl doch die mehrfach bezugte Wirksamkeit der Dioskuren bei Agonen vortrefflich zu einer agonalen Nemesis passen würde, ist ihre Verbindung in Inschriften u. dgl. nie bezeugt. Wohl aber eine solche für Sarapis und die Dioskuren. In späterer Zeit stellte man Nemesis auch der Hera-Juno gleich (oben S. 314 Nr. 60 und Prem. 412, Anm. 6). Als solche oberste und entscheidende Göttin durfte Nemesis nicht im Kreise des Sarapis fehlen, der in der hellenistisch-römischen Zeit den Anspruch auf universale Geltung (vgl. *Ζεὺς Σάραπις* u. ä.) erhob und mit der Nemesis (vgl. oben S. 303 u. 319) auch die Moira sich zugesellte.<sup>1</sup>

Die also auch durch ihr näherstehende Gottheiten einflußreiche und darum zu fürchtende Nemesis hatte natürlich an ihren eigenen Kultorten, z. B. in Rhamnus und Smyrna, ihr zu Ehren aufgeführte Agone. So fanden Lampadephorien, gymnische Spiele, aber auch Komödien in Rhamnus statt, vgl. Rosch. Myth. Lex. III 127, *IG* III 691, und für Smyrna ist ein *ἀγωνοθέτης Νεμέσεων* (*CIG* 3148), wenn auch in späterer Zeit, bezeugt. Daß die Göttin hier zunächst als richtende Kampf Göttin auftrat, dann aber überhaupt auch auf ihr nicht geweihte Agone in dieser Eigenschaft übergriff, weil diese schicksalsrichtende Seite ihres Wesens von Anfang an viel schärfer als bei anderen Gottheiten ausgeprägt war, erscheint mir als natürlichste Entwicklung.

<sup>1</sup> Vgl. O. Weinreich *Neue Urk. zur Sarapis-Religion* (Tübingen 1919) 13, Anm. 18: [σὺ]χ ὡς ἡθελε μοῖρα, παρὰ δὲ μοῖραν, [τὰ]ς μοῖρας γὰρ ἐγὼ μεταμφιάζω.

## ΑΣΤΕΡΟΒΑΗΤΑ ΚΕΡΑΥΝΟΣ.

Von Karl Kerényi in Budapest.

Zur Erklärung der Sage von der Empfängnis des Perseus durch goldenen Regen zog L. Radermacher in d. Archiv 25, 1927, 216 mit der von ihm gewohnten Gelehrsamkeit eine merkwürdige Vorstellung in der besonders klaren Fassung des byzantinischen Hagiographen Nikephoros Skenophylax heran. In seinem Enkomion auf den hl. Theodoros, Bischof von Anastasiopolis 590—613, erzählt uns dieser, wie ein Stern vom Himmel, in Sonnenglanz erstrahlend (ἀστὴρ οὐρανόθεν ἡλιακαῖς ἀστράπτων μαρμαρυγαῖς) in der Nacht, als der Heilige empfangen wurde, in den Schoß der Mutter einging (τὴν ταύτης νηδὺν ὑπεισίρχεται).<sup>1</sup> Die hier nur bildlich verwendete Vorstellung ist nach Radermacher die, „daß durch die Befruchtung des Sterns ein neuer ‘Stern’ oder ein Wesen, den Sternen an Reinheit oder Schönheit gleich, hervorgebracht wird“. Er nimmt im Hintergrund den Glauben auf griechischem Gebiet an, daß himmlischer Samen manchmal in Gestalt eines fallenden Sternes sich ergießt.

Zum Hergang wies ihn Weinreich auf die bekannte Erzählung von der Mutter des Branchos hin (Con. n. 33), durch die, vor der Geburt ihres Sohnes — so träumte sie — die Sonne gegangen ist. Ich möchte hier weitere Beispiele besprechen, welche in einer anderen Richtung liegen und nicht wie die Legende des Theodoros und des Branchos, die sinnlich-biologische Seite der Empfängnis betonen. Den Ausgangspunkt sollen auch diese Bemerkungen von volkstümlichen Vorstellungen nehmen. Sie werden aber nur in negativer Weise dazu dienen, uns zum Verständnis einer Stelle in einem wichtigen Texte althellenischer, nichtvolkstümlicher Religiosität, auf einem der orphischen Goldtäfelchen von Thurioi, vorzubereiten. Ihre Erklärung hatte mich längst zur Annahme einer Art Sternempfängnis geführt. Sie wird uns jetzt vielleicht verstehen lehren, wie in Griechenland der Glaube an die irdische Geburt himmlischer Sterne aus mystisch-religiösen Lehren orientalischer Herkunft entstand.

1. Homer spricht bekanntlich vom „Samen des Feuers“, σπέρμα πυρός Od. 5, 490; ähnlich Pindar, Pyth. 3, 37; Ol. 7, 48 (σπέρμα φλογός) und Platon, Tim. 56 b. Daß aus diesem Samen auch wirkliches Leben ent-

<sup>1</sup> *Analecta Bollandiana* 20, 254, Kap. 5.

sprießen kann, dafür müssen wir schon von dem verwandten italischen Gebiet ein Beispiel herholen: in den Vergilscholien zu Aen. VII 681 ist die Geschichte von der Empfängnis des Caeculus, des Gründers von Praeneste, erhalten, dessen Mutter ihn durch einen vom Herdfeuer in ihren Schoß gesprungenen Funken vom Volcanus empfangen haben sollte (*resiliens scintilla uterum percussit*).<sup>1</sup> Varro bemerkt also in einem ganz anderen Sinne als derjenige der angeführten griechischen Schriftsteller es ist (de l. l. 5, 61): *et mas ignis, quod ibi semen*. Die gleiche Vorstellung vom Funken des himmlischen Feuers, dem Blitz, führt Radermacher aus neugriechischem Volksglauben an.<sup>2</sup> Auch moderne Nachempfänger antiker religiöser Naturauffassung — nicht nur der alte Symboldeuter Creuzer, sondern auch Albrecht Dieterich — fassen in kosmischer Beziehung den Blitz als eine heilsam befruchtende Macht, als zeugenden Strahl auf.<sup>3</sup> An einen ganz offen in diesem Sinne sprechenden antik-klassischen Beleg erinnere ich mich jedoch nicht, und es ist bezeichnend, daß in der thebanischen Sage von der Geburt des Dionysos, in deren Hintergrund eben diese Vorstellung vielfach (und wie auch ich glaube, richtig) angenommen wurde, der Blitz nur von der entgegengesetzten Seite, als eine zerstörende Kraft, als sengender Strahl angesehen wird. Indem ich dies, als dem klassischen Empfinden offenbar einzig Gemäße hier feststellen möchte, verweise ich für die angenommene und für Neugriechenland auch bezeugte Vorstellung vom zeugenden Blitze auf die nahverwandte, in d. Archiv von Negelein 6, 1903, 321 besprochene der alten Inder. Besonders Rgveda 2, 35, 13 stellt den Blitzgott ganz klar als eine zeugende Kraft dar: „als zeugungskräftiger Mann ließ er in ihnen (den Gewässern)<sup>4</sup> den Fötus entstehen“.

2. Ich glaube, soviel genügt, die Vorstellung vom zeugenden Blitze uns als eine sehr altertümliche religiöse Anschauung vergegenwärtigen zu können, bevor wir zur Frage nach ihrem Vorkommen in einer Umgebung, welche auch sonst nicht die klassisch-griechische Empfindungsweise zeigt, in dem erwähnten Texte, uns wenden. Auf dreien der vier Goldtäfelchen von Thurioi erscheint ein problematisches Wesen: der Blitz selbst: *κεραυνός*<sup>5</sup>, oder ein „Blitzer“:

<sup>1</sup> Vgl. Wissowa *Religion und Kultus der Römer*<sup>2</sup> 231.

<sup>2</sup> Politis *Αημάθειες μετεωρολογικολ μύθοι* 12.

<sup>3</sup> Creuzer *Symbolik und Mythologie*<sup>2</sup> IV 510; Dieterich *Mutter Erde* 92.

<sup>4</sup> Über das Feuer als im Wasser zeugende Kraft, in einer der griechischen Welt näher liegenden Sphäre, nämlich in der katholischen Liturgik, handelte Usener in d. *Archiv* 7, 1904, 290 = *Kl. Schr.* IV 429 ff.

<sup>5</sup> *IG* XIV 641, 1. Olivieri 4 A. Kern *fr.* 32 c, 5 [hier A] *κεραυνον*: *κεραυνός* Kaibel, wie ich glaube, richtig; dadurch kann hier auch das göttliche Agens im Blitze angegeben sein, vgl. Usener *Rhein. Mus.* 60, 1906, 3 = *Kl. Schr.* IV 473 f., mit Hinweis auf den orphischen Hymnus 19: *Κεραυνου*. Gegen Kaibels

κεραυνῶν<sup>1</sup>, welcher, wie sich durch sorgfältige Interpretation aller drei Täfelchen ermitteln läßt, nebst der Moira die irdische Geburt der ursprünglich göttlichen Seele bewirkt.<sup>2</sup> Er ist aber, laut der ursprünglichsten Fassung, zugleich ein „Sternschleuderer“, ἀστεροβλήτα. Durch den Blitzschlag geht eine Sternseele in einen irdischen Leib ein. Ist es nun die Vorstellung vom befruchtenden Blitze, welche den in der Haupt-

passivische Deutung des Epithetons ἀστεροβλήτα, wodurch κεραυνός zu „geschleudertem Blitze“, statt „Blitz = Blitzer“ wird, erhebt Radermacher *Rhein. Mus.* 67, 1912, 475, 1 sprachliche Bedenken. Sachlich ist die passivische Auffassung nicht weniger stichhaltig als die aktivische, wie wir im späteren sehen werden.

<sup>1</sup> *IG* XIV 641, 2. Olivieri 9B. Kern *fr.* 32 d 5 [hier B]. Das wäre „die Urform, auf welche die Verschreibung der drei Exemplare [also auch *IG* XIV 641, 3. Olivieri 10C. Kern *fr.* 32 e 5; hier C] hinführen“; so Rohde *Psyche* 510, 4 nach O. Hofmann. Fraglich ist nur, ob eine derartige Uniformisierung auf Grund der verdorbenen Halbzeile BC 5 b überhaupt zulässig ist.

<sup>2</sup> Es erhellt aus dem gesicherten Text der anderthalb Zeilen A 3/4a:

καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος δλιβιον εὐχομαι εἶμεν,  
ἀλλὰ με μοῖρα ἐδάμασσε

sowie, daß die Seele sich zunächst auf ihre göttliche Abstammung berufen (3), dann aber ihren Fall mit Hinweis auf die Macht der Schicksalsgöttin entschuldigend umschreiben soll (4a). Laut B (und C) 3/4 soll sie im gleichen Sinne sprechen:

καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος εὐχομαι δλιβιον εἶναι,  
ποιῶν δ' ἀντεπέτεια ἔργων ἔνεκα οὕτι δικαίων.

Mit dieser Zeile (4) wird wieder, nach Berufung auf die Verwandtschaft mit den Göttern, der Fall der Seele umschrieben, hier mit einer anderen nachträglichen Entschuldigung der Sünde, welche den Fall verursacht hatte: sie ist durch den irdischen Aufenthalt schon gesühnt! Darauf folgt die nicht ganz verständliche Zeile B C 5:

εἶτε με μοῖρα ἐδάμασσε εἶτε + ἀστεροπητι κεραυνῶν.

Der Vergleich mit A 4 zeigt, daß diese Zeile dem Sinne nach = BC 4 ist. Und als Dublette ist sie auch leicht zu erklären. Ursprünglich wurde sie hier der Vollständigkeit halber als die andere überlieferte Form der euphemistischen Andeutung des Falles, etwa mit ἦ, ἦτοι eingefügt:

καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος εὐχομαι δλιβιον εἶναι,  
ποιῶν δ' ἀντεπέτεια ἔργων ἔνεκα οὕτι δικαίων  
ἦτοι· ἀλλὰ με μοῖρα ἐδάμασσε καὶ . . . . κεραυν(ός oder -ῶν).

Daraus erst wurde ein einheitlich zusammenhängender Text durch die Einführung von εἶτε . . . εἶτε erzwungen. Diese derart verworrene Fassung sichert aber einerseits die enge Verbindung von Schicksalsgöttin und Blitzgott auch für A (also die von Dieterich vorgeschlagene Tilgung: 4b [καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι] = 2b), andererseits die primäre Form des Epithetons nach A 5: ἀστεροβλήτα. Es soll A 4/5 gegen Murray und Diels, die in 5 eine Lücke annehmen, richtig hergestellt werden (4a + 5):

ἀλλὰ με μοῖρα ἐδάμασσε καὶ ἀστεροβλήτα κεραυνός.

Die Fortsetzung (sowohl A 6 als BC 6) bezieht sich auf die Heimkehr der Seele.

sache unantastbaren Wortlaut des Täfelchens: ἀστεροβλήτα κεραυν(ός) erklärt? Eine sekundäre Verbindung zweier, im späteren Volksglauben getrennt erscheinenden Vorstellungen: zeugender Blitz und Sternempfangnis wäre nicht unmöglich — wenn sie sich nicht vielmehr als ein ertümlicher Komplex erweisen läßt.

Man sieht freilich im allgemeinen eine der Hauptschwierigkeiten des Verständnisses unseres Textes gerade in dieser Verbindung. Rohde war der Auffassung<sup>1</sup>, daß ἀστεροβλήτα in diesem Falle, als Epitheton des Blitzgottes jedenfalls nur = ἀστεροποβλήτα sein könnte, und Brinkmann dachte in diesem Sinne an eine einfache sprachliche Haplogie, wie ἀμφορέυς, κελαινεφής usw.<sup>2</sup> Auch Radermacher nimmt falsche volksetymologische Anlehnung an ἀστεροπήτης an, läßt aber mit Recht hervortreten, daß die Annahme auf einer bloßen Vermutung beruht. Denn es soll einmal doch gefragt werden: ist eine derartige Verbindung zweier uns theoretisch nur getrennt denkbaren Naturerscheinungen, wie Blitz und Meteor in der antiken Literatur beispieldlos? Es kann ja gleich an einen klassischen Beleg erinnert werden, an das zweite *augurium* — das Urbild eines *auspicium impetrativum* — in Vergils Aen. II 692 ff., wo an der Stelle des Blitzes ein Stern erscheint:

*vix ea fatus erat senior subitoque fragore  
intonuit laevom et de caelo lapsa per umbras  
stella facem ducens multa cum luce cucurrit.*

Der Blitzgott als „Sternschleuderer“, das ist hier für unsere moderne Anschauungsweise nicht weniger befremdend. Da aber die mir bekannten Kommentare zur Stelle an diesem, für uns jetzt wichtigen Punkte versagen, muß ich hier kurz die nötige Sacherklärung geben.

3. Was Vergil brauchte, war etwas mehr als die geschichtlich überlieferte Form des *auspicium maximum*, ein linker Blitz aus heiterem Himmel.<sup>3</sup> Er wollte einen himmlischen Wegweiser dem Aeneas geben (697: *signantemque vias*), in freier Nachbildung einer Stelle des Apollonios Rhodios, auf die in seinem Kommentar Heyne hinweist (4, 296: ἐπιπρό γὰρ ὀλίκῳ ἐτύχθη οὐρανῆς ἀκτίνος ~ 697: *tum longo limite sulcus dat lucem*). Der himmlische Führer des Timoleon nach Italien war eine λαμπάς, von der es bei Plutarch, Timol. 8 heißt: συμπαράθευσα τὸν αὐτὸν δρόμον . . . κατέσκηψεν. Vergils Schilderung des wegweisenden Sternes — *facem ducens* — entspricht tatsächlich einer Kometenart, dem λαμπαδίας (*lampadias ardentis imilatur faces*, nach Plin., Nat. hist. II 90). Und das ist um so weniger verwunderlich, weil nach weitverbreiteter, be-

<sup>1</sup> Vgl. *Psyche* 510, 4.

<sup>2</sup> Vgl. Radermacher *Rhein. Mus.* 67, 1912, 476.

<sup>3</sup> Vgl. Heinze *Vergils epische Technik* 3 55

sonders durch Aristoteles in seinen Meteorologica vertretener Ansicht<sup>1</sup> Meteore und Kometen in dieselbe Gruppe der himmlischen Erscheinungen gehören und auf die gleichen Ursachen zurückgeführt wurden. Man faßte mit ihnen noch die *σέλα*, *fulgores*, Wetterleuchten und ähnliche Lichterscheinungen am Himmel zusammen, welche auch dreinschlagen konnten — *sine fulmine*. Seneca, Nat. quaest. I 15, 3 erwähnt in diesem Zusammenhange den griechischen Ausdruck *ἀστερόπληκτα*, für *fulgurata*, von *fulgurationes* (nicht in die Erde einschlagende Blitze) geschädigte Dinge. *Quid quod omnibus fulguratis odor sulphuris inest?* — lesen wir bei ihm später (II 21, 2) und finden darin die Erklärung dafür, daß bei Vergil diese Begleiterscheinung des Blitzes, welcher ja doch kein Blitz sein soll, besonders angegeben wird (698: *et late circum loca sulphure fumant*). *Fulguratio est paene fulmen*, heißt es weiter bei Seneca (II 21, 4). Soviel kann jedenfalls auf Grund der Schilderung Vergils und der von Seneca bearbeiteten Lehren unmittelbar festgestellt werden, daß für antike Anschauungsweise die Vorstellung von einem „sternschleudern- den Blitze“ keine Schwierigkeiten in sich birgt.<sup>2</sup>

Noch weiter als die naturwissenschaftliche, führt uns die sakrale Fachliteratur über Zeichen am Himmel. Diese dürfte Vergil noch weniger unbekannt gewesen sein als die Lehren der Physiker. Wie er im Verhalten des Anchises — eines vorbildlichen Augurs — die auch sonst bekannten Regeln der *disciplina auguralis* beachtete, zeigt die schöne Erläuterung der Szene von Richard Heinze. Ihm mochte also auch jene Theorie orientalischer Herkunft zugesagt haben, welche sich bei römischen Autoren über die *Etrusca disciplina* als eine Korrektur der etruskischen Blitzlehre gab und das göttliche Vorherwissen in diesen Erscheinungen daraus herleitete, daß wahrhaft prophetische Blitze vom oberen Planetenhimmel kommen. „Donner und Blitz wurden nach babylonischer Lehre in bestimmten Teilen des Himmels lokalisiert, sie schienen aus Sonne oder Mond oder großen Sternen hervorzugehen. Der Stern des Saturn, also ein weiterer aus der Siebenzahl der Planeten, wird in diesem Zusammenhang in einem griechischen Texte ausdrücklich erwähnt.“

<sup>1</sup> I 342 b ff. Mystische Deutung auf Menschenseelen Plut. *def. or.* 416 d.

<sup>2</sup> Daß die Vergilstelle später sogar in der Literatur über Vorzeichen berücksichtigt wurde, zeigt Lydus *de ost.* 16 a: *καὶ εἰ μὲν* ἐξ ἄρκτου διάει[των] ἐκτρέχει ἀβλακῆς τε πύρος ἐπὶ τὸν ἀέρα ποιεῖ, β[ροχ]ώδεις λέγει διοσημείας κτλ. (ergänzt von Wachsmuth). Da an der entsprechenden Stelle bei Plin *nat. hist.* II 100 nur über die von Lydus nachher erwähnten Winde eine Bemerkung steht, wird sich erst Apuleius, die vermutliche unmittelbare Quelle des Lydus (vgl. Wachsmuth *prol.* XXVII 25), an die Schilderung bei Vergil erinnern haben, welche die eventuelle Gleichzeitigkeit der hier in kausalen Zusammenhang gebrachten Erscheinungen (Sternschnuppe und Donner) bezeugt. Auch die Richtung stimmt, wenn Anchises sein Gesicht, wie der Augur nach Liv. I 18, 7, nach Osten wendete.

Franz Boll, der mit dieser Feststellung die im Altertum vom Orient her verbreitete Ansicht von der „Donnerstimme der sieben Planeten“ stützt<sup>1</sup>, verweist hier auf eine sekundäre Quelle: Lydus, De ost. 88 c. Wir lesen aber bei Seneca, Nat. quaest. VII 4, 2 noch die Worte des Epigenes selbst<sup>1</sup>, eines erklärten Schülers der Chaldäer (vermutlich eines Vermittlers zwischen Babylon und Hellas in frühalexandrinischer Zeit)<sup>2</sup>, welcher dem Saturnus bei dem Hervorbringen der verschiedensten Blitzarten eine besondere Bedeutung beimißt. Er wich andererseits in der Beurteilung der Kometen von seinen Lehrern, den Chaldäern, die in diesen selbständige Himmelskörper sahen, ab und bekannte sich zur oben angedeuteten meteorologischen Theorie des Aristoteles. Es ist nun eben seine astrologische Blitzlehre, in ihrem Mittelpunkt der tückische Saturnus, welche bei Plinius, Nat. hist. II 139 mit etruskischen Anschauungen als deren Korrektur in Verbindung gebracht wird, so daß Vergil seine Vorstellung — auch insoweit sie naturwissenschaftlich ist — von einem kometenartigen Blitze, einem wahren Gesandten des Himmels, ganz auf Grund sakralwissenschaftlicher Ausführungen gebildet haben kann, welche das barbarisch Schwerfällige in der *Etrusca disciplina* mit den Ergebnissen des chaldäischen Lehrgangs eines griechischen Forschers ersetzen wollten. Dafür kommt hier auch Varro in Betracht, dem Plinius auch später<sup>3</sup> ein Epigeneszitat verdankt. Jedenfalls gibt er die Ehrfurcht seiner Quelle gegenüber höherer, astrologischer Wissenschaft wieder, wenn er hier (II 139), statt Epigenes zu nennen, auf die *subtilius ista consecrati*, und auch früher (II 82) im Zusammenhange mit der gleichen Lehre, auf die *principes viri doctrinae* sich beruft, welche ihr Wissen, „in treuer Anhängerschaft des Himmels“ (*magna caeli assecratione*) erreicht haben.

4. Durch diese Erkenntnisse sind wir auf unserem Wege insofern weitergekommen, als für uns jetzt hinter der Vorstellung des „sternschleudernden Blitzes“ ein Himmelsbild sich entfaltet, in dem die mit Donnergang umherkreisenden Planeten kleine Sternchen, gleich Funken, aus sich sprühen — *ut e flagrante ligno carbo cum crepitu, sic a sidere caelestis ignis exspuitur*, nach der besprochenen Theorie bei Plinius, Nat. hist. II 82 —: Blitze, welche von Sternen erzeugt, Sterne auf die Erde schleudern. Des Plinius Gewährsmann, ein verehrungsvoller Vermittler astrologischer Offenbarungen über diese Geheimnisse des Himmels, verglich ihr Entstehen mit wahren Geburten am Himmel. Dadurch erklärt sich vielleicht, nach ihm, die Unruhe der Atmosphäre während der Ge-

<sup>1</sup> Aus der Offenbarung Johannis 22.

<sup>2</sup> Vgl. Rehm P.-W. VI 65; in italischer Beziehung Müller-Deecke Die Etrusker II 88.

<sup>3</sup> VII 160; vgl. Diels Doxogr. 196; Rehm a. O.

witter; *quia turbatur quodam ceu gravidi sideris partu*. Da zeigt sich die mythische Anschauungsweise fast unverschleiert. In einem Vergleich wurde sie wahrscheinlich erst von Epigenes gebraucht; aber in einer Umbildung, welche auf der für Orient und Hellas vielfach bezeugten Gleichsetzung von Stern und Seele beruht, war sie in Griechenland schon vor ihm bekannt.<sup>1</sup> Die Umrissse eines Bildes von Sterngeburten im Planetenhimmel lassen sich aus dem Vorgetragenen mit einer Sicherheit herstellen, welche uns erlaubt, sie jetzt auch unter echthellenischer, künstlerischer Stilisierung zu erkennen: in Platons Schilderung im X. Buch des Staates. Da wird das Anstößige von wirklichen Geburten in der Sternwelt auf geniale Weise durch eine großartige Adoptionsszene vermieden. Es sind ja hier ewige, nicht jetzt erst entstandene Seelen, welche geboren werden sollen. Sie gehen unter dem Thronos der Planetengöttin, der auf ihren Knien die Weltspindel haltenden Ananke, um dadurch zu Planetenkindern zu werden und als solche (unter Donnerschall und Welterschütterung) in irdische Leiber zu fallen — ihre Sternnatur in diesem letzten Augenblicke doch verratend (621 b: *ἄιτιονας ὥσπερ ἀστέρων*).

Orientalische Herkunft dieses Mythos wurde besonders wegen des Rahmens auch bisher vermutet.<sup>2</sup> Die astrologisch-fatalistische Stimmung des grandiosen Mittelbildes glaube ich nach meiner Erläuterung der entsprechenden himmlischen Szene im Phaidros in d. Archiv 22, 1923/24, 245 ff. betonen zu dürfen.<sup>3</sup> Und ich möchte auch daran erinnern, daß hinter den sich ewig wiederholenden Tragödien der fallenden Seelen auch dort ein goldener Regen von Sternschnuppenscharen erkenntlich war. Andererseits hatte schon Albrecht Dieterich in seiner *Nekyia* musterhaft gezeigt, daß den Lehren der Orphiker, des Empedokles und des Platon in seinen Seelenwanderungsmymthen, wesentlich dieselben Vorstellungen zugrunde liegen. Hier soll natürlich nur auf die Identität der Vorstellung vom Fall der Seele sowohl bei den zwei letzteren als auf dem orphischen Täfelchen der Nachdruck gelegt werden. Was wir aus Empedokles' mystischem Lehrgedicht kennen, läßt uns noch das unhellenische und durch die hellenische Form doch geadelte πάθος dieser Sektierer nachempfinden (115, 19; 119 Diels):

τῶν καὶ ἐγὼ νῦν εἰμι φυχὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης

— — — — —

<sup>1</sup> Für die spätere Zeit vgl. Boll a. O. über die Geburt am Himmel Joh. Ap. 12, 5. Einen bildlichen Ausdruck führt er aus den Sibyllinen an (V 512: *ἄστρα μάχην ὄδινε*).

<sup>2</sup> Vgl. Boll a. O. 2; über Tod und Auferstehung des Er s. jetzt meine *Griechisch-orientalische Romanliteratur* 246, 80.

<sup>3</sup> Vgl. Greßmann *Die hellenistische Gestirnreligion* (Beihefte zum AO 5) 8; Boll-Bezold-Gundel *Stern Glaube und Sterneutung* 92.

ἐξ οἷης τιμῆς τε καὶ ὄσσον μίγκος ὄλβου  
ὥδε <πεσὼν κατὰ γαίαν> ἀναστρέφομαι μετὰ θνητοῖς.

Die Mythen des Platon im Staat und Phaidros zeigen nun auch die nicht-hellenische Physik im Hintergrunde dieser Vorstellung. Die Wirkung der Sternenmächte auf das menschliche Leben wird ganz stofflich als Ausgehen der Seelen von den Planeten (weitergebildet: als Durchgang) gefaßt und dies nach der Analogie einer primitiven Theorie über Blitze und Sternschnuppen gedacht. Althellenische mystische Religiosität übernimmt die astrologischen Konsequenzen dieser Vorstellung nicht, wohl aber diese selbst, eben wegen ihrer Anschaulichkeit. Der wortkarge Text der orphischen Goldtäfelchen enthält daraus nicht viel. Doch zur problematischen Zeile

ἀλλά με μοῖρα ἐδάμασσε καὶ ἀστεροβλήτα κεραυνός

wurde auch früher schon mit Recht Staat 621b zitiert.<sup>1</sup> Eine Bedeutung entnehmen wir jetzt erst daraus:

„Aber ich wurde durch die Macht des Schicksals als Planetenkind geboren.“

5. Diese Bemerkungen sind von der Vorstellung des zeugenden himmlischen Feuers, des Blitzes, ausgegangen. Die Beobachtungen, die wir dabei machten, begünstigen nicht die Annahme, daß sie wenigstens jenen einheimischen Stützpunkt bildete, an den die fremde Lehre vom Fall der Seelen anknüpfen mochte. Zeugender Blitz in dem Sinne, daß er als der biologische Ausgangspunkt eines tierischen Lebens gedacht wäre, ist auch der ἀστεροβλήτα κεραυνός nicht. Ich halte für bezeichnend, daß er in einer späteren Wundergeschichte, dem heidnischen Pendant der christlichen Theodoros-Legende, zwar allein die Rolle des fallenden Sterns übernimmt, aber nicht bei der Empfängnis, sondern bei der Geburt. Als der große Wundertäter und Heilige des Heidentums, Apollonios von Tyana geboren wurde, so lesen wir in seiner von Philostratus verfaßten Vita I 5, erhob sich ein σκηπτός, welcher auf die Erde zu fallen schien (ἕκαστον δὲ τούτων [der Blitzarten] κατασκήψαν εἰς γῆν σκηπτός ὀνομάζεται, nach Περὶ κόσμου 4), in die Luft und verschwand da droben. Das war nach unserem Texte ein Vorzeichen der künftigen Apotheose des Neugeborenen. Es zeigte sich in der Erscheinung vielmehr die himmlische Seele des großen Mannes selbst. Der durch Blitzeskraft geschleuderte Stern (denn das ist hier offenbar σκηπτός)<sup>2</sup> bleibt bei ihm nicht dauernd in die irdische Hülle gebunden.

<sup>1</sup> Von H. Alline, wie ich aus Olivieris Kommentar ersehe.

<sup>2</sup> Vgl. die Schilderung eines Meteors bei Plinius nat. hist. II 100, welches in den Himmel zurückkehrt.

Für die Vorstellung vom zeugenden Blitze bleibt also im alten Griechenland jener Blitzstrahl allein, wodurch — nach wahrscheinlicher Annahme — Dionysos im Schoß der Erdmutter Semele empfangen wurde, aber auch dieses nur im Glauben thrakischer Stämme. — Nach bezeugter griechischer Auffassung spielte der Blitzstrahl, welcher Semele, die thebanische Königstochter tötete, nur bei der Geburt des πυρίσπορος und πυριγενής θεός eine Rolle: eine ähnliche Verschiebung in dieser Hinsicht, wie die in der Legende des Apollonios beobachtete. Stehen aber die in der Antigone (1146: *ἰὼ πῦρ πνεόντων χοράγ' ἄστρων*) und Aristophanes' Fröschen (340: *νυκτέρου τελετῆς φωσφόρος ἀστῆρ*) vorkommenden und mit Dionysos verknüpften astral-mythischen Vorstellungen etwa mit den oben besprochenen mystischen Gedanken im Zusammenhang? Das ist eine Frage, die ich hier am Schlusse nur noch aufwerfen möchte.

## II. Berichte.

### Ägyptische Religion (1921—1927).

Von A. Wiedemann in Bonn.

I. Allgemeines. Wie in früheren Berichtsperioden, so hat auch in dieser die Bearbeitung ägyptischer religionsgeschichtlicher Fragen wesentlich in Zeitschriftsaufsätzen<sup>1</sup> stattgefunden, denen gegenüber die Veröffentlichung größerer Werke stark zurücktritt.

In einer für weitere Kreise bestimmten Schrift stellte Petrie<sup>2</sup> seine persönlichen Auffassungen über die ägyptische Religion zusammen, wobei der Wert der archäologischen Bemerkungen den der religionsgeschichtlichen weit überragt. Nützliche Übersichten über die ägyptischen Religionslehren und ihre Denkmäler geben mehrere, zunächst für Ägyptenreisende gedachte Werke von Budge<sup>3</sup>. Die magischen Grundgedanken in dem Unsterblichkeitsglauben behandelte Read<sup>4</sup> und lehnte dabei mit Recht die Annahme eines im Niltale vorhandenen tatsächlichen Monotheismus ab, während Mahler<sup>5</sup> auf die ältere Auffassung zurückgriff und aus den Texten Belege für den Glauben an einen einzigen, barmherzigen,

---

<sup>1</sup> Die Anführung dieser Arbeiten erfolgt, um Raum zu sparen, nur mit Angabe der Verfasser und der Erscheinungsstelle (für die Abkürzungen vgl. *Archiv* 21, 440. Hinzuzufügen ist: *Rev. Égypte* = *Revue de l'Égypte ancienne*. Paris, Champion; *Rec. Champ.* = *Recueil d'Études dédiées à la Mémoire de Champollion*. Bibl. École Hautes Études 234. Paris 1922. Champion). Die Arbeitsüberschriften ergeben sich aus den Titelaufzählungen in *Religionsgeschichtliche Bibliographie* (von C. Clemen, bis 1923), Beiblatt der Theologischen Literaturzeitung (von K. D. Schmidt), *Archiv für Orientforschung* (von E. F. Weidner), *Aegyptus* (von Calderini und Mitarbeitern), den Jahresberichten in *I. E. A.* (von F. Ll. Griffith). Die umfassenderen Werke über die Religion des Altertums und ihre Berücksichtigung Ägyptens besprach O. Weinreich *Archiv* 24, 366 ff. Für die Arbeiten von Maspero ist Henri Cordier *Bibliographie des Œuvres de Gaston Maspero*, Paris 1922, Genthner, von Nutzen.

<sup>2</sup> W. M. Flinders Petrie *Religious Life in ancient Egypt*. Boston 1924, Houghton Mifflin.

<sup>3</sup> E. A. W. Budge *The Mummy*. 2. Aufl. Cambridge 1925, University Press. *The Dwellers on the Nile*. London 1926, Religious Tract Society. *Egypt*. London 1925, Williams and Norgate.

<sup>4</sup> F. W. Read *Egyptian Religion and Ethics*. London 1925, Watts and Co.

<sup>5</sup> *Völkerkunde* 1926, 231 ff.

gerechten Gott, der später unter verschiedenen Namen verehrt worden sei, beizubringen suchte. Die ältesten religiösen Inschriften bis etwa zum Ende der 2. Dynastie begann Bayer<sup>1</sup> zu verzeichnen. Das Wort *neter* „Gott“ wollte Andersson<sup>2</sup> als der Reine auffassen, doch hängt die Bedeutung „reinigen“ für das Wort kaum mit dem Begriffe „Gott“ zusammen, sondern ist von dem nur lautlich anklingenden, ursprünglich wohl lybischen Worte *neter* „Natron“ abzuleiten. In dem ideographischen Zeichen für Gott sah Newberry<sup>3</sup> keine Axt (vgl. Archiv 19, 452 ff.), sondern einen Stab, um den ein farbiges Band gewickelt sei, dessen oberer Teil an der Spitze frei heraus hinge. Hiergegen spricht, daß von dem stets senkrecht stehenden Stabe das angebliche Bandende horizontal absteht, was nur bei Sturm oder mit Hilfe einer nirgends angedeuteten Stütze möglich wäre. Für die wechselnden volkstümlichen Auffassungen der Gottheiten gewährt eine jetzt in umfassenderer Gestaltung vorliegende Arbeit von Grapow<sup>4</sup> über die Metaphern wichtige Anhaltspunkte.

Zahlreiche, teilweise eingehende Artikel über ägyptische Gottheiten und religiöse Begriffe enthalten die enzyklopädischen Werke von Roscher<sup>5</sup>, Pauly-Wissowa<sup>6</sup>, Ebert<sup>7</sup>, Hastings<sup>8</sup>; Textübersetzungen und Bilder die Sammelwerke von Greßmann<sup>9</sup>, Haas<sup>10</sup> und Erman<sup>11</sup>. Eine neue Auflage der Kulturgeschichte des letzteren Verfassers<sup>12</sup> wurde von Ranke bearbeitet, ergänzt und auf den neuesten Stand der Wissenschaft gebracht. Das Hauptgewicht des mit zahlreichen Abbildungen ausgestatteten Werkes ruht auf der allgemeinen Kulturschilderung: König und Staat, Familie, häusliches und öffentliches Leben, Wissenschaft und Kunst, Gewerbe, Handel, Krieg. Daneben findet die in alle diese Dinge

<sup>1</sup> *Anthropos* 20, 1093 ff.; 22, 404 ff., 889 ff.    <sup>2</sup> *Sphinx* 22, 1 ff.

<sup>3</sup> Percy E. Newberry *Ägypten als Feld für anthropologische Forschung*, deutsch von G. Roeder (Der alte Orient 27, 1). Leipzig 1927, Hinrichs.

<sup>4</sup> *Die bildlichen Ausdrücke im Ägyptischen*. Leipzig 1924, Hinrichs. Vgl. *Archiv* 21, 443.

<sup>5</sup> von Roeder: Thueris, Usire (Osiris), Uto (Buto), Wep-wawet (der Wolf sei das heilige Tier des Äp-uat-u, der Hund das des Anubis), mit Pietschmann: Thoth.

<sup>6</sup> von Roeder: Kneph; von Kees: Seth; von Pieper: Skarabäen (vgl. *Z. Aeg.* 60, 45 ff.); von Hopfner: *Μαγεία*.

<sup>7</sup> von Roeder (reichhaltige Literaturangaben, der Text, dem Zweck des Lexikons entsprechend, möglichst kurz gefaßt).

<sup>8</sup> von A. M. Blackman (Salvation, Worship), Hall (Scarabs), Petrie (Soul-Houses, Transmigration).

<sup>9</sup> *Altorientalische Texte und Bilder*. 2 Bde. (Bilder von Greßmann, Texte von Ranke.) Berlin 1926/27, de Gruyter.

<sup>10</sup> *Textbuch zur Religionsgeschichte*. 2. Aufl. Leipzig 1922, Deichert (von Grapow). *Bilderatlas*. 1924 (von Bonnet).

<sup>11</sup> *Die Literatur der Ägypter*. Leipzig 1923, Hinrichs.

<sup>12</sup> *Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum*. Tübingen 1923, J. C. B. Mohr

eingreifende Religion entsprechende Berücksichtigung: Göttersagen, Kultus, Tempel und Priester, Auffassung der Toten, Unsterblichkeit, Bestattung, Gräber und Grabbeigaben, religiöse Literatur, Zaubersprüche. Wertvolle Materialien zur ägyptischen Religionskunde ergaben die Fortsetzungen der Werke von Wreszinski<sup>1</sup> und Klebs<sup>2</sup>. Ersteres gewährt eine für die Kulturgeschichte im weitesten Umfange grundlegende Sammlung vortrefflicher Aufnahmen von Reliefs und Malereien aus Tempeln und Gräbern. Der erste Teil ist solchen aus dem Leben in friedlichen Zeiten gewidmet, der zweite, im Erscheinen begriffene, vor allem der Darstellung von Kriegen und von fremdländischen Typen. Klebs ihrerseits verzeichnet in sachlicher Anordnung die Reliefs und Fresken aus der Zeit der 7. bis 17. Dynastie.

Von großer Bedeutung für die Erforschung der religiösen Zustände, insbesondere in der Spätzeit, war die auf Grund der jeweils besten Ausgaben von Hopfner<sup>3</sup> verfaßte Zusammenstellung der diesbezüglichen Angaben der griechischen und römischen Schriftsteller bis zu dem im 13. Jahrhundert n. Chr. tätigen Nicolaus Myrepsus. Ein sorgsames Register ermöglicht die mühelose Feststellung der jeweiligen Berichte über einzelne Götter, heilige Tiere, Feste, Orte und macht das Werk zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel für den Religionsforscher. Die Angaben für den spätzeitlichen Kult von Isis und Osiris, die Isis-Litaneien aus Papyrus und Inschriften, die Isis-Mysterien, den Sarapiskult verzeichnete Turchi<sup>4</sup>. Für die Schrift des Plutarch über die ägyptische Religion erschienen eine neue, von Anmerkungen begleitete Ausgabe<sup>5</sup> und einige Einzelstudien.<sup>6</sup> Gegen die vielfach wiederholte Ansicht, die älteren griechischen Philosophen der Blütezeit hätten bei Studien in Ägypten Wichtiges gelernt, erklärte sich in einleuchtender Weise Hopfner<sup>7</sup>.

II. Beziehungen zu anderen Religionen. Zahlreiche ägyptische Literaturwerke gehören in die Reihe der sog. prophetischen und moralischen Texte, in denen man vielfach Parallelen zu alttestamentlichen

<sup>1</sup> *Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte*. Leipzig, I 1914—1923; II 1924 ff. Hinrichs.

<sup>2</sup> *Die Reliefs und Malereien des Mittleren Reiches* in Abh. Akad. Heidelberg. 1922. Abh. 6.

<sup>3</sup> *Fontes Historiae Religionis Aegyptiacae*. (Fontes Historiae Religionum ed. C. Clemen II.) Bonn 1922/25, Marcus und Weber.

<sup>4</sup> *Fontes historiae mysteriorum aevi hellenistici*. Rom 1923, Libreria di Cultura.

<sup>5</sup> *Plutarque, Isis et Osiris*. Traduction, etc. par Mario Meunier. Paris 1924, L'Artisan du Livre.

<sup>6</sup> Chassinat *R. T.* 39, 89 ff.; Méautis *Rec. de Trav. Faculté des Lettres Univ. de Neuchâtel*. 1922. Fasc. 9.

<sup>7</sup> *Orient und griechische Philosophie*. (Beihefte zum Alten Orient 4.) Leipzig 1925, Hinrichs.

Ausführungen festzustellen suchte. Bei den prophetischen Schriften gelang dies nicht in entsprechender Weise, und auch bei den stark verbreiteten Sammlungen kurz gefaßter Lebensregeln<sup>1</sup> beschränkten sich die Ähnlichkeiten auf vereinzelte allgemein gültige Vorschriften bis sich durch das nach 1000 v. Chr. niedergeschriebene Weisheitsbuch des Amen-em-apt die Sachlage änderte.<sup>2</sup> Sein erster Herausgeber Budge hatte an zwei Stellen Anklänge an die sog. Sprüche Salomonis festzustellen vermocht, Erman<sup>3</sup> wies nach, daß sich der ganze Abschnitt Sprüche 22. 17 bis 23. 10 mit dem ägyptischen Papyrus so eng berührt, daß ein Zusammenhang unabweisbar ist. Die umfangreiche Literatur, die sich an diesen Fund anschloß, ließ im allgemeinen die ägyptische Vorlage in israelitischem Sinne umgearbeitet sein. Da erstere jedoch keinerlei ausgesprochen ägyptisches Gepräge zeigt, erscheint es wahrscheinlicher, daß beide Fassungen auf eine gemeinsame Quelle, eine während langen Jahrhunderten im Orient verbreitete Spruchsammlung zurückgehen. Für das Vorhandensein eines derartigen Werkes spricht es, daß noch in weit späterer Zeit zahlreiche Regeln des hl. Pachomius, zwar nicht im Wortlaut, aber doch im Sinn, große Ähnlichkeiten zu dem Weisheitsbuche des Amen-em-apt zeigen.<sup>4</sup>

In diesem Buche ist zwar von verschiedenen Gottheiten die Rede, meist aber wird nur von einem Gotte gesprochen, der den Menschen erschuf und sein Schicksal lenkt, die Guten liebt, und dem man sich zu fügen hat. Entschiedener sprechen mehrere Inschriften in dem um 300 v. Chr. angelegten Grabe des Petosiris<sup>5</sup> diese Gedanken aus. Da dessen Reliefs jedoch unter starkem griechischem Einflusse stehen, so kann hier auch bei den religionsphilosophischen Ausführungen die Möglichkeit einer fremdvölkischen Einwirkung nicht ohne weiteres abgelehnt werden. Wer den Weg des Gottes (meist des Osiris), der die Vollbringung des moralisch Guten in sich schließt, wandelt, kann auf Glück im Diesseits und Jenseits hoffen. Dabei steht es jedoch dem Gotte frei, ob er die Belohnung eintreten lassen will oder nicht, wie auch der Mensch in seinem freien Willen nicht beschränkt ist. Weit stärker noch wird die Bestimmung des Geschicks und Glücks durch Gott in dem vom Beginne der christlichen Zeitrechnung stammenden demotischen Papyrus In-

<sup>1</sup> Sprichwörter aus dem Mittleren Reich suchte Gunn *I. E. A.* 12, 282 ff. festzustellen.

<sup>2</sup> Beste Veröffentlichung: H. O. Lange *Kgl. Danske Videnskabernes Selskab Meddelelser* XI 2. 1925.

<sup>3</sup> *Sitz.-Ber. Akad. Berlin* 1924 Nr. 15. Tabellarische Zusammenstellung der Parallelen bei Simpson *I. E. A.* 12, 232 ff.

<sup>4</sup> Lefort *Muséon* 40, 65 ff.

<sup>5</sup> G. Lefebvre *Le Tombeau de Petosiris*. 3 Bde. Kairo 1923/24.

singer<sup>1</sup> betont, der vor allem die Größe und Macht Gottes zu verherrlichen strebt. Zu beachten ist jedoch, wie dies Junker<sup>2</sup> in einer wichtigen Studie ausgeführt hat, daß dem Ägypter im allgemeinen das Problem von Schuld und Sühne, das Suchen nach Wegen der Erlösung, der Begriff der Reue nach begangener Missetat, das Gebet um Vergebung fernlag. Das sog. negative Sündenbekenntnis und ähnliche Texte beruhten auf der unglaublichsten, auf die Gleichstellung des Toten mit dem Gotte Osiris zurückgehenden Selbstüberhebung.

Die Verehrung fremdländischer Gottheiten im Niltale spielte erst in saitischer und hellenistischer Zeit und auch da vor allem im Kreise fremder Ansiedler eine wichtigere Rolle.<sup>3</sup> Unter diesen Gestalten fanden neuerdings größere Beachtung: Astarte<sup>4</sup>, Anath<sup>5</sup>, der thrakische Reitergott Heron<sup>6</sup>, Mithras<sup>7</sup>, der mehr für die hellenistisch-griechische als für die national-ägyptische Welt in Betracht kommende griechisch-ägyptische Mischgott Sarapis<sup>8</sup>, der zusammen mit dem ägyptischen Bes in Abydos ein Orakel besaß.<sup>9</sup> Wichtige Einzelangaben für die Mischreligionen der Spätzeit lassen sich aus den Götterdarstellungen auf Münzen oder durch Terrakotten gewinnen.<sup>10</sup>

<sup>1</sup> P. A. A. Böser *Acta orientalia*. 1, 148 ff. Leiden; F. Lexa *Le Papyrus démotique Insinger*. 2 Bde. Paris 1926, Geuthner.

<sup>2</sup> *Internationale Woche für Religions-Ethnologie* IV, 276 ff. Paris 1926, Geuthner.

<sup>3</sup> Der Gedanke von Lewis *Journ. Manchester Egypt. Soc.* 11 (1924), 47 ff., es sei im Niltale eine große Mutter-Göttin verehrt worden, der (meist ithyphalle!) Gott Min sei einst eine weibliche Gestalt gewesen, ist bereits von Petrie *A. E.* 1924, 95 mit Recht abgelehnt worden.

<sup>4</sup> Noël Aimé-Giron *Bull.* 25, 191 ff. In Beisan in Syrien fanden sich zwei von Ramses II, ein von Seti I. und ein von Amenophis III. und IV. der Astarte geweihte Tempel (Alan Rowe *Quart. Stat. Palestine Expl. Fund.* Jan. 1927). Vgl. Wilken in *Festgabe für Deißmann* S. 1 ff. (Hadad, Atargatis, die phrygische Göttermutter). Tübingen 1927, J. B. C. Mohr.

<sup>5</sup> Lemonyer *Rev. Sciences philos. et théol.* 1920, 581 ff.; Allright *American Journ. Semitic Languages* 41, 73 ff., 283 ff.

<sup>6</sup> Lefebvre *Ann.* 21, 163 ff.; 24, 89 f.; Daressy *Ann.* 21, 7 ff.; Capovilla *Riv. fil. class.* N. S. 1, 1923, 424 ff.; Weinreich *Archiv* 23, 128.

<sup>7</sup> Wiedemann *Wiener Zeitschr. Kunde des Morgenlandes* 31, 310 ff.

<sup>8</sup> Kornemann *Mit. Schles. Ges. f. Volkskunde* 27, 1 ff.

<sup>9</sup> P. Perdrizet und G. Lefebvre *Les Graffites grecs du Memnonion d'Abydos*. Nancy und Paris 1919, Berger-Levrault.

<sup>10</sup> Joseph Vogt *Die alexandrinischen Münzen*. 2 Bde. Stuttgart 1924. (Vgl. Weinreich *Archiv* 23, 83 f.); *Expedition Ernst von Sieglin. Ausgrabungen in Alexandrien*. II, 2. Leipzig 1925. — Einen weitgehenden Einfluß ägyptischer Mythen, besonders von Isis und Osiris, auf den hellenistischen Roman suchte Karl Kerényi *Die griechisch-orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung* (Tübingen 1927, J. C. B. Mohr) festzustellen.

Unter den außerägyptischen Funden ägyptischer religiöser Gegenstände stammten die wichtigsten aus Byblos, mit dem das Niltal von der Frühzeit bis zur hellenistischen Periode dauernd in kultischen Beziehungen stand. Ein hier entdeckter archaischer Zylinder nannte unter den Gottheiten von Byblos neben einer Hathor und Löwengöttern einen Chā-tau, der als „Chāi-tau in Mitten des Landes Neka“ in einem Pyramidentexte auftritt. In letzterem Lande sah Montet<sup>1</sup> das Tal des Nahr Ibrahim, des Adonis der Alten, acht Kilometer südlich von Byblos. Die Zusammenhänge mit Byblos und seinen Wäldern erklärten nach ihm auch den Wunsch für den Toten in den Pyramidentexten, er solle nicht Kau und nicht Āsch (Conifere) sein, d. h. nicht behandelt werden wie der Gott von (Ne)kau und sich nicht entsprechend dem in einer ἐρείκη eingeschlossenen Osiris-Sarge in eine Conifere verwandeln.

In Nebi-Mend in Coele-Syrien, dem alten Kadesch(?) zeigte eine Stele Seti I. vor Amon-Rā, Month, vermutlich Chunsu und einer Gottheit, die, wie ihr erhaltener Titel beweist, Sutech, nicht, wie man zuerst annahm, Reschef ist.<sup>2</sup> In Susa fand sich eine kleine saitische Sperberstatuette, auf deren Brust zusammenhanglose ägyptische Götternamen standen.<sup>3</sup> Bei Olbia entdeckte man 19 vermutlich naukratische Skarabäen<sup>4</sup>, in Rom die aus dem Iseum stammende Basis einer Statue, anscheinend Ramses' II.<sup>5</sup>, in Bonn am Rheinufer in der Nähe des Römerlagers ein beschriftetes Amulett aus der Ptolemäerzeit<sup>6</sup>, in germanischen Urnen aus der La Tène-Periode im Kreise Zeven bei Stade mehrere ägyptische Kleinaltertümer<sup>7</sup>, bei Reutlingen ein kleines silbernes Bildnis der Isis mit Harpokrates auf dem Schoß<sup>8</sup>, in einem Grabe der Merowingerzeit in der Picardie ägyptische Amulette.<sup>9</sup> Ein zu Mainz gefundener Bronzestab aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. zeigte neben zahlreichen anderen Götterattributen das Sistrum der Isis.<sup>10</sup> Die im Laufe der Zeit im Rheinlande zutage getretenen Denkmäler des Isis- und Sarapiskultes besprach Lehner<sup>11</sup> in Verbindung mit den sonstigen orientalischen Kulturen am Rhein. Über das Fortleben altägyptischer religiöser

<sup>1</sup> Syria 4, 181 ff.; *Monuments Piot* 25, 237 ff.; vgl. Dussaud Syria 4, 301 ff., Greßmann *Zeitschr. alttestament. Wiss.* N. F. 2, 225 ff.

<sup>2</sup> Montet Syria 4, 179; Loukianoff *A. E.* 1924, 101 ff.; Pézard *Mon. Piot* 25, 387 ff.

<sup>3</sup> Scheil *Rec. Champ.* 617 ff.      <sup>4</sup> Matthieu *A. E.* 1926, 68 f.

<sup>5</sup> Marucchi *Rend. Acc. Pont. Rom. Arch.* 2, 1923/24, 107 ff.

<sup>6</sup> Wiedemann *Bonner Jahrbücher* 130, 193 ff.

<sup>7</sup> Müller-Brauel *Nachrichten der Deutsch. Anthropol. Ges.* 1, 20 f.

<sup>8</sup> Kornemann *Mitt. Schles. Ges. f. Volkskunde* 27, 12.

<sup>9</sup> Monneret de Villard *Aegyptus* 3, 315 ff.

<sup>10</sup> Fremersdorf *Bonner Jahrbücher* 129, 128 ff.

<sup>11</sup> *Bonner Jahrbücher* 129, 36 ff., 263 f. Vgl. Ellis *A. E.* 1926, 97.

Vorstellungen und Sitten in dem heutigen Ägypten wurde mehrfach gehandelt<sup>1</sup>, ebenso wie über Parallelen in West- und Ost-Afrika.<sup>2</sup> Im Vertrauen auf die phantasiereichen Aufstellungen von Elliot Smith wollte Ghurye<sup>3</sup> in Indien Erinnerungen an altägyptische Grab- und Jenseitsvorstellungen finden.

III. Einzelne Gottheiten. Mehrere Särge des Mittleren Reiches aus Siut erwähnten das an die Schöpfung durch Masturbation erinnernde Götterpaar Rā-Ātum und „Seine Hand“.<sup>4</sup> Ein Hymnus aus der 25. Dynastie pries die Allmacht des Sonnengottes über Götter und Menschen.<sup>5</sup> Priestertitel aus Heliopolis verzeichnete eine Statuengruppe der Spätzeit.<sup>6</sup> Das Grab des in dem Papyrus Ebers als Erfinder einer Augensalbe genannten heliopolitanischen Oberpriesters Chui wurde bei Mâtârije entdeckt.<sup>7</sup>

In Heliopolis verkörperte sich der Sonnengott in einem konischen Stein, dessen schematisierte Gestalt die Königspyramiden nachahmen. Wiedemann<sup>8</sup> wies die phantastischen Versuche, diese Werke für Nutzbauten, wissenschaftliche Archive usf. zu erklären, zurück. Sie entsprachen tatsächlich dem Sonnengotte, in den der tote König einging, um selbst, ohne Verlust seiner bisherigen Individualität, zu einem am Himmel kreisenden Sonnengotte zu werden, der dann weiter als solcher in der göttlichen Pyramidenform Verehrung beanspruchte. Ähnlich wie der heliopolitanische Sonnengott scheint der Horus von Mesen im Delta als konischer Stein verehrt worden zu sein.<sup>9</sup> Der Obelisk ist nichts anderes, als ein langgestrecktes Postament, das oben eine Pyramide trägt; er wird daher meist Sonnengöttern, selten anderen Gestalten, wie Chnum<sup>10</sup>, geweiht. Eine ausführliche Behandlung der erhaltenen Obelisken, ihres Zweckes, ihrer Aufrichtung usf. gab Budge<sup>11</sup>, ohne die im Allgemeinen aufgegebenen Ansicht, daß die Obelisken phallischen Charakter trügen, zu verneinen. Die Veröffentlichung des großen Sonnenheiligtums von

<sup>1</sup> Sobhy *A. E.* 1923, 9 ff.; W. Blackman *Man* 25, 65; Sidaway *Anthropos* 18/19, 278 ff.

<sup>2</sup> Thomas *A. E.* 1921, 7 ff.; Huntingford *A. E.* 1925, 98 f.; 1926, 10 f.

<sup>3</sup> *Anthropos* 18/19 420 ff.

<sup>4</sup> Gauthier und Lefebvre *Ann.* 23, 1 ff., 159 f. Vgl. *Archiv* 21, 448.

<sup>5</sup> Daressy *Ann.* 22, 167 f.

<sup>6</sup> Gauthier *Rev. égyptologique* N. S. 3, 1 ff.

<sup>7</sup> Spiegelberg *Z. Aeg.* 58, 152.

<sup>8</sup> *Anthropos* 16/17, 657 ff. Vgl. auch Borchardt *Gegen die Zahlenmystik an der großen Pyramide bei Gise*. Berlin 1922, Behrend.

<sup>9</sup> Gauthier *Ann.* 23, 176 ff.

<sup>10</sup> Engelbach *Ann.* 23, 163 f.

<sup>11</sup> *Cleopatra's Needles and other Egyptian Obelisks*. London 1926, Religious Tract Society. Die Ausführungen von H. Schneider *Die jungsteinzeitliche Sonnenreligion* (Mitt. vorderasiat. Ges. 27, 3, Leipzig 1923, Hinrichs) sind von ägyptologischer Seite allgemein abgelehnt worden.

Abu Guráb wurde fortgesetzt und dabei die Darstellungen der kleinen Festfeier, die Tempelgründung und das Sed-Fest behandelt.<sup>1</sup> In letzterem sah Bissing ein Dankfest des Herrschers für die ihm gleichen Götter, einen Besuch bei diesen und eine Huldigung der Götter vor ihrem neuen Genossen.

Die handliche Ausgabe der auf die Sonnenfahrt durch die Unterwelt bezüglichen Texte durch Budge erschien in einem inhaltlich unveränderten Neudruck.<sup>2</sup> Die Vorstellungen über die unterirdische Welt schilderte kurz Jéquier<sup>3</sup>, neue Texte des Buches von dem, was ist in der Tiefe, ergaben Sarkophage der Spätzeit.<sup>4</sup> Den mit dem meist als verstorbenen Sonnengott aufgefaßten Sokaris zusammenhängenden Hügel, auf dem in der fünften Stunde dieses Buches zwei Vögel sitzen, wollte Homolle<sup>5</sup> unter Hinweis auf die Gleichung zwischen Osiris und Dionysos mit dem Omphalos in Delphi in Verbindung setzen, ohne damit weitere Zustimmung zu finden. Beachtenswert ist in Verbindung mit der die Sonne in der Unterwelt bedrohenden riesenhaften Apophis-Schlange das von Jackson<sup>6</sup> geschilderte Vorkommen ungeheurer Riesenschlangen in den Nilsümpfen.

Über die durch Amenophis IV. zur Herrschaft gebrachte henothetische Verehrung der naturalistisch aufgefaßten Sonnenscheibe Aten wurde mehrfach gehandelt. Steindorff<sup>7</sup> schilderte sie in sehr anschaulicher Weise in Verbindung mit den ihr vorausgegangenen und folgenden Entwicklungen, Mercer<sup>8</sup> besprach sie in populärer Weise; Budge<sup>9</sup> und Wolf<sup>10</sup> bestätigten die Tatsache, daß die göttliche Gestalt des Aten bereits vor Amenophis IV. eine Rolle spielte, wenn dann auch dieser König den Kult ausbaute und umgestaltete. Gunn<sup>11</sup> erörterte die Namen und Titel des Aten und zeigte, daß dieser nicht nur als höchster Gott, sondern auch als höchster König galt, der seine Regierung zugleich mit

<sup>1</sup> Fr. W. von Bissing und H. Kees *Das Re-Heiligtum des Königs Ne-woser-re*. II. Leipzig 1923, Hinrichs; *Untersuchungen zu den Reliefs aus dem Re-Heiligtum des Rathures*. I. (Abh. Akad. München 32, 1. München 1922). Vgl. Borchardt *Z. Aeg.* 61, 30 ff.

<sup>2</sup> E. A. Wallis Budge *The Egyptian Heaven and Hell*. London 1925. Martin Hopkinson.

<sup>3</sup> *R. T.* 39, 97 ff.

<sup>4</sup> Hakim Abou-Seif *Ann.* 24, 91 ff.

<sup>5</sup> *Rev. Études Grecques* 1919 (erschienen 1921), 338 ff.

<sup>6</sup> *Sudan Notes and Records* 6, 187 ff. Vgl. *Diodor* II, 36.

<sup>7</sup> *Die Blüzeit des Pharaonenreiches*. 2. Aufl. Bielefeld und Leipzig 1926, Velhagen & Klasing.

<sup>8</sup> *Journ. Soc. of Oriental Research* 10, 14 ff.

<sup>9</sup> *Tut-ankh-amen, Amenism, Atenism and Egyptian Monotheism*. London 1923. Hopkinson.

<sup>10</sup> *Z. Aeg.* 59, 109 ff.

<sup>11</sup> *I. E. A.* 9, 168 ff.

Amenophis IV. begann und seine Regierungsjahre daher genau wie dieser zählte.

In Karnak fanden sich zahlreiche Reste des von Amenophis IV. errichteten, von Hor-em-heb zerstörten Äten-Tempels.<sup>1</sup> Diese amtliche Bekämpfung des Kultes steht im Gegensatze dazu, daß aus thebanischen Gräbern hervorgeht, daß sonst die Religionsreform nach dem Tode ihres Gönners zwar zurückgedrängt, aber nicht verworfen wurde und man das Erbrecht seiner Tochter anerkannte. Bei der Fortführung der Grabungen zu El Amarna<sup>2</sup> stellte man fest, daß in einem Gebäude der Name der Gattin des Königs durch den seiner Tochter ersetzt worden war. Davies<sup>3</sup> schloß hieraus in ansprechender Weise, daß der König etwa im 13. Regierungsjahre die Hoffnung aufgab, aus seiner ursprünglichen Ehe Söhne zu erhalten und daher seine Tochter ehelichte. In den Häuserresten lagen in beträchtlicher Zahl Amulette, die die Fortdauer der Hochhaltung der althergebrachten Gottheiten bezeugten: Bes, Thueris, Hathor, das Horus-Auge, der Widder des Amon, der die bösen Tiere abwehrende Sched. Bei dem Funde kleiner, gelegentlich gestempelter Schlammballen, die je ein Haarbüschel enthielten, wurde auf die heutige oberägyptische Sitte verwiesen<sup>4</sup>, bei dem Eintritte der Mannbarkeit eine Locke des Kindes zu weihen. Die Ausübung des Äten-Kultes entsprach im allgemeinen dem sonstigen ägyptischen Kulte, doch fehlte eine Kultstatue. Meist fand er unter freiem Himmel statt, wobei das Wesentliche das Darbringen von Blumen, das Spielen von Sistrum, Harfe und Laute und Gesang waren.<sup>5</sup> Teilweise auch für unser Gefühl dichterisch empfundene Hymnen an Äten übersetzte Scharff<sup>6</sup> in Verbindung mit sonstigen ägyptischen Sonnenliedern. Ein angeblich zu El Amarna gefundener dolichokephaler Schädel, den man mit dem einer Tochter Amenophis' IV. vergleichen hat, stammte tatsächlich aus einem koptischen Friedhofe des 5. Jahrhunderts n. Chr.<sup>7</sup> Der wenig ansprechende Vorschlag, die Kopfform der königlichen Familie auf künstliche Deformation zurückzuführen, wurde wiederholt.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Pillet *Ann.* 22, 249 f., 25, 1 ff.; Chevrier *Ann.* 26, 119 ff.

<sup>2</sup> Eric Peet und Leonard Wooley *The City of Akhenaton*. I. (Mem. Egypt. Exploration Fund. 38.) London 1923; *J. E. A.* 7, 169 ff.; Newton, a. a. O. 10, 289 ff.; Griffith a. a. O. 299 ff. <sup>3</sup> *J. E. A.* 9, 132 ff.

<sup>4</sup> Vgl. dazu auch Miß W. S. Blackman *Man* 25, 65 ff. und dagegen *Archiv* 21, 480. Bei den zahlreichen kleinen Tonballen in flachen Schalen in Gräbern (Mace und Winlock *Tomb of Senebtisi at Lisht*. Metropolitan Museum of Art. Egyptian Expedition. New York 1916; Morgan *Dahchour* I, 37; II, 46) handelt es sich wohl um Scheingaben von Früchten.

<sup>5</sup> Blackman *Rec. Champ.* 505 ff.

<sup>6</sup> *Ägyptische Sonnenlieder* (Kunst und Altertum 4). Berlin 1922, Karl Curtius.

<sup>7</sup> *J. E. A.* 9, 117.

<sup>8</sup> Thomas *A. E.* 1925, 3.

Die viel besprochenen Funde aus dem Grabe des Tut-ānch-Āmen begann Carter in einem schön ausgestatteten, auch in einer deutschen Wiedergabe von Steindorff<sup>1</sup> vorliegenden Werke zu besprechen. Wenn die Ergebnisse auch wesentlich kunstgewerbliche und kulturgeschichtliche Bedeutung besitzen, so ist es doch religionsgeschichtlich von hohem Werte, daß man sich hier zum ersten Male ein Bild von der Ausstattung eines Königsgrabes in der Blütezeit Ägyptens zu machen vermag. Von religiös wichtigen Einzeltatsachen, die sich hier feststellen ließen, ist Folgendes hervorzuheben: Entsprechend der in der Amarna-Zeit beliebten Parallelisierung von Licht, Wärme und Leben diente das Zeichen des Lebens als Leuchter. Der König trug an der Stirn Uräus-Schlange und Geierkopf als Zeichen der Schutzgöttinnen von Unter- und Ober-Ägypten und überließ nicht letzteren Schmuck der Königin, bei der er dann Zeichen ihrer mütterlichen Stellung gegenüber dem Thronerben war. Das Amulett der Kopfstütze bestand aus dem angeblich typhonischen Schmiedeeisen. Dem Penis des Herrschers war durch die Unterleibsbinden eine ithyphalle Stellung gegeben worden. Er wurde hierdurch dem toten Osiris angeglichen, bei dem nach einer Legende die Neubelebung mit dieser Erscheinung begann. Nach einer zweiten, die hier wohl in Betracht kommt, gelang es dem Gotte, der ebenso kinderlos verstorben war, wie Tut-ānch-Āmen, auf dem Wege einer von Isis veranlaßten posthumen Erektion einen Leibeserben zu erzeugen.<sup>2</sup> In einem Schreine befand sich das Bildnis einer gekrümmten Schlange mit einer Feder auf dem Rücken, wie Spiegelberg<sup>3</sup> zeigte, die Darstellung der Göttin Kebhu-ṭ, „der Kühlen“, welche nach den Pyramidentexten das Herz des Königs kühlt, auf daß er lebe. Das Auftreten der gleichen Gestaltung, wenn auch ohne die Feder, unter den Mumien-Amuletten des Königs, bestätigt diese Deutung.

Eine Reihe von Denkmälern läßt einen Widderkopf den thebanischen Amon vertreten.<sup>4</sup> Der Versuch, die anscheinend hellenistischen Widderbilder an Felsen in Süd-Oran für uralt zu erklären und von hier den ägyptischen Widderkult herzuleiten, wurde wiederholt.<sup>5</sup> Ein Hymnus an Amon aus der Zeit kurz nach Amenophis IV. zeigte die gleichen Gedankengänge wie die Hymnen an Āten, nur ist hier Āmen-Rā der höchste Gott, durch dessen Willen die anderen Götter bestehen.<sup>6</sup> Foucart<sup>7</sup> führte

<sup>1</sup> *Tut-ench-Amun. Ein ägyptisches Königsgrab I* (von Howard Carter und A. C. Mace), II (von Carter). Leipzig 1924/27, F. A. Brockhaus.

<sup>2</sup> Vgl. *Archiv* 21, 477.

<sup>3</sup> *Orient. Lit. Zeit.* 28, Sp. 140 ff.

<sup>4</sup> Spiegelberg *Z. Aeg.* 62, 23 ff.

<sup>5</sup> Blanckenhorn *Die Steinzeit Palästina-Syriens und Nord-Afrikas.* II. (Das Land der Bibel. III. 6.) Leipzig 1921, Hinrichs. Vgl. dagegen *Archiv* 13, 356 f.

<sup>6</sup> Erman *Sitz. Ber. Akad. Berlin* 1923, Nr. 11, 62 ff.

<sup>7</sup> *Mon. Piot* 25, 143 ff.

aus, daß die Ausstattung der heiligen Barke des Amon einen Tempel im Kleinen nachahmte und erörterte die Verwendung der Götterschiffe im Kulte, die diesen selbst göttliche Verehrung verschaffte. Weiter untersuchte er<sup>1</sup> den Besuch der Amon-Barke im westlichen Theben, wobei er in wohl allzustarker Weise solare Vorstellungen hervorhob. Die Amonstadt Theben wurde in zwei populären, reich illustrierten Werken eingehend geschildert.<sup>2</sup> Zu der Liste der Oberpriester des Amon wurden Beiträge gebracht,<sup>3</sup> die Jugend des unter Ramses II. tätigen Oberpriesters Bak-en-Chunsu behandelt<sup>4</sup> und gezeigt, daß auch Ramses selbst diese Stellung bekleidet hatte<sup>5</sup>, wie dies auch ein Sohn des Königs Sabako tat.<sup>6</sup>

Ein Kreis von neun Sondergottheiten, die in wechselnder Gestaltung in der Spätzeit mit der Göttin Mut in Verbindung stehen, wurde besprochen.<sup>7</sup> Das Fortleben des Gottes Chunsu, des Ausführers der Pläne, in der Spätzeit, betonte Spiegelberg<sup>8</sup>, der auch über die bisweilen als selbständige Persönlichkeit auftretende zweite Form dieses Gottes als „Der schön Ruhende“ handelte.<sup>9</sup> Sethe<sup>10</sup> berichtigte die Liste der Kultort-Namen der Sechet auf ihren Statuen zu Karnak, während Gauthier<sup>11</sup> diesen Sonderformen der Göttin eine weitere hinzufügte. Verschiedene, nach den Kultorten getrennte Formen des Krokodilgottes Suchos im Fayûm verzeichnete Kees<sup>12</sup>, eine griechische Fassung der Tefnut-Legende Reitzenstein.<sup>13</sup> Eingehend besprach Buck<sup>14</sup> den Urhügel oder Omphalos der Erde in den ägyptischen Glaubensvorstellungen. Dieser galt ursprünglich als der Sitz des Sonnengottes von Heliopolis, doch erhoben dann auch Hermopolis und Karnak auf ihn Anspruch. Bei ersterem handelt es sich um einen alten Mythos, in dem freilich auffallenderweise statt des Lokalgottes sein Stellvertreter Welterschöpfer ist. In Karnak tritt die Behauptung erst in der 18. Dynastie auf, um noch später auf zahlreiche weitere Tempel übertragen zu werden. Von dem halben Ei, das in Hermopolis vergraben war und das dem Ei entsprechen wird, aus dem der Sonnengott ausschlüpfte, spricht noch um

<sup>1</sup> Bull. 24, 1 ff.

<sup>2</sup> J. Capart *Thèbes. La Gloire d'un grand Passé*. Brüssel 1925, Vromant; A. M. Blackman *Luxor and its Temples*. London 1924, Black. Deutsch von G. Roeder: *Das hunderttorige Theben*. Leipzig 1926, Hinrichs.

<sup>3</sup> Lefebvre *Ann.* 24, 133 ff.

<sup>4</sup> Lefebvre *Rev. Égypte* 1, 138 ff.

<sup>5</sup> Sethe *Z. Aeg.* 58, 54.

<sup>6</sup> Lefebvre *Ann.* 25, 25 ff.

<sup>7</sup> Daressy *Ann.* 21, 1 ff.

<sup>8</sup> *Z. Aeg.* 58, 156 f.

<sup>9</sup> *Z. Aeg.* 62, 35 ff.

<sup>10</sup> *Z. Aeg.* 58, 43 f.

<sup>11</sup> *Ann.* 26, 95 f.

<sup>12</sup> *Z. Aeg.* 59, 154 ff.

<sup>13</sup> Mit W. Croenert und W. Spiegelberg *Sitz. Ber. Akad. Heidelberg* 1923. Abh. 2. Vgl. *Archiv* 21, 451 f.

<sup>14</sup> *De Egyptische Voorstellingen betreffende den Oerheuvcl*. Leiden 1922, Eduard Ijdo.

300 v. Chr. der bereits genannte Petosiris, der sich rühmt, das verfallene Tempelgebiet von Hermopolis wieder instandgesetzt zu haben.<sup>1</sup>

Ein den sieben Hathoren geweihtes Denkmal<sup>2</sup> wünscht, sie möchten Kinder männlichen und weiblichen Geschlechtes geben und denkt dabei an ihre Stellung als Geburtsgöttinnen, auf welche auch der Fund von hölzernen Phalli im Hathor-Heiligtum zu Dêr-el-bahari<sup>3</sup> hinweist. Die wechselseitigen Prozessionsbesuche der Hathor von Dendera und des Horus von Edfu wurden besprochen.<sup>4</sup> Der mit Libyen im Zusammenhange stehende, mit den Köpfen eines Löwen, eines Geiers und einer bärtigen Uräusschlange ausgestattete Gott Asch fand Beachtung.<sup>5</sup> Ein offenbar aus Sais stammendes Bruchstück eines Naos<sup>6</sup> war dem Gotte Tuaua, dem Sohne der Neith, geweiht und nannte unter den mythologischen Gestalten die aus den Pyramidentexten bekannten „Kinder des Königs von Unter-Ägypten“. Späte Texte erwähnten u. a. einen Gott Kolanthes, den Sohn von Osiris und Isis, Erben des Min.<sup>7</sup> Letzteren Gott bezeichnet ein aus dem 4. Jahrhundert n. Chr. stammender griechischer Papyrus als Min, den ein weißes Schwein gebar.<sup>8</sup> Über eine Reihe hellenistischer Darstellungen des Gottes Bes handelte Bissing.<sup>9</sup> In den Gräbern der Necropolen-Beamten bei Dêr el-Medîne zu Theben<sup>10</sup> waren mehrere Stellen der 19.—20. Dynastie volkstümlichen Gottheiten oder bekannten Göttern in einer volkstümlichen Sonderform geweiht, wie Thueris. Amenophis I., Hathor und sechs Ohren, der Barke des Amon, dem Widder und sechs Ohren, Sched, einer Gazelle.

IV. Menschenverehrung. In einem Tempel-Geburtshaus zu Dendera wird die Empfängnis und Geburt des dem Könige Nectanebus II. gleichgestellten Horus, des Sohnes der Hathor, in der gleichen Weise geschildert, wie sonst die des Gottes Horus in dem Tempel von Dendera, die Amenophis III. und der Hâtschepsut zu Theben. Amon spielt dabei bei Hathor die gleiche Rolle wie bei den Königinnen der 18. Dynastie.<sup>11</sup> Die Auswirkungen derartiger Gedankengänge in der hellenisti-

<sup>1</sup> Lefebvre *Ann.* 23, 65 ff.

<sup>2</sup> Bissing und Blok *Z. Aeg.* 61, 83 ff.

<sup>3</sup> Hornblower *Man* 26, 81 ff.

<sup>4</sup> Chassinat *Rev. Égypte* 1, 298 ff.

<sup>5</sup> Scharff *Z. Aeg.* 61, 16 ff.; Shorter *I. E. A.* 11, 78 f.

<sup>6</sup> Capart *Mém. Acad. Belgique. Classe des Lettres. Collection in 8°.* Ser. 2, Tome 19. 1924. Priestertitel zu Sais behandelte Gauthier *Ann.* 22, 81 ff.

<sup>7</sup> Scharff *Z. Aeg.* 62, 86 ff.

<sup>8</sup> *Papyri Osloenses* fasc. 1, ed. S. Eitrem. Oslo 1925.

<sup>9</sup> *Mitt. Deutsch. Arch. Inst. Athen* 50, 123 ff.

<sup>10</sup> H. Bruyère *Les Fouilles de Deir el Médineh* (1923/24). Kairo 1925; *Ann.* 25, 76 ff.

<sup>11</sup> Lacau *Compt. rend. Acad. Inscr.* 1920, 359 f.

schen Zeit verfolgten Norden<sup>1</sup> und Weber<sup>2</sup>. Wie in dieser Spätzeit, so erscheint bereits im alten Ägypten der gotterzeugte König als Retter aus langem allgemeinem Elend.<sup>3</sup> Königinnen, deren Titulatur den Pharaos als Horus und Set benennt, wurden verzeichnet.<sup>4</sup> Der auf Stelen etwa der 13. Dynastie auftretende Gott *Āsā*<sup>5</sup> entspricht anscheinend, trotz der veränderten Schreibung, dem Könige *Āsā* der 5. Dynastie; ebenso ist bei den mit *Pepi*<sup>6</sup> und *Tetā*<sup>7</sup> gebildeten theophoren Namen an die betreffenden Herrscher zu denken. Ein Turiner Papyrus enthält außer Sonnenhymnen Kapitel aus einem zum Gebrauche durch Ramses II. zusammengestellten Kultrituale für den König Amenophis I. und einige andere Mitglieder der Pharaonenfamilie. Wenig umfangreiche Reste eines zweiten Papyrus entstammen einem Festverzeichnis.<sup>8</sup> Vermutlich in einer Militärkolonie zu Horbêt entdeckte Gedenksteine nennen als Gottheiten u. a. eine Sonderform Ptah, der Vorsteher der Saeule, den syrischen Kriegsgott Reschpu „der die Gebete erhört“, und vor allem je zwei verschiedene stehende und zwei sitzende Statuen Ramses' II. Andere Texte gedenken der Verehrung einer weiteren Statue des gleichen Königs und einer solchen Amenophis' III.<sup>9</sup> Der Versuch, einen Titel der 12. Dynastie als die Bezeichnung eines Narrenkönigs zu deuten<sup>10</sup>, erscheint, abgesehen von sprachlichen Bedenken, dadurch ausgeschlossen, daß ein Nomarch nicht inmitten seiner höchsten Titel eine karnevalistische Würde aufgeführt haben wird.

Fälle aus der Zeit Ramses' III. und IV., in denen der vergöttlichte König Amenophis in der thebanischen Necropole Rechtsentscheide traf, sammelte Blackman.<sup>11</sup> Das höhere Wesen pflegte seine Ansicht durch eine nickende Bewegung anzudeuten;<sup>12</sup> wie dies bei dem Diebstahle von

<sup>1</sup> *Die Geburt des Kindes* (Studien der Bibliothek Warburg III). Leipzig 1924, Teubner.

<sup>2</sup> *Der Prophet und sein Gott* (Beihefte zum Alten Orient 3). Leipzig 1925, Hinrichs. Für analoge Berichte über Augustus vgl. Deona *Rev. Hist. Rel.* 83, 163 ff.; 84, 77 ff.

<sup>3</sup> Neuer Beleg bei Sottas *Rec. Champ.* 483 ff.

<sup>4</sup> Gauthier *Ann.* 24, 198 ff.

<sup>5</sup> Engelbach *Ann.* 22, 113 ff.; 23, 183 ff.    <sup>6</sup> Daressy *Ann.* 21, 143 f.

<sup>7</sup> Sethe *Z. Aeg.* 59, 71.

<sup>8</sup> Botti *Mem. Acad. R. Lincei*, Ser. 5, Vol. 17, 142 ff. Vgl. Farina *Aegyptus* 4, 298 ff. Weitere Teile des Amenophis-Rituals aufgeführt *Archiv* 21, 456 f.

<sup>9</sup> Roeder *Z. Aeg.* 61, 57 ff.    <sup>10</sup> P[etrie] *A. E.* 1924, 97, 115.

<sup>11</sup> *J. E. A.* 12, 176 ff.

<sup>12</sup> Vgl. das Orakel der heiligen Barke des Amasis (*Archiv* 21, 458), bei dem Thomas *A. E.* 1921, 76 ff. an Auswirkungen spiritualistischer Phänomene, an einen unbewußten telepathischen Stimulus glaubt! Greßmann und Hoffmann *Zeitschr. alttestam. ntl. Wiss.* 40, 76 ff. denken an unwillkürliche Bewegungen der Träger, die sich dem heiligen Bilde mitgeteilt hätten.

fünf Hemden der Fall war, bei dem drei örtliche Sonderformen des thebanischen Amon behufs Feststellung des Täters herangezogen wurden.<sup>1</sup>

Eine Schilderung der thebanischen Königsgräber in ihrer historischen Entwicklung<sup>2</sup> zeigte, wie anfangs in ihnen die solare Natur des Königs maßgebend war, dann aber wachsend der Osirisglaube eindrang, ohne die Verbindung zwischen König und Sonnengott wesentlich abzuschwächen. Bonnet<sup>3</sup> führte aus, daß der Tempel der 11. Dynastie zu Dêr el-bahari eine einheitliche Grabanlage für Mentuhotep IV. war; das Felsengrab galt ihm als König von Ober-Ägypten, die davor gelagerte Pyramidenanlage als König von Unter-Ägypten. Das sog. Osirisgrab zu Abydos erwies sich<sup>4</sup> als ein zweites Grab Seti' I., welches vermutlich dem toten Könige bei einem Besuche des Gottes Osiris als Absteigequartier dienen sollte. Das Wasser, das jetzt den Kenotaph umfließt, war nicht beabsichtigt, sondern ist später eingedrungenes Grundwasser.

Das Material für den weisen Amenophis, den Sohn des Paapis, stellte Dawson<sup>5</sup>, das für Imuthes Hurry<sup>6</sup> zusammen. In letzterem sah dieser den historisch beglaubigten Ratgeber des Königs Tosorthros<sup>7</sup>, der später als weiser Spruchdichter galt und erst zu einem Halbgott und etwa in der Perserzeit zu einem Vollgott der Medizin wurde. Die Frage, inwieweit bei dem Gotte Imuthes an einen alten, ursprünglich von dem geschichtlichen Manne des Namens unabhängigen Sondergott zu denken ist<sup>8</sup>, wird nicht berührt.

V. Tier- und Pflanzenkult. In Leontopolis im Delta wurde unter Ptolemäus Epiphanes dem Löwengotte Mios (Maḥes) ein Tempel geweiht. Zahlreiche hier gefundene Gegenstände, das Halten gezähmter Löwen an dem Orte und das Bestatten der Osiris-Mios an heiliger Stätte, belegen die Bedeutung des Kultes.<sup>9</sup> In Siut lagerten in einem Massengrabe für tote Wölfe etwa 600 Votivstelen für den Gott Äp-uat-u und demotische Urkunden aus der Zeit des Amasis und Kambyzes mit wichtigen Angaben für die Priestertümer in Siut. Auf den Stelen steht der

<sup>1</sup> Dawson *J. E. A.* 11, 247f.; Blackman, a. a. O. 249ff.

<sup>2</sup> Wiedemann *Völkerkunde* 1927, 40ff., 120ff.

<sup>3</sup> *Z. Aeg.* 60, 40ff.

<sup>4</sup> Frankfort *J. E. A.* 12, 157ff., vgl. *Archiv* 21, 469f.

<sup>5</sup> *Aegyptus* 7, 113ff.

<sup>6</sup> Jamieson B. Hurry *Imhotep. The Vizier and Physician of King Zoser.* Oxford 1926. University Press. 2. Aufl. Oxford 1928.

<sup>7</sup> Bruchstücke einer stehenden Statue dieses Königs, in deren Inschriften als Weiher ein Imuthes erscheint, fanden sich bei der Stufenpyramide von Saqqâra (Gunn *Ann.* 26, 177ff.).

<sup>8</sup> *Archiv* 21, 469f.

<sup>9</sup> Perdrizet *Mon. Piot* 25, 349ff.; *Compt. rend. Acad. Inscr.* 1922, 320ff. Blok *Bull. Vereeniging tot bevordering der kennis van de antieke beschaving.* 1928. Für den Löwenkult vgl. Wiedemann und Poertner *Aegyptische Grabsteine* 30ff.

heilige Wolf auf einer Standarte, die auf einer Basis von Priestern getragen wird, während daneben kleinere Wölfe den Gott begleiten.<sup>1</sup> Bei seinem Kampfe mit der Apophis-Schlange verwandelte sich nach einem späteren Texte der Sonnengott Rā in ein Ichneumon, ein Tier, welches andere Texte als eine Verkörperung des Atum kennen.<sup>2</sup> Der von Plinius (Hist. nat. 9, 84, 179) erwähnte Glaube an eine Entstehung von Mäusen aus Nilschlamm, der im modernen Ägypten fortlebt<sup>3</sup>, ist in ägyptischen Urkunden bisher nicht aufgetreten. Für die frühzeitige Vorstellung von einer entsprechenden Entstehung der Frösche spricht der Eigename Pe-n-na-kelel-Min „Der (Diener) der Frösche des Min,“ der diese Tiere mit dem Zeugungsgotte Min in Verbindung bringt.<sup>4</sup>

Die Inschriften der memphitischen Apis-Särge wurden veröffentlicht, einer derselben verwertete Stellen aus den Pyramidentexten.<sup>5</sup> Eine Apis-Bronze des 6. Jahrhunderts nennt den Gott „Das Rind des Apis“<sup>6</sup>, weist also wohl auf eine seiner Sonderformen hin. Bissing<sup>7</sup> glaubte die Bronzestatue eines stierköpfigen Mannes in römischer Kriegertracht auf ein Kultbild zurückführen zu können, das den Gott als einen seine Soldaten feierlich anredenden Imperator dargestellt habe. Demotische Ostraka verzeichnen bei dem Stiere des Gottes Month, also wohl bei dem Bacis-Stiere von Hermonthis, geschworene Eide.<sup>8</sup> Den Stiergott von Athribis besprach Spiegelberg.<sup>9</sup> Eine Nekropole für zerlegte Rinder, die jünger war wie das Mittlere Reich, wurde im Lande der Bischarim, ein noch in der Neuzeit fortbestehender Kuhkult in Nord-Erythreia festgestellt.<sup>10</sup> Schaf- und bis zu vier Meter lange Krokodilmumien traten bei dem Tempel zu Tehne zutage.<sup>11</sup> Aus dem späteren Neuen Reiche stammende Pferdumien, die sich bei Sakḫāra fanden, sind wohl Gebrauchstiere für das Jenseits, keine heiligen Geschöpfe.<sup>12</sup>

Ein koptischer Text läßt einen Christen den heiligen Falken zu Philae aus dem Naos nehmen, ihm den Kopf abschneiden und diesen verbrennen; er belegt damit die dortige Fortdauer des Falkenkultes im 4. Jahrhundert n. Chr.<sup>13</sup> Eine große Ibis-Nekropole bei Aschmunên, nördlich von der sich eine Affen-Nekropole befinden soll, wurde unter-

<sup>1</sup> Lacau *Compt. rend. Acad. Inscr.* 1922, 379 f.; Sottas *Ann.* 23, 34 ff.

<sup>2</sup> Sethe *Z. Aeg.* 63, 50 ff.

<sup>3</sup> Dawson *I. E. A.* 10, 83 ff.      <sup>4</sup> Spiegelberg *Z. Aeg.* 62, 37 f.

<sup>5</sup> Gunn *Ann.* 26, 82 ff.

<sup>6</sup> Spiegelberg *I. E. A.* 12, 34 ff.

<sup>7</sup> *Festschrift für Paul Haupt* 295 ff. Baltimore 1926.

<sup>8</sup> Spiegelberg *Sitz.-Ber. Akad. München* 1925 Nr. 6, 11 ff.

<sup>9</sup> *Rev. Égypte* 1, 218 ff.      <sup>10</sup> G. W. Murray *I. E. A.* 12, 248 f.

<sup>11</sup> Hakim Abou Seif *Ann.* 26, 32 ff.

<sup>12</sup> Firth *Ann.* 26 97 ff.; Quibell und A. Oliver, a. a. O. 172 ff.

<sup>13</sup> Spiegelberg *Arch. f. Papyrusforschung* 7, 186 ff.

sucht.<sup>1</sup> Eine Stele aus thebanischer Zeit<sup>2</sup> zeigte die Verehrung von sechs Gänsen, also nicht des Gott-Tieres, sondern der von Strabo 17 803 als *ἴσκολ* bezeichneten Mitglieder der Tiergattung. In gleichem Sinne stellen Stelen zu Berlin die Verehrung von sieben Fischen bzw. fünf Wölfen dar. Das Vorausfliegen einer Gans vor einem Schiffe galt anscheinend als gutes Vorzeichen.<sup>3</sup> In der griechisch-ägyptischen und späteren Medizin erscheint der Wiedehopf wichtig.<sup>4</sup>

Den Tod durch den Biß einer Uräus-Schlange wählte, wie Spiegelberg<sup>5</sup> ausführte, Kleopatra nicht wegen seiner fälschlich behaupteten Schmerzlosigkeit, sondern weil die Ägypter, wie Josephus, Gegen Apion II. 7, 86 zeigt, den von Schlangen Gebissenen eine gewisse Apotheose zuschrieben. In der gleichen Arbeit besprach er die von Diodor verbürgte Sitte, daß sich Frauen vor dem Apis entblößten, um Kindersegen zu erlangen, und die für Ägypten berichtete sakrale Paarung von Frauen mit heiligen Tieren. Der heilige Fisch von Mendes war nach Engelbach<sup>6</sup> der im Nile häufige Schilba. Eine Kalkstein-Sphinx aus der 4. Dynastie wurde aufgefunden.<sup>7</sup> Die Tiernamen entsprechenden Personennamen sammelte Ranke<sup>8</sup>; es handelt sich bei ihnen wohl im allgemeinen um theophore, dem Volksglauben angepaßte Bezeichnungen.

Der Pflanzenkult tritt in der vorliegenden Überlieferung dem Tierkulte gegenüber sehr zurück, doch zeigt sein Fortleben im Glauben an heilige Bäume im heutigen Ägypten, wie fest er im Volksbewußtsein eingewurzelt war.<sup>9</sup> Der wichtigste Baum stand im Westen Ägyptens. Aus ihm reichte eine Göttin, die in ihm wohnte und anscheinend gelegentlich mit ihm verschmolz, dem Verstorbenen auf dem Wege durch öde, wasserlose Wüsten zum osirianischen Totenreiche Speise und Trank.<sup>10</sup> Eine Reihe teilweise von dieser Auffassung abweichende Ausführungen gab Bissing.<sup>11</sup> Der heilige Baum zu Herakleopolis wurde für eine Palmen-

<sup>1</sup> Lacau *Compt. rend. Acad. Inscr.* 1920, 365 f. Die Bestattungsinschrift eines im Wasser gefundenen Ibis veröffentlichte Spiegelberg *Sitz.-Ber. Akad. München* 1928 Nr. 3, 14 ff.

<sup>2</sup> Peter Lugn *Ausgewählte Denkmäler aus ägyptischen Sammlungen in Schweden* Tafel 9. Leipzig 1922, Hinrichs.

<sup>3</sup> Davies und Gardiner *The Tomb of Antefoker*. London 1920, Allen und Unwin.

<sup>4</sup> Dawson in *The Ibis* 1925, 31 ff. <sup>5</sup> *Sitz.-Ber. Akad. München* 1925 Nr. 2.

<sup>6</sup> *Ann.* 24, 161 ff. <sup>7</sup> Chassinat *Mon. Piot* 25, 64 f. <sup>8</sup> *Z. Aeg.* 60, 76 ff.

<sup>9</sup> W. S. Blackman *I. E. A.* 11, 56 f.; 8, 235 ff.

<sup>10</sup> *Archiv* 21, 455 f. Das Verhältnis der beiden je eine Sykomore auf dem Haupte tragenden Göttinnen, welche dem Toten Gaben bringen (Davies *The Tomb of Nakht at Thebes*, 46 f., Taf. 9–10. New York 1917 = Steindorff *Blütezeit*, Abb. 151) zu dieser Gottheit, ist unklar.

<sup>11</sup> *Münchener Jahrb. der bildenden Kunst* N. F. 1, 207 ff.; *Acta orientalia* 6, 1 ff.

art, die Raphia Monbuttorum Drude<sup>1</sup>, die Pflanze des Gottes Min für den Lattich erklärt.<sup>2</sup> Auf einen wichtigen, mit dem Gotte Nefertum und dem Lotus in Verbindung stehenden, von Kees für einen alten, das Opferritual begleitenden Götterhymnus erklärten Text kam Naville zurück.<sup>3</sup>

Mehrfach versuchte man, das israelitische Laubhüttenfest und das syrische Neujahrsfest des Adonis mit den Osirisfeiern in Zusammenhang zu bringen<sup>4</sup> und deutete die leichten, bei den Totenfeiern in der thebanischen Zeit errichteten Hütten als Laubhütten, die dem Toten galten, da er, ebenso wie Osiris, ein Vegetationsgott sei. Tatsächlich handelt es sich um Augenblicksbauten, die, ähnlich wie bei Festlichkeiten auf den heutigen arabischen Friedhöfen, Opfergaben und Nahrungsmittel vor Sonne und Staub schützen sollten. Auch sonst ist eine Verbindung zwischen den bei dem ägyptischen Totenkulte verwendeten Pflanzen und einem Vegetationsopfer im eigentlichen Sinne des Wortes nicht nachweisbar. Die Blumengewinde in den Särgen<sup>5</sup> gehen ebenso wie der seit der 20. Dynastie häufige Olivenkranz auf dem Haupte des Toten<sup>6</sup> auf den Kranz der Rechtfertigung zurück, den der Verewigte am Eingange in das Westreich erhielt.<sup>7</sup> In den gleichen Vorstellungskreis gehören die gelegentlich mannshohen, stabartig gebundenen „Lebens-Sträuße“, welche man szepterartig in der Hand trug.<sup>8</sup> Im Grabe des Tut-anch-Amen stand ein solcher, aus den Zweigen der Persea und der Olive gebildeter Stab an der Wand<sup>9</sup>, in der Wandmalerei eines Privatgrabes der 18. Dynastie lehnt er in einem kleinen Kiosk an einem Stuhl, vor dem geopfert wird.<sup>10</sup> Man wird hier an einen Strauß zu denken haben, der in einem bestimmten Augenblicke dem Toten geweiht werden sollte, wie es auch in spätzeitlichen Texten heißt, man habe dem Verstorbenen einen Ölweizstrauß bei Osiris oder an den Toren der Unterwelt gegeben.<sup>11</sup> Daneben

<sup>1</sup> Bruijning *A. E.* 1921, 104 ff.; 1922, 1 ff.

<sup>2</sup> Keimer *Z. Aeg.* 59, 140 ff. Das zunächst botanische Werk von Keimer *Die Gartenpflanzen im alten Ägypten* I, Hamburg 1924, Hoffmann und Campe, ist auch für die Religionsforschung von Bedeutung.

<sup>3</sup> *Rev. Égypte* 1, 31 ff.

<sup>4</sup> W. B. Kristensen *Mededeelingen Akad. Wetenschappen* 56, Ser. B, Nr. 1, 179 ff.; Kittel *Orient. Lit. Zeit.* 27, Sp 385 ff.; Greßmann, *Expositor* IX, 6, 416 ff.

<sup>5</sup> So auch in denen des Tut-anch-Amen (Carter II, 125 ff.; Bestimmung der verwendeten Pflanzen von Newberry, a. a. O. 222 ff.).

<sup>6</sup> Dubois *Rev. Philol.* N. S. 49, 60 ff.

<sup>7</sup> *Totenbuch* cap 18, 19, 97; vgl. Pleyte *Actes Congrès Orientalistes à Leide* IV, 1 ff. 1884.

<sup>8</sup> Ihre Herstellungsart und Bezeichnung besprach Keimer *American Journ. Semitic Languages* 41, 145 ff.

<sup>9</sup> Carter II, 88. <sup>10</sup> Wreszinski *Atlas* I, Taf. 209.

<sup>11</sup> Spiegelberg *Sitz.-Ber. Akad. München* 1923, Nr. 6, 31 f.

ist, besonders in jungen Urkunden, von Stabsträußen der Götter die Rede und von solchen, die man dem Könige darbringen sollte.<sup>1</sup>

VI. Kultus. Bis in das 3. Jahrhundert n. Chr. begann die Verehrung des Sarapis morgens mit dem Rufe „Erwache in Frieden“.<sup>2</sup> Die Begrüßung, auch die des Königs durch den Gott, erfolgte ursprünglich durch ein Reiben der Nasen.<sup>3</sup> Blackman<sup>4</sup> schilderte den Verlauf der täglichen Tempelzeremonien und setzte seine weit ausholenden Besprechungen der Lustration, in der er eine Art Taufe sah, fort. Demgegenüber zeigte Bonnet<sup>5</sup> in einer ergebnisreichen Studie, daß am Anfange der Reinigungshandlungen die Waschung stand, ein Bad, dem sich der Priester im Kulte, ebenso wie der Tote, wenn er vor die Götter trat, zu unterziehen hatte. Daneben erscheint als ein magisches Mittel, um die Belebung des Toten zu sichern, ein Besprengen der Leiche oder der Statue oder eine einfache Libation. Hierbei betonte man allmählig stärker die dem Wasser innewohnende schöpferische Kraft, es wurde das Wasser des Lebens, und übergoß man nunmehr den König statt mit Wasser unmittelbar mit dem Zeichen des Lebens. In dem sog. Opfertanz wollte Petrie<sup>6</sup>, ohne damit Zustimmung zu finden, unter Hinweis auf afrikanische Sitten, ein magisches Mittel sehen, um das Leben gebende Wasser der Überschwemmung zu bringen. Auf einem anscheinend ptolemäischen Schlangensarge<sup>7</sup> steht ein anbetender Mann mit in die Höhe gehobenen Armen, in der unter den Kaisern und in der koptischen Zeit auch in Ägypten üblichen Adoranten-Stellung.<sup>8</sup> Eingehend schilderte Reisner<sup>9</sup> seine Ausgrabungen bei Kerma in Dongola, welche bewiesen, daß man hier noch im Mittleren Reiche bei der Bestattung eines vornehmen Mannes Angehörige und Sklaven tötete, um ihm Gefolgsleute für das Jenseits mitzugeben. Petrie<sup>10</sup> hatte die Sitte für die Frühzeit im Grabe des Königs Kā zu Abydos beobachtet. Neuerdings gelang es auch für andere Könige dieser Periode am gleichen Orte festzustellen, daß man für sie Höflinge tötete und dann feierlich begrub.<sup>11</sup>

<sup>1</sup> Griffith *Catalogue of the demotic Papyri Rylands* III. 96. Manchester 1909; Spiegelberg *Sitz.-Ber. Akad. München* 1925, Nr. 4, S. 6, 12, 14; (und W. Otto), a. a. O. 1926, Nr. 2.

<sup>2</sup> Spiegelberg *Archiv* 23, 348.

<sup>3</sup> Murray *A. E.* 1924, 55. Die Sitte wurde bereits von Maspero *Études de Myth.* V, 455 ff. ausführlich besprochen.

<sup>4</sup> *Theology* I, Sept. 1920; *R. T.* 39, 44 ff. Vgl. *Archiv* 21, 463 f.

<sup>5</sup> *Ἄγγελος* 1, 103 ff. <sup>6</sup> *A. E.* 1925, 65 ff. <sup>7</sup> Schäfer *Z. Aeg.* 62, 39 ff.

<sup>8</sup> Vgl. für diese Neuß in *Festschrift für Clemen* 130 ff. Düsseldorf 1926, Schwann.

<sup>9</sup> *Excavations at Kerma* (Harvard African Studies. Vol. 5 und 6). Cambridge 1923, Mass. Vgl. *Archiv* 21, 466 f. <sup>10</sup> *Royal Tombs* I, 14.

<sup>11</sup> W. M. Flinders Petrie *Tombs of the Courtiers and Oxyrhynchos* (British School of Archaeology in Egypt). London 1925.

Die verschiedenen Gestaltungen des ägyptischen Altars als Stein-, Stufen-, Tischaltar, die Libations- und Räuchergeräte besprachen Galling<sup>1</sup> und Jéquier.<sup>2</sup> Vor dem Tempel der 11. Dynastie zu Dêr el bahari fand man Spuren eines Baumhains, vor dem der 18. Dynastie in den Felsen eingesenkte Becken, in denen noch Schlamm und Papyrusreste lagen.<sup>3</sup> Für die Tempelverwaltung zur Zeit der 12. Dynastie ergaben sich aus Papyrusbriefen Anhaltspunkte.<sup>4</sup> Das in dem hellenistischen Ägypten stark verbreitete Asylrecht suchte man auch für die ältere Zeit wahrscheinlich zu machen, doch spielte es damals jedenfalls keine größere Rolle.<sup>5</sup> Boreux<sup>6</sup> äußerte sich über die Zunft der thebanischen Nekropolenbeamten, deren Gräber<sup>7</sup> sich bei Dêr el-Medîne befanden. Für die Beurteilung des zeitweiligen moralischen Tiefstandes der thebanischen Priesterschaft ist es bemerkenswert, daß in der Zeit Ramses' IX. eine Plünderung in dem Grabtempel Ramses' II. von dessen eigenen Priestern vorgenommen wurde.<sup>8</sup> Die Rolle der Frauen in dem ägyptischen Kulte schilderte Blackman.<sup>9</sup> Eine Frau, gelegentlich die Königin, galt als die Gattin des Gottes; daneben erscheinen zahlreiche Konkubinen der Götter Amon, Osiris, Thot, Min, Sebak usf. und auch von Göttinnen wie Mut, Isis, Nechebit. Die Priesterinnen hatten vor allem das Sistrum zu spielen, um hierdurch die Dämonen zu verscheuchen. Außerdem konnten weibliche Wesen den eigentlichen Kult, vor allem den Totenkult, vollziehen, waren also bei letzterem nicht nur als Klageweiber tätig. Im Hofe des Tempels von Dêr el-bahari fand man die Mumien von tätowierten Tanzmädchen.<sup>10</sup> Bei den Sängern zur Harfe war es üblich, daß sie sich vor der Lobpreisung der Götter den Mund ausspülten.<sup>11</sup>

VII. Osiriskreis. Das bekannte Werk von Frazer, welches Osiris wesentlich als Vegetationsgott behandelt, erschien in einer französischen Ausgabe.<sup>12</sup> Eine Reihe seiner Gedankengänge verfolgte Moret<sup>13</sup>, während

<sup>1</sup> *Der Altar in den Kulturen des alten Orients*. Berlin 1924, Karl Curtius.

<sup>2</sup> *Bull.* 19, 236 ff.

<sup>3</sup> *Bull. Metrop. Museum of Art*. New York. The Egyptian Expedition 1923/24. <sup>4</sup> Scharff *Z. Aeg.* 59, 21 ff.

<sup>5</sup> F. v. Woeß *Das Asylwesen Ägyptens in der Ptolemäerzeit und die spätere Entwicklung*. München 1923 (vgl. Weinreich *Archiv* 23, 136 ff.); Lehmann-Haupt *Klio* 19, 217 ff. Vgl. *Archiv* 21, 467 f. <sup>6</sup> *I. E. A.* 7, 113 ff.

<sup>7</sup> Bruyère und Küntz *Tombes thébaines. La Necropole de Deir El-Médineh* I. 1. (Mém. Inst. Franç. Arch. orient. 54, 1.) Kairo 1926.

<sup>8</sup> Peet *I. E. A.* 11, 37 ff., 162 ff. <sup>9</sup> *I. E. A.* 7, 8 ff.

<sup>10</sup> Winlock *Bull. Metrop. Museum of Art* New York, Dez. 1923. II, 11 ff.

<sup>11</sup> Küntz *Rec. Champ.* 601 ff.

<sup>12</sup> *Atys et Osiris*. Traduction par H. Peyre (Ann. Musée Guimet Bibl. d'Études 36). Paris 1926, Geuthner.

<sup>13</sup> *La Mise à Mort du Dieu en Égypte* (Fondation Frazer. Conference I.) Paris 1927, Geuthner.

Frank<sup>1</sup> in der von Plutarch verzeichneten Osirismythe uralte kosmologische Züge suchte, die auf die Baum- und Wassernatur und damit auf die dem Gotte innewohnende Vegetationskraft zurückgingen. Auf Grund wenig überzeugender Ähnlichkeiten wollte Sidney Smith<sup>2</sup> einen gemeinsamen Ursprung, vermutlich aus Syrien, für die Mythen von Osiris, Marduk und Aschur annehmen. Den Erdgott Keb glaubte man in dem Ki-ib einer assyrischen Götterliste wiederzufinden.<sup>3</sup> In meroïtischen Grabinschriften wurden mehrfach Osiris (Aschêri) und Isis (Wêsch) angerufen.<sup>4</sup> Ausführlich behandelte Preisendanz<sup>5</sup> den in den griechischen Zauberpapyris häufig erwähnten Gott Akephalos und zeigte, daß diese Gestalt der von Set überwundene und enthauptete, als Sonnengott aufgefaßte Osiris sei. Bei der Besprechung des kopflosen, ithyphall auf dem Rücken liegenden Osiris in den älteren ägyptischen Darstellungen zeigen die Varianten<sup>6</sup>, daß der Wasserstrahl, der von dem Rumpfe des Gottes zu den Händen eines danebenstehenden Mannes führt, nicht das Sperma des Gottes ist, sondern Libationswasser, das der Mann aus einem Gefaße auf den Phallus spritzt. Ein Exkurs der Arbeit führt aus, die von Wunsch als sethianisch gedeuteten Verwünschungstäfelchen ständen in keiner Verbindung zu der Sekte der Sethianer. Der angebliche Eselskopf des Dämon sei der eines Pferdes, es handle sich um einen Hilfgott der Pferdelenker. In dem vielbesprochenen szepterartigen Zeichen *Sechem* sieht Jéquier<sup>7</sup> das Symbol des Gottes Chentamenthes, welches überlebt habe, als dieser Gott selbst in Osiris aufgegangen sei.

Über Wiederherstellungen an den Isistempeln zu Dendera und Stiftungen für diese handelten Inschriften aus der Kaiserzeit.<sup>8</sup> Unter Marc Aurel erfolgte im Anschlusse an eine ptolemäische Schenkung von Weingärten bei Esne an Isis eine entsprechende Weihung.<sup>9</sup> Ein Relief aus dem 3. Jahrhundert n. Chr. stellte eine Isis-Prozession dar, an deren Spitze ein als Anubis maskierter Priester schreitet.<sup>10</sup> In einem hellenistischen Relief werden Isis, Sarapis und Horus von Dionysos begleitet.<sup>11</sup> In einer eingehenden Arbeit besprach Kees<sup>12</sup> Horus und Set in ihren

<sup>1</sup> *Archiv* 24, 234 ff.      <sup>2</sup> *I. E. A.* 8, 41 ff.

<sup>3</sup> Luckenbill *Americ. Journ. Semitic Languages* 40, 288 ff.

<sup>4</sup> Griffith *Rec. Champ.* 565 ff.

<sup>5</sup> *Akephalos, der kopflose Gott* (Beihefte zum *Alten Orient* 8). Leipzig 1926, Hinrichs.

<sup>6</sup> Wiedemann *Orient. Lit. Zeit.* 11, 115 f.

<sup>7</sup> *Compt. rend. Acad. Inscr.* 1924, 268 ff.

<sup>8</sup> Noël Aimé-Giron *Ann.* 26, 109 ff., 148 ff.

<sup>9</sup> Junker *Wiener Zeitschr. Kunde des Morgenlandes* 31, 53 ff.

<sup>10</sup> Schede *Ἄγγελος* 2, 60 f.      <sup>11</sup> Michon *Mon. Piot* 25, 229 ff.

<sup>12</sup> *Horus und Seth als Götterpaar.* 2 Hefte. (Mitt. Vorderasiat. Ges. 28, 1; 29, 1.) Leipzig 1923/24, Hinrichs.

verschiedenen Auffassungen als Himmel und Erde, Ober- und Unterwelt, Tag und Nacht, Sonne und Mond, West und Ost, Ober- und Unterägypten, in der Osiris- und in der Sonnenmythe usf. Dann die historische Entwicklung der Gestalten, ihre lokalen Erscheinungsformen, die Falkengottheiten und die Götterpaare. Reste eines Tempels, den Domitian Horus und Hathor weihte, fanden sich bei Assuân.<sup>1</sup>

Im Grabe des Tut-anch-Amén standen zwei sog. Anubis-Symbole, in einem Untersatz aufgerichtete Stangen, an denen oben ein Tierfell hängt<sup>2</sup>, wie sich solche auch in der Pyramidenanlage des Königs Usertesen I. zu Lischt gefunden haben. Kees<sup>3</sup> ging auf Anubis, den Herrn von Sepa, den heliopolitanischen Gott Sep, den ursprünglichen Falkengott des 18. oberägyptischen Gaues und ihre Entwicklung ein. Ferner erörterte er<sup>4</sup> eine Reihe mythologischer Anschauungen, die an die Entstehung des Gottes Thoth, seinen Zusammenhang mit dem Monde, die Augensagen usf. anknüpften. Ein längerer beachtenswerter Hymnus an den als Sohn des Rā bezeichneten Thoth befindet sich auf einer Statue des späteren Königs Hor-em-heb.<sup>5</sup> In Naukratis nannte eine ptolemäische Inschrift den dortigen Tempel des Thoth.<sup>6</sup> Die in dem Papyrus Westcar erwähnten geheimen Behältnisse des gleichen Gottes erklärte Gardiner<sup>7</sup> für Kammern, nicht für Kästen. Den Nebet' „Schädling“, einen Feind des dem Horuskinde gleichgesetzten Lichtgottes, der als Sohn der Nut bezeichnet und damit zu Set in Parallele gestellt wird, deutete Kees<sup>8</sup> als einen Dämon der Finsternis. Bei Käu (Gau) entdeckte man die Felsengräber dreier Oberpriester des Set, Großvater, Vater und Sohn, aus der 13. Dynastie, welche bei einer Verfolgung des zeitweise als Mörder des Osiris verhaßten Gottes mit größter Wut zerstört worden waren.<sup>9</sup>

VIII. Osirislehre. Die umfassende Ausgabe der Pyramidentexte von Sethe<sup>10</sup> wurde zum Abschluß gebracht; aus dem Schriftcharakter und der wechselnden Wortschreibung dieser Inschriften zog Schott<sup>11</sup> Schlüsse, während Blok<sup>12</sup> in ihnen Mißverständnisse und Interpolationen der antiken Abschreiber nachweisen wollte. Die Übersetzung der Texte durch Speleers<sup>13</sup> wurde wenig günstig beurteilt. Wichtig war, daß sich Stücke

<sup>1</sup> Engelbach *Ann.* 21, 195f.    <sup>2</sup> Carter II, Taf. 6, S. 87.

<sup>3</sup> *Z. Aeg.* 58, 79ff.    <sup>4</sup> *Z. Aeg.* 60, 1ff.

<sup>5</sup> Winlock *I. E. A.* 10, 1ff.; vgl. *Bull. Metrop. Mus. of Art* 18, 3ff. New York.

<sup>6</sup> Edgar *Ann.* 22, 1ff. Vgl. Plato *Phaedrus* 59, 274.    <sup>7</sup> *I. E. A.* 11, 2ff.

<sup>8</sup> *Z. Aeg.* 59, 69ff.    <sup>9</sup> Schiaparelli *Rec. Champ.* 133ff.

<sup>10</sup> *Die altägyptischen Pyramidentexte.* Bd. 3—4. Leipzig 1922, Hinrichs.

<sup>11</sup> *Untersuchungen zur Schriftgeschichte der Pyramidentexte.* Heidelberg 1926.

<sup>12</sup> *Acta orientalia* 2, 213ff.

<sup>13</sup> *Les Textes des Pyramides égyptiennes.* 2 Bde. Brüssel. Vanderpoorten u. Co. Vgl. Anthes *Orient. Lit. Zeit.* 27 Sp. 590ff.; Farina *Aegyptus* 5, 89f.; Murray, *A. E.* 1925, 23.

aus diesen Formelsammlungen nicht nur in der Grabpyramide der Gattin des Königs Pepi II. fanden<sup>1</sup>, sondern auch auf Beamtensärgen aus der späteren 6. Dynastie und der Folgezeit vor dem Mittleren Reiche<sup>2</sup>, so daß ihre Verwertung bereits damals nicht auf die Pharaonen beschränkt war. In einem dieser Gräber fand sich eine Variante des 17. Kapitels des Totenbuches, in welcher die erste Person durch die zweite und dritte ersetzt ist. Mehrfach sind in den Inschriften, jedenfalls infolge magischer Bedenken, die Bilder heiliger und gefährlicher Tiere, besonders der Brillenschlange und der Fische unterdrückt, die Namen der Grabgötter Osiris und Anubis durch ihre Titel ersetzt worden. Es fehlt sogar in der üblichen Formel „Königliche Opfergabe“ das Wort „Königlich“, da der Herrscher als Gott angesehen wurde. In Heliopolis vermied man um die gleiche Zeit die Namen der Ortsgötter Ätum und Keb, während hier Osiris und Anubis erscheinen.<sup>3</sup> Die Stellung des Osiris<sup>4</sup>, des Set<sup>5</sup>, des Horus-Auges<sup>6</sup>, die Vorstellung einer Himmelsleiter<sup>7</sup> und eine Art Totengericht<sup>8</sup> in den Pyramidentexten wurden untersucht. Aus der Schilderung des Verzehrens der Gottheiten, um deren Kraft zu gewinnen, schloß Faulkner<sup>9</sup>, die Formel rühre aus einer Zeit des Kannibalismus in Ägypten her.

Spiegelberg<sup>10</sup> bestätigte die Ansicht von Naville (Das aegyptische Totenbuch der 18.—20. Dynastie S. 3), daß der Turiner Text aus der Ptolemäerzeit, nicht aus der saitischen Periode herstamme. Die Inschriften eines Sarges des mittleren Reiches mit großen Teilen des 17. Kapitels des Totenbuches samt den erklärenden Zusätzen in annähernd der Fassung des Neuen Reiches veröffentlichte Speleers<sup>11</sup>, einen kurzen Papyrus mit Auszügen aus dem Werke Bissing.<sup>12</sup> Seine umfangreichen Studien zu den Kapiteln 107—9, 111—6 führte Sethe<sup>13</sup> zu Ende. Zu einer längeren Reihe weiterer Kapitel wurden neue Abschriften und Erläuterungen

<sup>1</sup> Jéquier *Ann.* 26, 44 ff.

<sup>2</sup> Cecil M. Firth und Battiscombe Gunn *Excavations at Saqqara. Terti-Pyramid Cemeteries.* 2 Bde. Kairo 1926.

<sup>3</sup> Lacau *Ann.* 26, 69 ff.

<sup>4</sup> Farina *Bilychnis.* 2. Ser. Nr. 123, 5 ff. Rom 1923.

<sup>5</sup> Faulkner *A. E.* 1925, 5 ff. (von den 101 Sprüchen, die ihn erwähnen, hat er nur in 40 einen klar bösen Charakter).

<sup>6</sup> Mercer *Journ. Soc. Orient. Research.* Chicago März 1920.

<sup>7</sup> Blok *Acta orientalia* 6, 257 ff.

<sup>8</sup> Moret *Annuaire École des Hautes Études* (Paris 1922/23) 3 ff.

<sup>9</sup> *I. E. A.* 10, 97 ff.

<sup>10</sup> *Z. Aeg.* 58, 152 f.

<sup>11</sup> *Rec. Champ.* 621 ff.

<sup>12</sup> *Z. Aeg.* 63, 37 ff. Nach Spiegelberg a. o. O. 152 f. stammt der Text nicht aus der 18., sondern etwa aus der 21. Dynastie.

<sup>13</sup> *Z. Aeg.* 58, 1 ff., 57 ff.; 59, 1 ff., 73 ff.

veröffentlicht.<sup>1</sup> Ein später Text des Buches „Es blühe mein Name“ fand Besprechung.<sup>2</sup>

Über die ägyptischen Unsterblichkeitslehren, Jenseitsvorstellungen, Grabtempel, Lustration, heilige Barken im Zusammenhange mit dem Totenkult, Osirismysterien usf. handelte W. Brede Kristensen<sup>3</sup> eingehend. In dem zweiten Teile der Arbeit erörterte derselbe, unter erneuten Hinweisen auf die ägyptischen Anschauungen, die entsprechenden griechischen Vorstellungen. In kürzerer Weise schilderte Moret<sup>4</sup> die ägyptischen Begräbnissitten, die Seelenvorstellungen, das schaffende Wort. Im Gegensatz zu Kittel<sup>5</sup> betonte Clemen<sup>6</sup> mit Recht, daß es vor der hellenistischen Zeit in Ägypten keine Mysterien im eigentlichen Sinne gegeben habe, die tatsächlichen Mysterien der Isis, des Osiris und Sarapis seien ebenso wie die des Aion in Alexandrien unter griechischem Einflusse entstanden. Die Osirisfeiern der Spätzeit schilderte Junker<sup>7</sup>, während Cumont<sup>8</sup> den Zusammenhang der spätägyptischen Mysterienkulte, des Gottschauens und mit Gott Verkehrs und der Mittel hierzu zu gelangen, mit den Gedankengängen Plotins untersuchte.

Die wichtigste unter den Bestattungszeremonien „Das Öffnen des Mundes“ und sein Ritual, das den Toten befähigen sollte, wieder zu essen, wurde von Jéquier<sup>9</sup> eingehend behandelt und von Blackman<sup>10</sup> mit babylonischen Riten verglichen. Der Priester, der diese heilige Handlung vollzog, legte ein Leopardenfell an. In einer solchen Tracht erscheint im Grabe des Tut-anch-Amén der König Ai vor seinem Vorgänger.<sup>11</sup> Auf sie geht es zurück, wenn auf einem Sarkophagdeckel der 4. Dynastie ein Leopardenfell eingemeißelt ist<sup>12</sup> und in einem Relief der 6. Dynastie<sup>13</sup> eine vor dem Opfertische stehende Frau in ein solches gekleidet auftritt. Über den im Laufe der Bestattung üblichen Tanz der

<sup>1</sup> So zu Kap. 10, 13, 18 (Steindorff *Z. Aeg.* 61, 94 ff.); Anfang von 17 (Sethe *Z. Aeg.* 58, 53 ff.; Till a. a. O. 59, 157; Naville *Bull.* 26, 195 ff.); 42 (Ranke *Orient. Lit. Zeit.* 27, Sp. 558 ff.); 85 (Dawson *I. E. A.* 10, 40); 112 (Naville *Rev. Égypte* 1, 245 ff.; vgl. auch Capart *Compt. rend. Acad. Inscr.* 1921, 113 ff.); 125 (Drioton *Rec. Champ.* 545 ff.; Daressy *Mon. Piot.* 25, 93 ff.); 181 (Speleers *R. T.* 39, 113 ff.); 182 (Speleers *R. T.* 40, 86 ff.).

<sup>2</sup> Speleers *R. T.* 39, 25 ff.

<sup>3</sup> *Livet fra Doden.* Oslo 1925, Gyldendalske Bokhandel.

<sup>4</sup> *Mystères Égyptiens.* 2. Aufl. Paris 1922, Armand Colin.

<sup>5</sup> *Zeitschr. Deutsch. Morgenl. Ges.* N. F. 3, 88 ff.

<sup>6</sup> *Zeitschr. für Missionskunde und Religionswiss.* 40, 162 ff.

<sup>7</sup> *Internationale Woche für Religions-Ethnologie* 3, 1922, 414 ff. Vgl. auch Greßmann *Tod und Auferstehung des Osiris nach Festgebräuchen und Umzügen (Der alte Orient* 23, 3). Leipzig 1923, Hinrichs.

<sup>8</sup> *Mon. Piot.* 25, 77 ff. <sup>9</sup> *Bull.* 19, 169 ff. <sup>10</sup> *I. E. A.* 10, 47 ff.

<sup>11</sup> Carter II 81 ff. <sup>12</sup> Lacau *Compt. rend. Acad. Inscr.* 1924, 296 ff.

<sup>13</sup> Boreux *Rev. Égypte* 1, 5 ff.

mit hohen Pflanzenkronen ausgestatteten Muäu äußerten sich Jéquier<sup>1</sup> und Davies<sup>2</sup>, über das Fell, in welches der Tekenu gesteckt wurde, Thomas<sup>3</sup>, ohne daß man bei diesen Untersuchungen zu einer endgültigen Lösung der hiermit verknüpften Fragen gelangt wäre. Bruchstücke eines Klageliedes, welches das Totenreich als dunkel, das dortige Dasein als elend schildert, fanden sich in einem Grabe vom Ende der 18. Dynastie.<sup>4</sup> Lévy<sup>5</sup> machte auf Stellen in einem aus der Zeit des Augustus stammenden Papyrus aufmerksam, an denen der Tote damit getröstet wird, er habe ein langes Leben gehabt, während bisweilen Kinder und auch heilige Tiere stürben. Er sieht hierin ägyptische Umformungen griechischer Gedankengänge.

Von verschiedenen Seiten wurde, gelegentlich unter Verwertung euhemeristischer Auffassungen<sup>6</sup>, der Versuch gemacht, die historische Entwicklung des ägyptischen Unsterblichkeitsglaubens, besonders in der älteren Zeit, festzustellen und mit den politischen und sozialen Allgemeinzuständen des Volkes in Verbindung zu bringen. Die Hauptschwierigkeit lag hierbei in dem wenig genügenden Material. Für die Könige setzen längere religiöse Texte erst mit dem Ende der 5., für Privatleute erst mit dem Ende der 6. Dynastie ein. Und auch dann bleiben die Angaben, wesentlich wohl aus magischen Gründen, lückenhaft. So fehlen in den Privatgräbern des Alten und Mittleren Reiches die Bilder von Göttern so gut wie ganz, und auch der König wird als Halbgott kaum dargestellt. Infolge dieser Verhältnisse ist bei derartigen Arbeiten die Verwertung zahlreicher Vermutungen und Wahrscheinlichkeitsgründe erforderlich, denen häufig tiefgreifende Bedenken gegenüberstehen müssen.

In systematischer Form schilderte Moret<sup>7</sup> die Religionsentwicklung und suchte vor allem ein Volkstümlicherwerden des Jenseitsglaubens in der Zeit des Zusammenbruchs der absoluten Monarchie gegen Ende der 6. Dynastie nachzuweisen.<sup>8</sup> Rusch<sup>9</sup> behandelte die Entstehung der Götternenheit von Heliopolis, das gegenseitige Verhältnis ihrer Mitglieder, besonders der Sonnengottheiten, und das Aufblühen der Osiris-Verehrung. Dann besprach er<sup>10</sup> Stellen der Pyramidentexte, die aus einem Ritual des Gottes Osiris entnommen zu sein schienen und später auf

<sup>1</sup> *Rev. Égypte* 1, 144 ff.

<sup>2</sup> *I. E. A.* 11, 10 ff.

<sup>3</sup> *A. E.* 1923, 3 ff., 46 ff.

<sup>4</sup> *Kees Z. Aeg.* 62, 73 ff.

<sup>5</sup> *Rec. Champ.* 611 ff.

<sup>6</sup> *Newberry A. E.* 1922, 40 ff.

<sup>7</sup> *Le Nil et la Civilisation égyptienne.* Paris 1926. *La Renaissance du Livre*; Moret und G. Davy *Des Clans aux Empires.* Ebenda 1923.

<sup>8</sup> *Rec. Champ.* 331 ff.

<sup>9</sup> *Die Stellung des Osiris im theologischen System von Heliopolis* (*Der alte Orient* 24, 1). Leipzig 1924, Hinrichs.

<sup>10</sup> *Z. Aeg.* 60, 16 ff.

den Totenkult des Königs überschrieben worden seien. Auf das relative Alter und die jeweilige Bedeutung des heliopolitanischen Sonnengottes Rā und des Osiris-Kultes gingen Perry<sup>1</sup> und Blackman<sup>2</sup> ein. Schiaparelli<sup>3</sup> schloß aus Darstellungen im Grabe einer Gattin Ramses' II., hier sei man bestrebt, die Lehre und die Gottheiten von Heliopolis denen von Abydos gegenüberzustellen, ein Antagonismus, der die gesamte ägyptische Religion erfülle. Als Mittelglied und Puffer zwischen beiden Schulen habe vermutlich die Priesterschaft von Hermopolis gedient. Am wichtigsten war in diesem Zusammenhange ein Buch von Kees<sup>4</sup>, das unter eingehender Ausnutzung der Pyramidentexte für das Alte Reich, der sog. Sargtexte für das Mittlere Reich den Jenseitsglauben schildert. Es bespricht den vor allem in den heliopolitanischen Lehren zum Ausdruck gebrachten solaren Jenseitsglauben, das Eindringen des Osirisglaubens und der mit diesem verbundenen Auferstehungsvorstellungen, den Zusammenbruch des Alten Reiches, der zu einer Demokratisierung des überlieferten Königsglaubens geführt habe, und die sich anschließenden skeptischen Richtungen. Es wird auf diese Weise eine wichtige Grundlage für die Forschung geschaffen, wenn auch eine Reihe grundsätzlicher Punkte angesichts der Nichtverwertung der Ergebnisse der vergleichenden Religionsforschung Beanstandung finden werden.

Über die verschiedenen Seelenteile handelte auf Grund sekundärer Quellen Lang.<sup>5</sup> Aus zahlreichen Kulturkreisen wurden Belege für die Anschauung gesammelt, daß sich die Seele zeitweise oder dauernd außerhalb des Körpers befinden könne, ohne den Zusammenhang mit ihrem eigentlichen Träger zu verlieren. Die sich hieraus ergebenden Vorstellungen über die Beziehungen zwischen Statue, Bild, Schatten usw. zu dem Wesen sind für das Verständnis des ägyptischen Ka von großer Wichtigkeit.<sup>6</sup> Da der Tote in der Statue verkörpert ist oder sein kann, werden dieser Opfertgaben gestiftet.<sup>7</sup> Aus den Ka-Gedankengängen entwickelte sich weiterhin die Annahme, gegebenenfalls könnten mehrere trennbare Persönlichkeiten in einem Individuum vereinigt sein, ein Gedanke, der gelegentlich zur Herstellung mehrerer Gräber, nicht nur für

<sup>1</sup> *I. E. A.* 11, 191 ff.      <sup>2</sup> a. a. O. 201 ff.

<sup>3</sup> *Relazione sui lavori della Missione archeologica Italiana in Egitto* I. Esplorazione della „Valle delle Regine“. Turin, Giovanni Chiantore.

<sup>4</sup> *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter*. Leipzig 1926, Hinrichs. Vgl. Bonnet *Zeitschr. Deutsch. Morgenl. Ges.* N. F. 6, 179 ff. eingehend über die Auffassung des Osiris durch Kees.

<sup>5</sup> *Anthropos* 20, 55 ff.

<sup>6</sup> Marie Weynants-Ronday *Les Statues vivantes*. Brüssel 1926. Fondation Reine Elisabeth. (Auszug daraus in der Revue „*Le Flambeau*“. Brüssel 1925.)

<sup>7</sup> Neue Belege hierfür bei Lange in *Studier Frantz Buhl* 82 ff. Kopenhagen 1926, V. Pios.

Könige, sondern auch für Privatpersonen führte.<sup>1</sup> Die Zerlegung des Individuums konnte noch weiter gehen. So zeigt eine Mastaba der 6. Dynastie in der Eingangshalle fünf lebensgroße Statuen des Verstorbenen in seinen verschiedenen Stellungen als Träger seiner verschiedenen, jeweils einer seiner Stellungen entsprechenden Ka.<sup>2</sup> Im Alten Reiche lag der Kult für den einzelnen Toten zahlreichen Ka-Priestern ob. Da dies zu Streitigkeiten führte, übertrug man im Mittleren Reiche nur einem Ka-Priester die dauernde Verantwortung und die mit ihr verbundenen Einnahmen.<sup>3</sup> Auf ein Fortleben der Ka-Vorstellungen im modernen Ägypten<sup>4</sup>, auch in der eigenartigen Abänderung, daß der dem Ka entsprechende Geist ein Feind seines Wesens ist<sup>5</sup>, wurde hingewiesen.

Die zoologische Bestimmung der verschiedenen Vogelgestalten des verklärten Toten oder seiner Seele unternahm Luise Klebs<sup>6</sup>, fand aber bei Keimer<sup>7</sup> Widerspruch. Spiegelberg<sup>8</sup> suchte zu zeigen, daß ursprünglich nur der König mit Osiris identifiziert worden sei und einen Ka und eine Ba-Erscheinungsform besessen habe. Ferner stellte er<sup>9</sup> Stellen zusammen, an denen der Tote als *āchem* „Falke“ bezeichnet wird. Dies gehe auf die alte Vorstellung zurück, der tote König fliege als Falke zu den Göttern, die bei der demokratischen Entwicklung der ägyptischen Religion auf jeden Toten übertragen worden sei. Näher liegt es wohl, davon auszugehen, daß man in der Spätzeit den Toten vielfach mit Sokaris gleichstellte.<sup>10</sup> Diese Gottheit erscheint als toter Sonnengott in Gestalt eines *āchem* genannten, in Mumienbinden, aus denen nur der Kopf herausragt, eingewickelten Sperbers. Das Heiligtum des Sokaris bei Memphis spielte eine so große Rolle, daß sein Name Re-seta-u zu der Bezeichnung einer Totenstadt überhaupt wurde.<sup>11</sup> Bei den für die späte Ausgestaltung der ägyptischen Religion im meroitischen Reiche

<sup>1</sup> Wiedemann *Archiv* 21, 457 f., 480. In Sakkara fand man in einem Modell-sarg einen Uschebti des Pu-ām-Rā (Gunn *Ann.* 26, 157 ff.), dessen Prachtgrab zu Theben (N. de G. Davies *The Tomb of Puyemrē.* 2 Bde. New York 1922/23) angelegt war; auch das Weisheitsbuch des Amen-em-āpt spielt auf eine solche Sitte an (Bissing *Z. Aeg.* 62, 65).

<sup>2</sup> Wiedemann *Köln. Zeit.* 17. Febr. 1925.

<sup>3</sup> Griffith *Z. Aeg.* 60, 83 f.

<sup>4</sup> Hornblower *A. E.* 1923, 67 ff.

<sup>5</sup> Padwick *Bull. of the School of Oriental Studies.* London Institution 3 (1924), 421 ff.

<sup>6</sup> *Z. Aeg.* 61, 104 ff. <sup>7</sup> *Archiv für Geschichte der Mathematik* usw. 10, 87 ff.

<sup>8</sup> *Oriental. Lit. Zeit.* 29, Sp. 393 ff. <sup>9</sup> *Z. Aeg.* 62, 27 ff.

<sup>10</sup> Brucistücke eines Papyrus mit Stücken des Buches vom Öffnen des Mundes nennen den Toten Sokaris-Osiris-Osiris (Dareasy *Ann.* 22, 193 ff.). Ähnlich gestaltet ein ptolemäischer Sarkophag (Lefebvre *Ann.* 23, 229 ff.) aus der damals üblich gewordenen Benennung der weiblichen Toten als Hathor die Doppelbezeichnung Osiris-Hathor.

<sup>11</sup> Spiegelberg *Z. Aeg.* 59, 159 f.

wichtigen Ausgrabungen von Griffith<sup>1</sup> ergab sich, daß hier im Gegensatz zu dem eigentlichen Ägypten weibliche Ba-Seelenvögel vorkamen.

Den Glauben, daß das *Achu* genannte Gespenst des Toten in das Dasein der Überlebenden einzugreifen vermöge, verfolgte Wiedemann.<sup>2</sup> Auf den in diesen Gedankenkreis gehörenden Brief eines Witwers an den *Achu* seiner Frau ging Blok<sup>3</sup> ein, ohne die älteren Darlegungen Masperos in ihren wesentlichen Punkten zu erschüttern. Ein neues Bruchstück der sog. Gespenstergeschichte wies Černy<sup>4</sup> nach. Sehr eingehend besprach Obbink<sup>5</sup> die Bedeutung des Namens in Ägypten und ergänzte dabei die älteren Untersuchungen durch Ausnutzung der Pyramidentexte und Heranziehung babylonischer und sonstiger Parallelen. Der Name war in Ägypten ein Seelenteil, durch Annahme des Namens eines Gottes wurde man dieser Gott, die Aussprache des Namens eines Dinges erschuf das Ding, der Mißbrauch oder die Zerstörung des Namens schädigte dessen Träger<sup>6</sup>; um dies zu vermeiden, führte man neben dem wahren, geheim gehaltenen Namen einen allgemein bekannten. Eine interessante Namensbildung „Es spricht die Gottheit N. N.: Er wird leben“ wurde erörtert.<sup>7</sup>

IX. Gräber und Totenbeigaben. In einer längeren Studie<sup>8</sup> wurde der Versuch gemacht, die Entwicklung der frühägyptischen Grabanlagen und der nordafrikanischen Dolmen und Megalithbauten zu deuten. Die Verfasserin nimmt an, in Hierakonpolis und in Nag' ed-Dër sei man auf Dolmen gestoßen, welche das Verbindungsglied zwischen den großen Dolmenprovinzen Nordafrika und Palästina bildeten. Aus gewichtigen bautechnischen und chronologischen Gründen widersprach Peet<sup>9</sup> diesen Ausführungen. Elliot Smith<sup>10</sup> setzte seine überkühnen Konstruktionen frühzeitlicher Zusammenhänge fort. Die Sitte der Mumifizierung sei von Ägypten bis zum Kongo, Uganda, Indien, Australien, Peru, Mexiko usf. gelangt. Für die Grabanlagen der 4. Dynastie brachten die Ausgrabungen von Junker<sup>11</sup> wertvolles Material. Davies<sup>12</sup> führte in der schön aus-

<sup>1</sup> *Annales of Archaeology and Anthropology*. Bd. 8—12. Liverpool 1921/26.

<sup>2</sup> *Anthropos* 21, 1 ff. <sup>3</sup> *Acta orientalia* 3, 109 ff. <sup>4</sup> *Rev. Égypte* 1, 221 ff.

<sup>5</sup> *De magische beteeknis van den naam inzonderheid in het oude Egypte*. Amsterdam 1925, H. J. Paris.

<sup>6</sup> Zu diesem Zwecke ist beispielsweise auf einer Stele der Name des Königs Amasis ausgemeißelt worden (Daressy *Ann.* 23, 47 f.).

<sup>7</sup> Ranke *Orient. Lit. Zeit.* 29, Sp. 733 ff.

<sup>8</sup> Elise Baumgärtel *Dolmen und Mastaba* (Beihefte zum Alten Orient 6). Leipzig 1926, Hinrichs.

<sup>9</sup> *I. E. A.* 12, 321 f.

<sup>10</sup> Smith und Warren R. Dawson *Egyptian Mummies*. London 1924, Allen and Unwin.

<sup>11</sup> *Anzeiger Akad. Wien* 1926, Nr. 12, 63 ff.; *Z. Aeg.* 63, 1 ff.

<sup>12</sup> *The Tomb of two Sculptors at Thebes*. New York, Metrop. Mus. of Art. 1925.

gestatteten Veröffentlichung eines Grabes aus der Zeit Amenophis' III. den Nachweis, daß das thebanische Grab stets der Privatbesitz des ursprünglichen Toten blieb, wenn dieser auch andere Verstorbene an der Benutzung teilnehmen lassen konnte. Die Bedeutung und Entwicklung der Naos-Stelen, welche als Scheintüren den Grababschluß bildeten, erörterten Boreux<sup>1</sup> und Rusch.<sup>2</sup> Wiedemann<sup>3</sup> schilderte einen Sarg der saitischen Zeit im Museum zu Bonn und besprach die auf ihm sich zeigenden Gottheiten und religiösen Vorstellungen. In einem Grabe des Alten Reiches fand man die in leinene Binden eingewickelten Eingeweide des Toten neben der erbrochenen Kanopenschachtel.<sup>4</sup> Bei einer Mumie von etwa 500 v. Chr. hatte man die Eingeweide nicht durch einen Bauchschnitt, sondern mit einem scharfen Werkzeug durch den After entfernt.<sup>5</sup>

In hellenistischer Zeit errichtete man gelegentlich neben dem Grabe kleine Pyramiden aus ungebrannten Ziegeln.<sup>6</sup> Der Deutung der sog. Grabkegel als Opfer-Scheinbrote, der sich neuerdings auch Schäfer angeschlossen hat, widersprach Bissing<sup>7</sup>, doch erscheinen seine Gründe nicht genügend beweiskräftig. Über die Uschebti-Statuetten, ihre Gestaltung, Werkzeuge, Inschriften, handelte Speleers<sup>8</sup> zusammenfassend, ohne freilich wesentlich Neues beibringen zu können. In dem Grabe der Königin Nefer aus der 11. Dynastie zu Dêr el-bahari fanden sich zahlreiche Uschebti aus Wachs in hölzernen Sargmodellen.<sup>9</sup> Unter den Uschebti in einem Grabe zu Tehne befanden sich 38 Aufsehergestalten, von denen nach Gauthier<sup>10</sup> 36 für die 36 Dekaden des ägyptischen Jahres bestimmt waren, einer für die Epagomenen und einer als Oberaufseher. Daressy<sup>11</sup> veröffentlichte zwei weitere Uschebti eines Amen-em-âpt aus etwa der 21. Dynastie, die statt mit dem üblichen Kapitel 6 des Totenbuches mit Kapitel 5 beschriftet waren. Unter den Aufgaben der Gestalten nennt das Totenbuch: Sand zu fahren von West nach Ost und umgekehrt. Im Anschlusse an Sethe denkt hier Keimer<sup>12</sup> an eine künstliche Düngung, doch habe man dazu nicht Ruinererde, sondern Mergel-

<sup>1</sup> *Mon. Piot* 25, 29 ff. <sup>2</sup> *Z. Aeg.* 58, 101 ff. <sup>3</sup> *Bonner Jahrbücher* 130, 147 ff.

<sup>4</sup> Blackman *I. E. A.* 9, 265. <sup>5</sup> Dawson *I. E. A.* 11, 76 f.

<sup>6</sup> G. Möller *Archiv für Papyrusforschung* 7, 65 f.

<sup>7</sup> *Acta orientalia* 5, 171 ff.

<sup>8</sup> *Les figurines funéraires égyptiennes*. Brüssel 1923, Sand. Nachträge und Verbesserungen gab Hall *I. E. A.* 10, 176 ff., 350; Typen aus der 19.—20. Dyn. aus Hermopolis magna Weill *Mon. Piot* 25, 419 ff.

<sup>9</sup> *Bull. Metrop. Mus. of Art. The Egyptian Expedition* 1923/24.

<sup>10</sup> *Ann.* 26, 41 f. Ein saitischer Sarg enthielt 277 Uschebti in drei verschiedenen Größen (Gauthier *Mon. Piot* 25, 171 ff.).

<sup>11</sup> *Rev. Égypte* 1, 212 ff. Vgl. Wiedemann *R. T.* 17, 13 f.

<sup>12</sup> *Orient. Lit. Zeit.* 29, Sp. 98 ff.

sand benutzt. Da jedoch eine derartige Düngungsart aus dem alten Ägypten nicht bekannt ist, liegt die ältere Deutung<sup>1</sup>, es handele sich um ein Fortschaffen des durch den Wind in das Fruchmland hineingetragenen Wüstensandes immer noch näher.

X. Magie und Amulette. Eine kurze Übersicht über den Zauber- und Amulettglauben im alten Ägypten gab Wiedemann.<sup>2</sup> Ein umfangreiches Werk von Lexa<sup>3</sup> wendet sich an weitere, besonders an okkultistisch interessierte Kreise. Dabei ist ihm die Magie die Tätigkeit, welche ein Ergebnis zu erzielen strebt, dessen Verbindung mit der Tat nicht subjektiv durch das Gesetz der Kausalität erklärt werden kann. Der erste Band bespricht den Zweck der Magie und ihre Mittel, ihre Beziehung zu Religion und Wissenschaft, ihr Fortleben bei den Kopten, ihr Verhältnis zu der griechischen Magie. Der zweite Band gibt freie Übersetzungen ägyptischer einschlägiger Texte, der dritte antike Darstellungen, die zu der Magie in mehr oder weniger engem Zusammenhang stehen. Von okkultistisch-mystischen Gedankengängen werden die auf sekundären Quellen beruhenden Auseinandersetzungen von Kurt Aram<sup>4</sup> beherrscht.

Der große magische Papyrus Harris wurde von Lange<sup>5</sup> in vortrefflicher Weise umschrieben und übersetzt. Die Vorderseite enthält Hymnen und Sprüche gegen die Krokodile, die Rückseite solche zum Schutze der Äcker und des Viehs des Bauern und am Schlusse eine Reihe magischer Dämonennamen. Eine etwas ältere Formelsammlung gegen Krokodile veröffentlichte Weill.<sup>6</sup> Der anscheinend saitische, durch seine Anspielungen auf Götterlegenden besonders wichtige magische Papyrus Salt wurde herausgegeben und behandelt.<sup>7</sup> Auf einer Reihe von Tonscherben des Mittleren Reiches werden eine Reihe von Nachbarvölkern Ägyptens, die an Verschwörung und Aufstand denken könnten, verflucht.<sup>8</sup> Die Inschrift einer Statue der 21. Dynastie überliefert jeden, der die Statue fortbringt, der Gewalt von Amon, Mut und Chunsu, sein Name solle in Ägypten nicht mehr bestehen, er solle vor Hunger und Durst

<sup>1</sup> Z. B. Chabas (*Œuvres diverses* II, 240; Wiedemann *Bonner Jahrbücher* 78, 106.

<sup>2</sup> Faust 3, 28 ff.

<sup>3</sup> *La magie dans l'Égypte antique de l'ancien empire jusqu'à l'époque copte.* 3 Bde. Paris 1925, Geuthner.

<sup>4</sup> *Magie und Zauberei in der alten Welt.* Berlin 1927, Deutsche Buch-Gemeinschaft.

<sup>5</sup> *Meddelelser Kgl. Danske Videnskabernes Selskab* 14, H. 2. Kopenhagen 1927.

<sup>6</sup> *Rec. Champ.* 651 ff.

<sup>7</sup> Budge *Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum* II. Taf. 31 ff., S. 19 ff. London 1923.

<sup>8</sup> Sethe *Abh. Akad. Berlin* 1926, Nr. 5.

sterben.<sup>1</sup> Eine mit zahlreichen magischen Formeln (Metternich-Texten) bedeckte Statue aus Athribis wurde von neuem behandelt<sup>2</sup> und gezeigt, daß das ovale Becken vor ihr und analogen Stücken dazu bestimmt war, Wasser aufzunehmen, das über die Statue gegossen wurde, um ihm die magische Kraft der Formeln zu verleihen. Ein Stelenbruchstück aus Karnak<sup>3</sup> und ein Statuensockel aus Byblos<sup>4</sup> ergaben weitere hierher gehörige Texte. Ein zweiter Sockel betonte, wenn Gift in den Körper eingedrungen sei, solle man nicht den Göttern opfern, sondern die Zauberformeln anwenden.<sup>5</sup> Den Beginn des demotischen großen magischen Papyrus Anastasi besprach Maspero.<sup>6</sup> Von dem grundlegenden, wesentlich der hellenistischen Ausgestaltung der Magie gewidmeten, aber auch für die älteren Formen wichtigen Werke von Hopfner erschien der Schlußband.<sup>7</sup> Zwei neue koptische magische Texte veröffentlichte Crum.<sup>8</sup>

Auf die Typen der Skarabäen vor dem Mittleren Reiche wies Petrie<sup>9</sup> hin, der auch mit der Katalogisierung der einschlägigen Sammlung des University College zu London fortfuhr.<sup>10</sup> Eigennamen, welche sich auf die Abwehr des bösen Blicks beziehen, sammelte Spiegelberg.<sup>11</sup> Im Alten Reiche wurden, wohl aus magischen Gründen, bei Kleidern und Stricken keine Knoten dargestellt. Im Mittleren Reiche geschah dies ungern, kam aber allmählich mehr und mehr in Aufnahme.<sup>12</sup> Montet<sup>13</sup> sah in dem Zeichen des Lebens eine Schleife, die man um Nacken, Kopf oder Lenden binden konnte, und schloß sich damit annähernd den früheren Ansichten an. Eine Verbindung der Zeichen für Leben und für Macht zeigte ein Amulett aus der Zeit des Taharka.<sup>14</sup> Schäfer<sup>15</sup> wollte in der „Blut der Isis“ genannten Schleife eine zweite Gestaltung des Zeichens des Lebens sehen, die sich erst später von diesem losgelöst habe, doch scheint die ältere Deutung des Amuletts als eine blutgetränkte Binde<sup>16</sup> durch diese Vermutung nicht widerlegt zu sein.

<sup>1</sup> Lefebvre *Ann.* 26, 63 ff. Vgl. für ägyptische Verwünschungsformeln neuerdings Kees *Z. Aeg.* 63, 75 f.

<sup>2</sup> Lacau *Mon. Piot* 25, 189 ff. Vgl. *Archiv* 21, 482 f.

<sup>3</sup> Daressy *Ann.* 22, 266 ff.

<sup>4</sup> Montet *Compt. rend. Acad. Inscr.* 1921, 162 ff.

<sup>5</sup> Drioton *Rev. Égypte* 1, 133 ff. <sup>6</sup> *R. T.* 40, 105 ff.

<sup>7</sup> *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber. Seine Methoden.* (Studien zur Paläographie und Papyruskunde, herausgeg. von Wessely. Heft 23.) Leipzig 1924, H. Haessel.

<sup>8</sup> *Rec. Champ.* 537 ff. <sup>9</sup> *A. E.* 1923, 65 f.

<sup>10</sup> *Buttons and Design Scarabs.* London 1926.

<sup>11</sup> *Z. Aeg.* 59, 149 ff.

<sup>12</sup> Murray *A. E.* 1922, 14 ff.

<sup>13</sup> *Rev. arch.* 5. Ser. 21, 101 ff. Vgl. *Archiv* 21, 484.

<sup>14</sup> Engelbach *Ann.* 21, 70 ff. <sup>15</sup> *Z. Aeg.* 62, 108 ff.

<sup>16</sup> Wiedemann *Archiv* 22, 58 ff.

Ohne die Arbeit von Wreszinski (Archiv 16, 86 ff.) zu berücksichtigen, besprach Dawson<sup>1</sup> die Tagewählerei-Kalender des Neuen Reiches. Die angeblich astronomischen, tatsächlich wohl astrologischen Deckengemälde im Grabe Seti' I. wurden photographisch aufgenommen.<sup>2</sup> Auf die Bedeutung des Begriffes *Schai* „Schicksal“ und die mit diesem in Verbindung gebrachten Geburtsgottheiten und den Kreis der sieben Hathoren ging Blok<sup>3</sup> ein. Für den Glauben an prophetische Träume ist die bekannte, aus der Äthiopenzeit stammende sog. Traumstele, die neuerdings Akmar<sup>4</sup> ausführlich behandelte, wichtig.

<sup>1</sup> *I. E. A.* 12, 260 ff.

<sup>2</sup> B[urton] *Bull. Metrop. Mus. of Art.* 18, 283 ff. New York.

<sup>3</sup> *De beide Volksverhalen van Papyrus Harris 500 Verso.* Leiden 1925, Brill. Neue Übersetzung der Texte von Peet *I. E. A.* 11, 225 ff., der a. a. O. 336 ff. die Lesungen und Ergänzungen von Blok vielfach beanstandet.

<sup>4</sup> *Sphinx* 21, 39 ff.

### III. Mitteilungen und Hinweise.

#### Der Naxische Hochzeitsgebrauch.

Bekanntlich herrscht in der wissenschaftlichen Literatur über die Bedeutung des naxischen Hochzeitsritus, wonach die Braut eine Nacht vor der Hochzeit das Bett mit einem *παῖς ἀμφιθαλής* teilen mußte (Callim. Cydippefragment, Pap. Oxyrh. VII, 15sq.), eine große Meinungsverschiedenheit. Den Zweifel erregen hauptsächlich die Worte: *κούρω παρθένος εὐνάσατο*, unter denen ja nur Koitus gemeint werden kann, die aber im krassen Widerspruch zu dem Begriff vom *παῖς ἀμφιθαλής* stehen. Leo, Gött. Gel. Nachr. 1910, 57 sieht hier den Hinweis auf eine Probenacht vor der Hochzeit; jedoch kann sich *παῖς ἀμφιθαλής* nicht auf den Bräutigam beziehen. Kuiper, Rev. ét. grecques XXV, 1912, 331 ff. deutet diesen Brauch als einen fiktiven, symbolischen Koitus, der an die Stelle einer rituellen Vermählung der Braut mit der Gottheit trat. Campbell Bonner, Class. Philology VI, 1911, 402 ff. und E. Samter, Neue Jahrb. f. d. kl. Altert. XXXV, 1915, 90 ff. sehen darin ein Mittel, um die Dämonen zu täuschen. Als Fruchtbarkeitszauber betrachtet die naxische Sitte D. R. Stuart, Cl. Review. VI, 1911, 302 ff., dem sich auch H. Blümner, Festschr. f. Gerold Meyer v. Knouau, 3 ff., L. Deubner, Arch. f. RW. XV, 1913, 631; O. Gruppe, Liter. z. Religionsgesch. u. ant. Mythol. aus den Jahren 1906—17, Leipzig 1921, 229; E. Pernice, Griech. Privatleben, Einl. i. d. Altertumsw. II, 1, 1922, 53 u. a. anschließen. Diese letzte Ansicht ist zweifellos die richtigste. Die Sitte, der Braut einen Knaben in den Schoß zu setzen oder ins Bett zu legen, ist bei den verschiedensten Völkern verbreitet. Dabei wird oft der Brauch vom Volksmunde in der Weise erklärt, als geschähe das, damit die Neuvermählte fruchtbar sei und mehr Knaben zur Welt bringe. Der Brauch wird z. B. so von den Georgiern und anderen kaukasischen Völkern gedeutet (Tschersin, Zapiski Kavkazsk. Otd. Ross. Geogr. Obschtschestva XXV, 1905, 60; derselbe Otscherki po etnologii Kavkaza, Tiflis 1913, 133 f.), wie auch von den Russen (Zelenin, Opisanije rukopisej I, 39; vgl. II, 970, 977) und Slaven überhaupt (Niederle, Život starých Slovanů, Prag 1911, 80, A. 2). Analoge Riten kommen auch bei den Deutschen (Sartori, Sitte u. Brauch, I, 95 f.; Reuschel, Deutsche Volksk. II, 28; Kahl, Zeitschr. d. Ver. f. Volksk. XIII, 1903, 298), Finnen (v. Schröder, Hochzeitsbräuche d. Esten usw., Berlin 1888, 123) und anderen Völkern (Westermarck, A short History of Marriage, London 1926, 192 f.) vor.

Leningrad.

Eugen Kagarow.

## Σκίρωνος πέτραι.

Lo studio del Kerényi in ARW. 24, 61 sgg. mi dà agio di far un interessante aggiunta; è sempre piacevole e utile trovare al testo di Pausania il sostegno di un nuovo documento figurato.

Acanto allo scoglio Molouris vi sono nell' Istmo πέτραι ἐναγείς dalle quali Skiron gettava a mare i suoi ospiti (Paus. I 44, 8; cfr. Diod. 4, 59 e a.). Gli sventurati, come s'intravede dal testo, si sarebbero potuti salvare a nuoto: senonchè . . . χελώνη δὲ ὑπενήχeto ταῖς πέτρας τοὺς ἐσβληθέντας ἀρπάζειν. Teseo come è noto adopera punizioni omeopatiche: τούτων περιήλθε ἡ δίκη Σκίρωνα ἀφεθέντα ἐς θάλασσαν ὑπὸ Θησέως.

Mi preme far rilevare che l' ἀρπαγή della testuggine viene dalla tradizione rappresentata come qualche cosa di più terribile e definitivo dell' ἄφρασις stessa da parte del predone; evidentemente vi si adombra l'antica ἀρπαγή del mostro marino il quale è il πομπός tradizionale delle anime quando la concezione transoceanica del Tartaro è in vigore (stadio preolimpico); ad essa risalgono i Tritoni locresi (è imminente la pubblicazione di un mio studio che tratterà la questione), e quelli etruschi (per esempio *Die Antike* I 234) e in genere le Ninfe rapitrici.

Se, ciò posto, a Medma, colonia di Locri Epizephyrii, Paolo Orsi trovò in una grande favissa un gruppetto di terracotta (alt. 0, 11; *Notizie degli scavi, suppl.* 1913, 129 — fig. 1) rappresentante un uomo rapito da una testuggine marina (πόδας δὲ εἰκότας ἔχουσι ταῖς φώκαις), mi credo autorizzato a dover elencare questo, a mia conoscenza ancor unico esemplare del genere, nella categoria delle *Entführungen*; e l'identificazione gioverà a suo tempo per l'apprezzamento generale della favissa stessa.

Reggio Calabria.

Silvio Ferri.

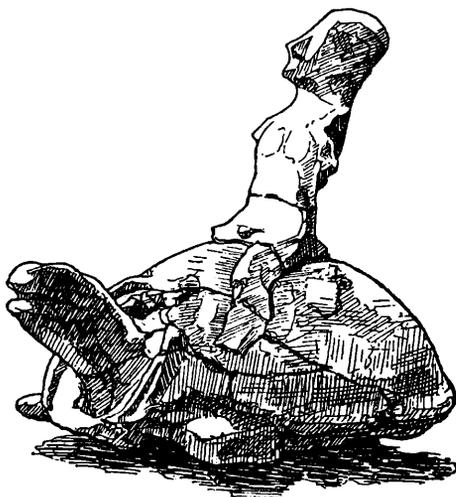


Fig. 1. Terracotta di Medma

Zweite Abteilung.

# Beiträge zur Religionswissenschaft der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm.

---

## Die kultischen Gottheiten der Eskimos.

Von William Thalbitzer in Kopenhagen.

(Deutsche Übersetzung von Dr. Walther Zombat Zombatfalva)

### Inhalt.

Einleitung. — I. Der grönländische Tornarsuk und andere kultische Geister. — II. Die Götter. Einleitung. Der Luftgeist. Die Meeresgöttin. Der Mondgeist. Einige Nebenpersonen. — III. Von Europa oder Asien entlehnt?

### Grönländische Lautbezeichnungen.

*ng* bezeichnet überall den einzelnen hinteren Zungennasal [*ŋ*].

*q* und *r* sind gutturale (uvuläre) Konsonanten, *hr* (*rh*), *hl* (*lh*), *hs* (*sh*) sind gepustete (aspirierte) Reibelaute. Die Länge eines Lautes wird mittels eines Punktes nach dem Lautzeichen oder durch Verdoppelung desselben bezeichnet, z. B.: *a* = *aa*, *e* = *ee*, *k* = *kk*, *ŋ* = *γγ*. In der üblichen grönländischen Orthographie aber wird die Länge des Vokallautes so bezeichnet: *â*, *î*, *û*. Die gepusteten Reibelaute sind immer lang und werden hier *rhr*, *hlh* usw. geschrieben.

### Abkürzungen.

|             |                  |        |                 |
|-------------|------------------|--------|-----------------|
| gr., grld.: | grönländisch     | ogr.:  | ostgrönländisch |
| wgr.:       | westgrönländisch | ala.:  | Alaska(isch)    |
|             |                  | l. c.: | liber citatus   |

Das Verzeichnis der benutzten und zumeist abgekürzt zitierten Literatur befindet sich am Schlusse des Aufsatzes.

### Einleitung.

Die ersten Philologen und Folkloristen bei den Eskimos waren die norwegischen und dänischen Missionare des 18. Jahrhunderts in Grönland, Hans Egede und seine nächsten Nachfolger. Von diesen stammen die ersten Schilderungen des Volkes, weil sie dessen Sprache verstanden.

Wo es sich aber um die Erforschung der Glaubensvorstellungen und kultischen Sitten eines heidnischen Volkes handelt, waren die Missionare nicht gerade unvoreingenommene Zeugen und selten ganz unparteiische oder fachkundige Autoritäten.

Durch die späteren Untersuchungen, die von amerikanischen Forschern bei den weiter westlich wohnenden Eskimos, außerhalb Grönlands — und mehr als 150 Jahre später als in Grönland — vorge-

nommen wurden, erhalten wir ein Bild, das recht verschieden ist von dem, welches uns die grönländischen Missionare hinterlassen haben. Diese zwei „Bilder“ ergänzen einander recht gut.

### I. Der grönländische Tornarsuk und andere kultische Geister.

Unter den dänischen Missionaren des 18. Jahrhunderts war es Henrik Christoffer Glahn, der am tiefsten in das nationale Geistesleben der Grönländer eingedrungen ist. Seine Tagebücher aus den Jahren 1763 bis 1768, geführt in Grönland in der Kolonie Holsteinsborg, wurden 1921 von Pastor H. Ostermann (in den Schriften der Grönländischen Gesellschaft in Kopenhagen, Nr. 4) herausgegeben. Leider ist nur die Hälfte der Tagebücher erhalten. Aber schon im Jahre 1771 wurde ein Teil ihres Inhalts anonym veröffentlicht, von Glahn selbst in seinen kritischen Anmerkungen zu D. Cranz' „Historie von Grönland“ (2. Ausgabe in 3 Bänden 1770). — Glahn war, wie sein Biograph Ostermann mit Recht von ihm sagt, ein außergewöhnlich vorurteilsfreier Missionar und strebte ehrlich darnach, den Dingen auf den Grund zu kommen. Er hatte einen offenen, für die damalige Zeit selten freigesinnten Blick für die eigenartige Geistesform des exotischen Volkes und hob mit verstehender Sympathie auch jene Seiten ihrer nationalen Kultur hervor, welche die Missionare sonst verabscheuen oder stillschweigend übergehen mußten. — Übrigens kann man ähnliches über Poul Egede sagen, dessen Tagebuch („*Nachrichten*“, Journal in Kopenhagen gedruckt, dänisch 1788, deutsch 1790) auch beseelt ist von Sympathie und Verständnis in der Schilderung der Menschen, mit denen er in Grönland aufgewachsen war, und deren Sprache er ebenso gut wie seine eigene sprach. Poul Egede hatte tieferen Humor, bisweilen fast an den Holbergs gemahnend, in der Beurteilung der „Einwohner“.<sup>1</sup>

Glahn behauptet in seinen Schriften, daß Grönlands Hauptgottheit *Tornarsuk* war, u. zw. im Tagebuch, November 1767 (l. c. S. 186—187):

„Tornarsuk ist, soweit ich ermessen kann, für die oberste, vornehmste Gottheit der Grönländer anzusehen, und für die, welche sie am meisten lieben, weil sie durch sie am meisten Gutes zu erfahren glauben. Freilich. Sie schreiben ihm nicht die Erschaffung ihres Daseins zu, aber für die Erhaltung müssen sie ihm doch, nach ihrer Meinung (zum Teile wenigstens) danken; indem er durch die *Angekkut*<sup>2</sup>, mit welchen er in engem Bunde stehen soll, und

<sup>1</sup> „Ich verlangte nicht,“ sagte ich, „daß sie ungläubige und ungereimte Dinge glauben sollten; sie möchten mir recht gerne ihre Meinung sagen, wenn diese auch der meinigen geradezu widerspräche; ich sähe gerne, daß sie selbst dächten . . . ich wüßte zwar, daß sie es für Unhöflichkeit hielten zu widersprechen, mir aber machte ein vernünftiger Widerspruch, der nicht aus Bosheit geschähe, Vergnügen.“ Poul Egede *Nachrichten* (1790), S. 209.

<sup>2</sup> Nach moderner Schreibweise besser so: *angakkoq* (Mehrzahl: *angakktut*) Geisterbeschwörer, Schaman.

vermittels deren Tornak<sup>1</sup> ihnen die besten Ratschläge gibt, die Luft milde zu stimmen, gute Amuleta zu erhalten, Landplagen abzuwenden und Krankheiten zu heilen<sup>2</sup>; mit einem Worte: glücklich zu werden. Er ist es auch, der ihnen alle Geheimnisse offenbart, wie z. B. — Warum jener inmitten seiner (besten) Tage von einer Krankheit dahingerafft wurde? Warum jener in seinem Kajak ertrunken sei? Weshalb die Seehunde noch nicht gekommen seien? Weswegen es so lange Zeit schlechtes Wetter gebe? usw. — Er ist es, der entweder selbst oder vermittels Tornak den Angakkok auf seinen Reisen durch die Luft, das Wasser und in den Abgrund geleitet, der ihm den Zustand im Himmel, auf Erden und unter der Erde zu erkennen gibt und insbesondere die Höllengöttin, welche die Seehunde wie Gefangene bei sich festhält, zu überwinden hilft.“

Glahn schildert hierauf mehrere Seiten von Tornarsuks Wesen und Wirken; es ist ihm augenscheinlich darum zu tun, den Beweis zu erbringen, daß Tornarsuk die eigentliche und höchste Gottheit der Grönländer ist, und er faßt seinen Eindruck in folgende Worte zusammen: „So ungeschlacht und unzusammenhängend auch die Ansichten der Grönländer über Tornarsuk sind, so wird doch sehr darauf geachtet, daß er für eine mächtige, weise und wohltuende Wesenheit von allergrößter Bedeutung für die Grönländer gehalten wird.“ — Er scheint hierin ganz seinen Vorgängern, Hans und Poul Egede und David Cranz, zu folgen. Aber während Glahn sonst Cranz zu kritisieren pflegt, stellt er sich für dieses eine Mal auf dessen Seite in der moralischen Charakterisierung dieses „höchsten Wesens“, in welchem Egede ein Art heidnischer Erinnerung an den Teufel der Christen, Cranz dagegen, gemäß der Auffassung der Heiden selbst, ein großes und gutes Wesen sieht.

Glahns Darstellung hat demnach den Charakter einer Verteidigung der Göttlichkeit des grönländischen Tornarsuk.

In dem von Poul Egede herausgegebenen *Dictionarium Groenlandico-Danico-Latinum* (1750) ist folgender Kommentar an den Namen *Tornársuk* geknüpft ([to'rna'rsuk] mit [n] in der nord- und mittelgrönländischen Mundart):

„Dieser Name wird von uns gebraucht, um den Teufel damit zu bezeichnen, weil er nämlich von den Grönländern für den Urheber alles Bösen und für häßlich und widerwärtig gehalten wird; andererseits kann er in gewissem Sinne ihr Gott genannt werden, wenn sie ihm auch keine Verehrung erweisen, weil sie ihm verschiedene göttliche Eigenschaften, wie etwa Allmächtigkeit, Allwissenheit usw. zuschreiben.“

David Cranz (Historie von Grönland, 2. Ausgabe 1770, I 3, 263 bis 265), der ebenso wie Hans Egede auf Südgrönländisch *Torngarsuk*

<sup>1</sup> *tornaq* (Mehrzahl: *tornät*) Hilfsgeist.

<sup>2</sup> Über *Tornarsuk* als Ratgeber in Krankheitsfällen spricht sich Poul Egede (1790, S. 237) folgendermaßen aus: „Er weiß die Ursachen ihrer Krankheiten und welche Mittel sie dagegen verwenden sollen.“

(torngarsuk) schreibt, stellt ihn als den „guten Geist“<sup>1</sup> der Meeresgöttin als einem bösen Geiste, „dieser höllischen Proserpina“, zur Seite und fügt hinzu:

„Von Tornarsuk machen sie viel Wesens: und ob sie ihn gleich nicht für den Urheber aller Dinge halten, so wünschen sie sich doch nach dem Tode zu ihm zu kommen und seines Überflusses mit zu genießen. Daher viele, wenn sie von Gott und Seiner Allmacht reden hören, leicht drauf fallen, ob nicht ihr Tornarsuk damit gemeynt sey. Sie sehen ihn also an, wie andre Heiden ihren Jupiter, Pluto und dergleichen große Götter . . .“

Cranz hat übrigens auch den Ausdruck, daß Tornarsuk für die Angakkut „ihr Orakel ist, zu dem sie so manche Reise an den unterirdischen glückseligen Ort anstellen, um sich mit ihm über Krankheiten und deren Kur, über gut Wetter, guten Fang und dergleichen zu besprechen“. — Es sind einige Irrtümer hierin. Der Angakkok reist in der Regel nicht zu Tornarsuk, aber dieser kommt zu ihm und läßt sich ausfragen. Glahn fügt hinzu: „er geleitet den Angakkok auf dessen Reisen durch die Luft, das Wasser und in den Abgrund“. Die Grönländer kommen auch nicht zu ihm nach dem Tode; er hat nichts im Totenreiche zu tun.

Es könnte, nach Cranz' Ausdruck zu urteilen, so aussehen, als ob die Vorstellungen über Tornarsuk als ein dem christlichen Gotte entsprechendes Wesen von der eigenen Antwort der Grönländer herstammten, wenn die Missionare sie ausfragten, ob sie Gott kennten. Auch Poul Egede erzählt, daß er gefragt worden sei, ob „der, den ich Gott nenne, Tornarsuk sei“, und er setzt fort: „Als ich fragte, ob sie glaubten, Tornarsuk habe die Welt erschaffen und erhalten, antworteten sie: Nein.“<sup>2</sup> Über dieses Wesen „wissen alle etwas zu sagen“, sagt Glahn (S. 189), „ihre größte Religionsübung geht darauf aus, ihn für sich zu gewinnen, wenn sie sich auch nicht viel darum kümmern, selbst etwas mit ihm zu schaffen zu haben, was sie (vielmehr) ihren Angakutt überlassen, für deren Freund sie ihn erachten.“

Die Missionare interessierten sich vielleicht besonders für *Tornarsuk*, weil ihre eigentlichen Gegner, die Volkspriester der Heiden, ein unmittelbareres Verhältnis zu diesem Geist hatten, als zu den höheren und ferneren Mächten. Die Angakkokken konnten ihn hervorheben als ein „mächtiges, weises und wohltuendes Wesen“, das „eine Rolle spielt bei jeder heiligen Verrichtung“ (Glahn 1771, S. 344). — Seine Aufgabe wird besonders als die eines Ratgebers des Angakkoks angegeben, „der

<sup>1</sup> Cranz scheidet hierin von seinen Brüdern aus der Gemeinde in Labrador abzuweichen; der Name Tornarsuk findet sich zwar nicht in dem Eskimoisch-deutschen Labradorwörterbuch (Erdmann, Budissin 1864), aber das Stammwort *Torngak* ist aufgenommen und übersetzt als „der böse Geist, Satan“.

<sup>2</sup> P. Egede *Nachrichten* (Tagebuch von 1733, Ausgabe von 1790) 152.

ihnen alle Geheimnisse offenbart“ (Glahns Tagebücher, Ostermanns Ausgabe S. 186).

Hieraus geht hervor, in welchem hohem Grade die Missionare ihre Auffassung vom Volk übernahmen, sehr oft von wohlverdienten Angakkokken, denen die Antwort zum Teil durch die Fragen der Missionare in den Mund gelegt wurde. Tornarsuk erhielt in dieser Auffassung eine etwas übertriebene Bedeutung. Die Antwort der Heiden kann als Niederschlag eines gewissen Selbstgefühles gegenüber den zweifelnden und spöttischen Fragen der Missionare, ob der christliche Gott im Lande bekannt sei, gelten. Der Angakkok konnte auf seinen Tornarsuk hinweisen, seinen besonderen Hilfsgeist, von dem er nichts für unmöglich hielt. Er mußte so zu dem Herren aller Hilfsgeister werden. Dies wurde damals die spezielle westgrönländische Auffassung; von der Diskobucht im Norden (Poul Egede) bis zum Kap Farvel (Die Missionare der Brüdergemeinde; Cranz). Wenn die Missionare nach Gott fragten, antworteten die Heidenpriester mit Tornarsuk, der auf diese Art idealisiert wurde als höchster Ausdruck des Schamanentums in Westgrönland.

Wir gewinnen ein weniger örtlich geprägtes Bild von *Tornarsuks* Bedeutung bei einem Gang rundum durch Grönland. Mit Gustav Holms Entdeckung der Ammassalik-Eskimos in Ostgrönland im Jahre 1884 — einem Stamme, der den Missionaren des 18. Jahrhunderts ganz unbekannt war —, erhielten wir ein neues Bild, das zweifellos eine Korrektur von dem enthält, das uns die ersten Westküsten-Missionare gaben. Und richten wir den Blick weiter hinaus in die Eskimowelt, dann verstehen wir, daß die ostgrönländische Auffassung sicherlich eine mindestens ebenso große Bedeutung hat für unsere Untersuchung wie die westgrönländische: *Tornarsuk* ist eine verhältnismäßig untergeordnete Gottheit gegenüber den höheren Gottheiten des Daseins. Wir treffen einen völlig anderen Kreis von Mächten unter dem Weltenhimmel der Eskimos, wir finden ein umfassendes Weltbild mit einem ganzen kleinen Götterstaat, herrschend über die Völkerschaften der Inuit, eine Mythologie gemeinsam für alle, von Ostgrönland bis Alaska. Einen großen Teil der Elemente dieser Mythologie können wir tatsächlich schon herauslesen aus zahlreichen zerstreuten Angaben, die sich hierüber in Egedes Tagebüchern finden, ebenso wie auch bei D. Cranz.

Die Auffassung von Tornarsuk ist bei den alten Autoren keineswegs geklärt. Poul Egede gibt wirklich vielfach in seinem Tagebuch ein weniger großes und weniger absolutes Bild von Tornarsuk als an den Stellen, wo er dieses Wesen als einen Gott bezeichnet. Vergleicht man die Stellen, wo Poul Egede über ihn spricht — besonders 1736, Auf-

zeichnungen aus der Diskobucht, wo Egede damals wohnte —, so erfährt man, daß jeder Angakkok einen *tornarsuk* als besonderen Hilfsgeist hatte, und daß er ihm einen besonderen Namen geben konnte (ungefähr so, wie man seinem Hund einen Namen gibt), z. B. „der Großsprechende“<sup>1</sup>, daß das Trinkwasser verseucht sein könne mit einem Tornarsukrest oder -stumpf, eine Art Unreinheit, von welcher es befreit werden sollte (ebendort 1737, S. 143)<sup>2</sup>, und daß die Angakkut uneinig darüber waren, ob ihr Tornarsuk unsterblich sei oder nicht.<sup>3</sup> „Manche sagen, daß er unsterblich war, andere, daß er von einem Winde getötet werden kann, welcher einem Pfeile gleicht, mit einer schwarzen und einer weißen Feder, die ihn steuert; darum befehlen sie, daß jeder sich hüten müsse, den Zauberer oder Tornarsuk des Lebens zu berauben, solange der Zauber währt. Andere meinen, daß er sterben müsse, wenn er einen Hund berühre.“ Diese Vorsichtsmaßnahmen bezeichnen das zarte und vornehme Wesen dieses Geistes und sind somit natürlich nur Ausdruck für seine Hoheit und Heiligkeit. Die Erklärung liegt hier vielleicht am ehesten in dem grönländischen Sprachgebrauch, daß „sterben“ zwei Bedeutungen hat (haben kann), nämlich 1. „wie ein Toter aussehen“, ohnmächtig sein, und 2. „wirklich sterben“. Tornarsuk kann zur Bewußtlosigkeit gebracht werden, ist aber niemals wirklich tot. (Ein anderes Beispiel bei P. Egede, S. 221.) Auch betreffs Tornarsuks Größe und äußerer Gestalt hat anscheinend Uneinigkeit geherrscht.

Bei P. Egede (Nachrichten 1790, S. 236) lesen wir z. B.: „So wie dieser sagte, er sei sehr klein, sagen andere, er sei außerordentlich groß . . . andere sagen, er ähnele einem Menschen, habe aber nur einen Arm, der groß sei und scheußlich aussähe; andere wieder sagen, er gleiche eher einem Bären, tue aber keinen Schaden.“ Ein Angakkok beschrieb sein Äußeres folgendermaßen (ebenda, S. 236): „daß er nicht größer sei als ein kleiner Finger, und sein Mund sei nicht wie der anderer Leute, sondern lotrecht von oben nach unten; deshalb müsse er

<sup>1</sup> Siehe P. Egede *Nachrichten* (1790, 88): „Dieses hatte ein Tornarsuk, der Ogartok [d. h. *Ogartoq*], d. i. der Großsprechende, hieß, ihren Angakkokken gesagt. Der Eingang zur Wohnung dieses Tornarsuk war gleich in der Nähe zu sehen. Ich zog mit dahin, ging in die Höhle hinein . . . usw.“ Vgl. S. 152: „daß ein Tornarsuk immer vor ihr Haus käme, wenn Fremde bey ihnen wären.“

<sup>2</sup> Dieselbe Auskunft gibt H. Egedes *Perlustration* 1742 (Ausgabe von Bobé 1925, 392—393).

<sup>3</sup> Poul Egede *Nachrichten*, 87: „ . . . einer fragte, ob Gott nie stürbe? Auf meine Antwort (nein) sagte er: *Tornarsuksonersok*, so muß er ein großer Tornarsuk seyn.“ — „Ein altes Weiblein fragte, ob Gott noch lebe.“ (S. 126.) Ebendort S. 96: „Einer aus der Gesellschaft hatte gehört, daß Tornarsuk erschlagen (worden sei), 20 Meilen südlicher auf dem Lande. Ihre Ansichten über Tornarsuk sind verschieden . . . andere sagen, er könne nicht sterben.“

den Kopf neigen wenn er esse; er pflege ihn in der Dunkelheit zu sehen, daß könnten die anderen nicht.“

H. C. Glahns spätere Aufzeichnungen über Tornarsuks Äußeres sind ebenso unbestimmt (Anm. 1771, S. 344) und das Bild ist etwas verblaßt:

„... (es gibt) viele, die nicht wissen, was für eine Gestalt er hat oder ob man ihn den Geistern oder den Tieren zurechnen soll . . . Es scheint, daß die meisten ihm einen geistigen Leib zuschreiben, d. i. ein Körper, der feiner ist als der tierische. Aber wie dieser Leib aussieht, welche Gestalt und Größe er hat, hierin stimmen sie gar nicht überein; denn manche halten ihn für größer, andere für kleiner als einen Menschen. Manche legen ihm ungefähr die gleiche Größe und Gestalt zu. Manche halten ihn für häßlich von Angesicht und verleihen ihm eine brennende oder gleichsam brennende Brust. Andere wieder wollen nichts davon wissen. Es ist nicht völlig ausgeschlossen hieraus zu schließen, daß die älteren Grönländer geglaubt haben, Tornarsuk könne seine Gestalt verändern.“ — Eine fast gleichlautende Beschreibung findet sich in Hans Egedes Perustration 1741 (siehe Bobés Ausgabe S. 392).

Es ist möglich, daß es sich um verschiedene Arten von Tornarsukwesen handelt; man vergleiche die verschiedenen (in Holz geschnittenen) Figuren aus Ammassalik in Ostgrönland, welche in meinem Buche „The Ammassalik Eskimo“ reproduziert sind (Erster Teil S. 634—635), unter welchen Fig. 354 dem stereotypen Ornament zu entsprechen scheint, das als Tornarsuk bezeichnet wird (ostgr. *tornartik*), und Fig. 355, der Angakkokbär mit einer einzigen vorgestreckten Vorderpfote, welche der hier oben aus P. Egede (l. c. 197) gegebenen Beschreibung des Tornarsuks als eines Bären oder einarmigen Menschen entspricht.

Im nördlichsten Westgrönland bei Smiths Sund sucht, nach Kroeber<sup>1</sup>, der Angakkoklehrling zum ersten Male Torngarsung (*Torngaxssung*) am Rande des Inlandeises, wo er angeblich in einer Höhle wohnen soll (im Sande?). Torngarsung gibt dem Angakkoklehrling Unterricht, fragt ihn darnach, was für Hilfsgeister er sich wünsche, gibt sie ihm und sagt ihm, wie er ihn brauchen solle. Kroeber hebt hervor, daß einer der Smithsund Eskimos von verschiedenen Torngarsukken sprach, aber man sprach auch von Torngarsung als dem ältesten der Geister (*torngat*) oder als einem alten Angakkok, der Herrschaft über die übrigen *torngat* innehabe.

Bei den nördlichen Zentraleskimos scheint Tornarsuk unbekannt zu sein, und zwar sowohl der Name wie auch die Idee. Boas hat einige Beispiele von Angakkokgeistern, aber keiner von ihnen erinnert an den Grönländischen Tornarsuk.<sup>2</sup> Hingegen scheint dieser Geist den süd-

<sup>1</sup> Kroeber, l. c. 1899, S. 304.

<sup>2</sup> Boas *Centr. E.* S. 592. *Esk. Bf. Ld. Huds Bay.* (1907), S. 496.

lichen Labradoreskimos bekannt gewesen zu sein, nach Cranz's Bericht über das erste Zusammentreffen der mährischen Brüder mit diesen im J. 1765.<sup>1</sup>

Da wir jedoch jeglicher näherer Beschreibung Tornarsuks außerhalb Grönlands ermangeln, ist es nicht möglich zu entscheiden, ob diese hier aufgewiesene Unsicherheit in der Auffassung seines Wesens nur darauf beruhe, daß es nicht fest ausgebildet ist im Volksglauben, oder ob das Wechselnde ein integrierender Bestandteil seiner Person ist, ebenso wie etwa bei unserem heimischen *Loki*.<sup>2</sup>

Die Idee von Tornarsuk als oberster Gottheit der Grönländer beruht, wie nun klar gelegt wurde, auf einem Mißverständnis. Er kann eine Art göttlicher Fragegeist oder Orakel genannt werden, darf aber nicht als höchste Gottheit des Volkes bezeichnet werden. Der Name scheint über ganz Grönland hin bekannt gewesen zu sein; Kroeber schildert uns den nördlichsten Torngarsung vom Smithssund. Außerhalb Grönlands ist er uns nur aus Südalaska bekannt (vgl. hier S. 382). Poul Egede führt mit Recht (in seinem Dictionarium S. 189) das Wort *Tornarsuk* auf den Stamm *tornak* (ngr.) und *torngak* (sgr.) übereinstimmend mit Labrador: *torngak* [toorŋaq] zurück: was „Hilfsgeist“ bedeutet.<sup>3</sup> Von diesen hatte jeder Angakkok gewöhnlich etwa 8—10 Stück. Die Endung *-arsuk* (die zum Stamm [toorna] *toornaarsuk* ergibt) bedeutet bloß ein „besonderer, spezieller“; diese Bedeutung in Verbindung mit *toorna-* werden wir verstehen bei einer Betrachtung des Glaubens der Ostgrönländer. (Vgl. weiter unten.)

Wenn wir jedoch von diesem Irrtum absehen, können wir bereits in Hans und Poul Egedes Schriften viele richtige Erklärungen sowohl über Tornarsuk und die anderen Naturgeister, die zur selben Klasse wie er gehören, wie auch über die höheren göttlichen Mächte finden.

Ich will mich soweit als möglich an den Eskimoischen Gedanken-gang halten, der (wie es scheint) zwischen *tornat*, den Hilfsgeistern des Schamans (Einzahl: *tornaq*) und *inuait*, den der Natur innewohnenden

<sup>1</sup> Cranz (*Fortsetzung* 1770), S. 315 und 322.

<sup>2</sup> Vergleiche in Glahns Beschreibung Tornarsuks „brennende Brust“ mit Rinks späterer Beschreibung (1868, S. 209): „Tornarsuk . . . wird gewöhnlich an vielen Orten gesehn, wie man erzählte, mit dem Unterkörper zitternd, wie etwas, was man durch erwärmte Luft hindurch sieht“, also ungefähr so wie unser *Loke* (oder *Lokke*: die Luftschimmer oder Zitter). Vergleiche Ax. Olrik *Danske Studier* 1909, bes. S. 70 ff.

<sup>3</sup> Dagegen hat dieser Stamm nichts zu tun mit *tarne* oder *tarvik* Menschenseele, wie Fr. Nansen glauben möchte (*Eskimoleben* S. 213) ebensowenig mit *tarraq* „Schatten“ oder *taarteq*, das ogr. Tabu-Wort für Hilfsgeist. (Eine alte irrig e Ethymologisierung. Vergleich Poul Egede, *Nachrichten* (1790), S. 156.)

Geistern (Einzahl: *inua*, von *inuk*, ein Bewohner, ein Mensch) unterscheidet.<sup>1</sup>

Damit ein Wesen frei, selbständig, mächtig wie eine Gottheit sein könne, muß es aus der Inukwurzel sein, verwandt mit dem Menschengeschlechte. Die *Tornat* sind nicht *Inuat*; aber die Naturgeister sind Inuat, ursprünglich menschliche Bewohner der Erde. Die Inuat der Luft, des Meeres und des Himmels sind die mächtigsten: unter diesen werden wir die eskimoischen Gottheiten finden. — Dies ist sicherlich nur eine Deutung. Es ist nicht direkt ausgesprochen in der Eskimosprache, die adaequater Ausdrücke für Geist und Gottheit, oder *deus* und *divinitas* entbehrt.

Die Missionare des 18. Jahrhunderts kannten tatsächlich diese höchsten Mächte der Grönländer, aber sie hielten sie vielleicht nicht für wert, „Gottheiten“ genannt zu werden oder mit den höchsten Wesen der Christen verglichen zu werden. Im Zeitalter des Rationalismus lag es wohl näher, ein göttliches Wesen in Tornarsuk, dem Orakeltier, zu sehen.

Cranz wollte geradezu leugnen, daß die Grönländer etwas wie eine Religion oder einen Gottesdienst besäßen, aber Glahn protestierte eifrig gegen die Auffassung (Anmerkungen zu Cranz S. 340 f.): „es ist weit gefehlt, zu sagen, daß sie ohne Gott, ohne eine Art Religion oder Gottesdienst seien. Wir werden später Gelegenheit finden, über die Gottheiten der Grönländer zu sprechen.“ Glahn ging nicht näher auf dieses Thema ein.<sup>2</sup> Vielleicht ist die Äußerung über die „spätere Gelegenheit“ übergegangen in die „Anmerkungen“ aus den Tagebüchern: die ersten „Anmerkungen“ verweilen nur in den Anfangskapiteln bei Cranz; und Glahns Tagebücher aus den letzten Jahren sind verloren; wir wissen nicht was er dort über die „Gottheiten“ geschrieben haben könnte.

Ein besonders charakteristischer Zug in Tornarsuks Wesen wird uns nur von Glahn berichtet (Glahn's Tagebuch, Ausg. Ostermann, S. 187; vgl. Anm. zu Cranz S. 343):

<sup>1</sup> *inua* ist 3. Person poss. im Singular: dessen (sein) *inuk*. P. Egede behandelt das Wort ausführlich in seinem *Tagebuch* (1790), S. 106: „*Innuk*. So nennen sie sich selbst. Eigentlich ist *Innuk* ein Mensch; aber es bedeutet auch einen Herren, einen Bewohner, einen Besitzer; ein Kücken im Ei; die Materie in einem Geschwür.“ Das Wort ist von gleicher Ableitung wie das Zeitwort *inouwoq* er lebt, eigentlich er ist *inuk*; woraus Egede folgendermaßen schließt: „also kann *Innuk* hier eigentlich Leben heißen.“ Aber später fährt er fort: (ebenda S. 110). „Hier bedeutet *Innuk*: Herr, und *Innua* sein oder dessen Herr“, indem er als Beispiel: *Sillam Innua* Der Herr der Luft, *Nerrim Inua* Der Herr des Mahles, gibt.

<sup>2</sup> Abgesehen von einigen wenigen Zeilen auf S. 350, die nichts neues hinzufügen.

„Dieser *Tornarsuk*, obwohl er infolge des Vorhergehenden für höchst mächtig gehalten wird, für ein weises und wohlthuendes Wesen, so ist er doch mitunter ziemlich spaßhaft und so ausgelassen wie ein junges Kalb; denn er „vexiert“ die Grönländer bisweilen, indem er sich unbemerkt in die Häuser einschleicht, wo er ihnen ihre Wannen umwälzt [Anm. zu Cranz: die Wassereimer umstößt] und ihnen eine Menge andere Streiche aufführt. Manchmal ist er sehr verdrossen, so daß er sich den Menschen in dem, was sie von ihm begehren, nicht ohne langes Bitten und viele wiederholte Umständlichkeiten fügen will.“<sup>1</sup>

So wie *Tornarsuk* hier von Glahn geschildert ist, bald spaßhaft, ja sogar übermütig, bald launisch und verdrossen, sehen wir ihn besonders in dem kultischen Augenblick, in seiner Stellung als Orakelgeist, der von dem Geisterbeschwörer bei seiner Amtshandlung angefeht und gehört werden soll.

Der Geisterbeschwörer sitzt im Dunkeln, nachdem die Lampen in der Hütte ausgelöscht wurden; sein Platz ist auf dem Fußboden vor der inneren Öffnung des unterirdischen Hauseinganges, wo ein raselndes Fell aufgehängt ist. Er hat sich in den Verzückungszustand der Trance gesungen und getrommelt und den Geist herbeigerufen, der mit *Tornarsuk* sprechen und ihn um Rat fragen soll wegen einer Krankheit oder eines Unglückes. Aber *Tornarsuk* kommt nicht immer gleich bereitwillig; er kann dem Geisterbeschwörer allerlei Schwierigkeiten bereiten und allerhand Possen reißen, ehe er willfährig wird und von seinem Platz aus draußen am Strande, unterhalb des Hausganges zu antworten beginnt. Das sind jene Launen und Unannehmlichkeiten, die Glahn in der obigen Schilderung im Auge gehabt hat.

Hundert Jahre später als Glahn konnte J. H. Rink diese Schilderung ergänzen durch eine neue Beschreibung von Grönlands südlichster Westküste, die sicherlich der Wahrheit nahe kommt. Ich will nur den Schluß davon zitieren (Rink, *Eventyr og Sagn* II. 1871. S. 202—203):

„Hierauf stimmten die Zuhörer einen Sang an, und als der vorbei war, begann der *Angakkok* seine Beschwörung, wobei er seine Stimme mit dem Trommel- und dem Rasselfelle begleitete. Die Ankunft eines *Tornak* wurde von den Zuhörern teils durch einen eigenartigen Laut, teils durch ein Leuchten oder ein Feuer erkannt. Wenn es nur eine Auskunft oder ein Rat war, worum gebeten wurde, hörte man den *Angakkok* fragen und hierauf eine Stimme wie von außen her antworten, und es heißt, *diese Stimme komme* in einzelnen Fällen *von Tornarsuk selbst*, sonst jedoch von einem *Tornak*, und daß sie ferner in der Regel unklar war und in diesem Falle, teils von dem Geiste, teils vom *Angakkok*, näher gedeutet werden mußte.“

*Tornarsuk* ist ausgesprochenermaßen ein Nicht-Mensch, ein übermenschlicher Naturgeist, ein Geisterwesen, das vielleicht die magische

<sup>1</sup> Wiederum muß man sich des skandinavischen *Loki* erinnern. (*Lokje* als „neckenden nächtlichen Kobold“, siehe Ax. Olrik, 1909, l. c. S. 80f.)

Macht in der Natur repräsentiert und unter wechselnden Formen hervortritt. Die Eskimos ermangelten nicht einer gewissen Fähigkeit, das Allgemeine aus den Dingen herauszuheben, ein konkretes Ding zu einer Abstraktion zu verflüchtigen. Darum glaube ich, daß dem von Poul Egede erzählten Umstand über das Trinkwasser, das bisweilen von einem *Tornarsukstumpf* verunreinigt war, eine richtige Beobachtung zugrunde liegen kann. Das Element dieses Geistes war gerade das Wasser und die Unterwelt; seine Anwesenheit oder Durchschwimmen hinterläßt im Wasser eine gefährliche Eigenschaft, zumindest an gewissen Stellen, in bestimmten Seen oder Flüssen, wo man daher mit dem Trinkwasser vorsichtig sein muß. Wir würden von einer magischen Kraft, einer gefährlichen Naturkraft sprechen (vielleicht ein erster Ansatz zu einem Begriff wie dem des unpersönlichen *mana* der Melanesier). Diese Auffassung aber hielt Egede für äußerst selten, für eine vielleicht rein örtliche oder individuelle Auffassung, der er weiter keinerlei größere Bedeutung zumaß. Ebenso führt er auch dies an, daß „Tornarsuk als der Vater aller Angakkoken“ bezeichnet wurde, aber auch bloß bei einer einzelnen Gelegenheit, ohne daß man sonst ersehen könnte, welche Bedeutung diesem Ausspruch beigelegt werden kann.<sup>1</sup>

Bei den Ostgrönländern, in der Ansiedlung bei Ammassalik ( $65\frac{1}{2}^{\circ}$  nördl. Br. an der Ostküste, gerade gegenüber von Island) finden wir die Idee von Tornarsuk in neuer Beleuchtung. Dieser eigentümliche Eskimostamm wurde bekanntlich von der Dänischen „*Östgrönlandske Expedition*“ unter Gustav Holms Leitung untersucht (in den Jahren 1883—85), und die Eingeborenen sahen hier zum ersten Male „weiße Männer.“ Durch diese und auch spätere Untersuchungen an gleicher Stelle hat die Eskimologie einen bislang ungeahnten Einblick in das altgrönländische Geistesleben gewonnen, der in vielfacher Hinsicht unser Wissen von der Eskimokultur an der Westküste zur Heidenzeit ergänzt und korrigiert.

<sup>1</sup> P. Egede *Nachrichten* (Tagebuch für 1740), S. 236: „Als ich von einem Angekok, der viel über Tornarsuk sprach, wissen wollte, wie dieser aussähe; dies konnte er am besten wissen, da er ja sein Sohn war; Tornarsuk wurde nämlich Vater aller Angakkoken genannt.“ . . . Der Ausdruck, der hier gebraucht ist, kann nur *angutaa* sein. Dies stimmt überein mit Hall, *Life with the Esquimaux* (S. 524), wo es erwähnt wird, daß sie Tornarsuk auch *Anguta* nennen. Vergleiche auch Kroebers Beschreibung, hier S. 370. Daß Tornarsuk der „Vater des fürchterlichen und häßlichen Weibes sein soll, das zutiefst in der Erde wohnen und über die Tiere des Meeres herrschen soll“, wie uns Hans Egede erzählt (Perlustration, Ausg. bei Bobé S. 335, Fußnote), ist ohne Zweifel eine ganz apokryphe Vorstellung, von der man absehen kann. S. Kleinschmidt (Ordbog S. 371) hat diese Auffassung in modifizierter Form wiederholt, indem er den Meeresegeist als *Tornarsuk's Mutter* bezeichnet.

Jeder ostgrönländische Angakkoq (ögr. *ajakeeq*, Mehrz.: *ajakin*) erwirbt sich in seiner Jugend seine persönlichen Hilfsgeister. Der Hilfsgeist wird in Ostgrönland *taarteq* genannt, am meisten mit possessivem Suffix *taartoa* (Mehrz.: *taartaat*) sein Hilfsgeist. Die Hilfsgeister wurden regelmäßig mittels Ausübung gewisser geheimgehaltener kultischer Handlungen draußen in freier Natur erworben.<sup>1</sup> Die Ausbildung des Angakkoks begann oft schon im Alter von 8—10 Jahren und erstreckte sich durch viele Jahre seines Lebens. Verschiedene ältere Angakkokken sind seine Lehrer und erhalten ein Geschenk oder Bezahlung für den Unterricht. Die Hilfsgeister gehören zu jener Seite des Daseins, die bloß den Eingeweihten sichtbar ist. Sie sind Naturgeister, bisweilen die Hilfsgeister verstorbener Angakkokken, oder Tierseelen, die in „Menschen“ verwandelt wurden. Am häufigsten gehören sie zu gewissen, für die gewöhnlichen Menschen unsichtbare Geistervölker, welche unbemerkt in der Nähe der Wohnstätte unter der Erde, unter den Strandklippen oder im Binnenlande leben und verweilen. Nur die Angakkokken können sie sehen und mit ihnen sprechen, nämlich in der heiligen „Sprache der Geister.“ Um einen Geist herbeirufen zu können, muß der Angakkok ihm persönlich begegnet sein (in einer Halluzination) draußen in den Bergen, und muß mit ihm gesprochen und seinen Namen kennen gelernt haben. Jeder Angakkok hat sich, wenn er ausgebildet ist, eine ganze Schar von Hilfsgeistern angeeignet (5, 10, 15 oder mehr). Jeder von diesen hat seine eigenen Fähigkeiten und Gewohnheiten und die Zuhörer können gleich, sobald der Angakkok mit einem von ihnen spricht und diesen zum Sprechen bringt, den besonderen Hilfsgeist an der Stimme und Sprache erkennen. Seinen Hilfsgeistern gegenüber verhält sich der Angakkok wie ein Herr zu seinen Dienern.

Innerhalb der für jeden Angakkok wechselnden „Hilfsgeister“ gibt es einen kleineren Kreis, der in dem Sinne konstant ist, daß er gemeinsam ist für alle Angakkut, und zu diesem Kreis der Konstanten gehört Tornarsuk, der ögr. *Tornartik* (*toornaartik*) genannt wird. Zum Kerne dieses Kreises gehören drei (oder vier?) Geister, die besonders hervortreten und größere Bedeutung haben als eine Art Oberhilfsgeister — keine eigentlichen Gottheiten, sondern eine Art Vertreter der göttlichen Intelligenz der Natur.

Die Ostgrönländer geben ihnen folgende Namen: 1. *Toornaartik*, 2. *Aperqit* oder *Aperqiteeq*, mit possessivem Suffix *Aperqitaa*, sein Fragegeist, sein Orakel (< *aperqit*, Frage) und 3. *Erqingaleq* oder „sein“ *Erqingaliva*, „sein schiefer (oder schiefmäuliger?) Geist.“

<sup>1</sup> Thalbitzer (1909), S. 447—464.

Diese drei konstanten Haupthilfsgeister sind uns zum Teil allerdings auch von Westgrönland bekannt, aber abgesehen von Tornarsuk sind sie bloß flüchtig erwähnt, und namentlich *Aperqiteeq* ist in der Literatur so unbemerkt geblieben, daß man nahezu sagen muß, er sei der Aufmerksamkeit der früheren Forscher entgangen.

J. H. Rink erwähnte 1871 die verschiedenen Arten von *tornaks* in Westgrönland: die ratgebenden, die helfenden und die rächenden oder zerstörenden. Zu den ersteren gehört ein Meergeist, in dessen Namen *Ergungasoq* wir den *Ergingaleq* der Ostgrönländer wieder erkennen.

„Die erste Art, sagt er, wurde *Erkungassut* (Mehrzahl von *erkungassok*) genannt und diese sollen, nach der Erklärung einiger, in den Schalen mancher Meertiere wohnen. Jeder Angakkok hatte einen *Erkungassok*. Er wird als unentbehrlich geschildert wegen seiner Klugheit, aber sonst ohne Kraft. Desungeachtet will er selbst gerne für stark gelten, er ist bei der Beschwörung der erste, der sich einfindet und will bei jeder Gelegenheit mit dabei sein, auch wenn es einen Kampf mit Feinden gilt. Er kommt dann manchemal schlecht wieder fort, so daß der Angakkok ihm selbst helfen muß, aber trotzdem lobt er sich am Schlusse mit dem, was er geleistet hat.“ (Rink *Eskimoiske Eventyr og Sagn*, II, 1871, S. 201.)

Diese interessanten Aufklärungen über einen der ratgebenden Hauptgeister des Angakkok hat Rink wahrscheinlich durch mündliche Berichte erfahren, in den mittleren und südlichen Teilen der westgrönländischen Küste, die er als Forscher und Beamter 20 Jahre lang durchreiste (1848—1868). In der Charakterisierung dieses Geistes liegt etwas, was an die Besprechung Tornarsuks von Glahn erinnert. (Siehe S. 372 f. hier.) *Ergungasoq* wird als dessen Seitenstück geschildert und die Darstellung enthält eine ganz ähnliche Ironie bezüglich seiner menschlichen Eitelkeit, seiner Lust sich auszuzeichnen und seiner Kraftlosigkeit; man kommt beinahe dazu, an einen Clown oder Hanswurst zu denken. Wir kennen von verschiedenen Indianervölkern eine ähnliche respektswidrige Betrachtung eines Halbgottes oder Kulturheros, ob man dies nun als Ausdruck des Humors einer primitiven religiösen Lebensstufe oder auf irgendeine andere Art auffassen mag. (Der große Rabe bei den Eskimos in Westalaska und den nächsten Indianerstämmen an der Küste des Stillen Ozeans; Elkh oder Jelch bei den Tlinkitern; Coyote, Michabo, Kuloskop usw. bei den verschiedenen Binnenlandsindianern.) Der Angakkok hat offenbar nicht so selten Grund gehabt, sich in die Launen seines dienstbaren Geistes einzufinden: was ist los mit dem Schelm?

Aus Ostgrönland gab uns Gustav Holm (1888, Nr. 34) den ersten Bericht über diesen Meergeist *Ergingaseq* (richtiger *Ergingaleq*, genau übereinstimmend mit den westgrönländischen *Ergungasoq*):

„Auf einer großen Insel weit draußen auf dem Meere wohnt ein einsamer Mann, welcher *Ergingaseq* heißt.“

Die Beschreibung knüpft an eine der zahlreichen Erzählungen vom Mondmanne an, den die Angakkokken besuchen, der aber selbst auch bisweilen zur Erde niedersteigt, um die Menschen zu strafen, welche gewisse Taburegeln übertreten haben. Die Angakkokken müssen dann herbeikommen um den verschüchterten Menschen zu helfen und den Mondmann zurückzutreiben: sie wenden sich entweder an ihre Hilfsgeister oder in diesem Falle besonders an den Geist *Erqingaseq*. Holm erzählt weiteres von ihm:

„Er steht im Kampfe mit dem Mann im Monde, *Jajak*.<sup>1</sup> Wenn dieser zur Erde hernieder kommt um die Häuser der Menschen zu vernichten, treibt *Erqingaseq* ihn zurück zum Monde mit seinem Blasenpfeil. Diese letzte ist *Erqingaseqs* zweitstärkste Waffe. Er braucht seine leichteste Waffe, den Vogel-pfeil, gegen die von Menschenhänden gefertigten Zaubertiere (*tupilak*), welche gegen einen Feind durch das Meer gesendet werden, aber seine stärkste Waffe, die Harpune, verwendet er gegen angreifende Angakkokken.“ *Erqingaseq* ist offenbar hier so wie in Westgrönland aufgefaßt, wie ein Geisterwesen (auf einer Insel) im Meer, welches im Dienste der Angakkokken steht. In Ostgrönland ist er mehr als ein bloß ratgebender Geist: er ist ein Helfer der Menschen gegen den mächtigen Mondgeist, eine gewaltige Macht im Universum, welchen die Angakkokken zuweilen besuchen um ihn zu beschwören und hiermit ihren Mitmenschen in ihren Drangsalen oder Mißgeschicken zu helfen; besonders wenn sie den Zorn des Mondes erweckt haben. Auf diesen Reisen setzt sich der Angakkok großen Gefahren aus; es ist kein Spaß *Erqingaseq* besuchen zu müssen, welcher mit der linken Hand seine Harpune schleudert und mit seinem Blasenpfeile auf sehr weiten Abstand hin die Menschen fängt, so daß diese 'ganz und gar zerquetscht werden und sterben.'“ (Holm, S. 314.)

Es leuchtet ein, daß die ostgrönländische Auffassung von *Erqingaseq* als einem starken und gewaltigen Geiste zum Teile der Beschreibung, die wir von Westgrönland nach Rink zitierten, widerspricht. Aber hinter den persönlichen Quellen (den dänischen Autoren, den übersetzenden Dolmetschern, den betreffenden Eingeborenen, die befragt wurden) liegt vielleicht — und dies ist sehr wahrscheinlich — eine mehr homogene Auffassung in Ost- und Westgrönland. „Das Klugheitsmoment“ in der wgr. Auffassung von *Ergungassoq* erinnert an folgendes Geisterwesen, welches in Westgrönland nicht erwähnt wird, ogr. *Aperqiteeq* und dürfte in Rinks Schilderung möglicherweise von der Vorstellung des anderen Wesens hergeholt und mitverschmolzen worden sein.

*Aperqiteeq* (oder *Apérqit* mit dem Suffix *-teeq* = wgr. *toog* „voll von“, nämlich erfüllt mit Fragen) scheint „sein Fragewerkzeug“ zu bedeuten, in freier Übersetzung „Orakelgeist“. Die Ammassaliker beschreiben

<sup>1</sup> Dieses ist der Name des Mondes in der Angakkoksprache, ein und dasselbe auf ost- und westgrönländisch. Ausgesprochen: [*ja'ja'q*]. Das Wort bedeutet auch Zaubertrommel und scheint uralte zu sein. Vgl. in der Korjakischen Sprache *yayai* oder *jajarit*. (Esk. Num. 1908, S. 5. Vgl. Czapliska 1914, S. 364.)

ihn als eine Art Riesenkrebs, eine schwarze Gestalt von ein paar Ellen Länge, mit großen Klauen oder Kneifzangen am Kopfe. Während der Angakkok mit der Trommel an der Seite sitzt und beschwört (*toornivoq*), nähert sich *Aperqiteeq* vom Meere draußen her und läßt sich nieder am Meeresufer unten vor dem Hause, herbeigerufen von dem Geisterbeschwörer. Der Angakkok nennt ihn „mein Strandbewohner“. Die Fragen, die er an ihn stellt, betreffen hauptsächlich den Patienten, um dessentwillen der Angakkok herbeigerufen und zur Geisterbeschwörung aufgefordert wurde. *Aperqiteeq* beantwortet die Fragen nach der Ursache der Krankheit in den gangbaren Ausdrücken davon, welche Seele oder welche Seelen den Kranken verlassen haben, ob die geraubte Seele sich nun im Meere oder auf der Erde aufhält und auch genau wo.

Kleinere Angakkokken können *Aperqit* nicht herbeirufen, aber sie brauchen dafür einen *Angeen* (wgr. *Agiut*), einen weniger mächtigen Geist von Gestalt einer gewöhnlichen Robbe.<sup>1</sup>

*Toornaartik* (= wgr. *Toornaarsuk*) scheint zufolge ostgrönländischer Auffassung die Aufgabe zu haben, Wegweiser des Angakkoks zu sein, Lotse durch die Meerestiefen, wenn der Angakkok, d. h. seine Seele niederfährt zu der Beherrscherin der Tiefe und aller Seetiere, um schlechten Fischfang abzuwenden und den Menschen reichere Beute zu sichern, während sein Körper wie tot in der Hütte liegend zurückbleibt. *Toornaartik* ist ein Meergeist und kommt nicht so wie die individuellen Hilfsgeister (*tornüt*) des Angakkok hinauf zur Erde oder bis in die Hütten hinein. Der Angakkok trifft ihn erst am Strande, wenn er sich auf dem Wege zur Tiefe befindet: dort im Meere schwimmt *Toornaartik* immer etwas voran und ein wenig tiefer als der Angakkok; er trägt ihn gewissermaßen vorwärts. Er wird von den Ammassalik-Angakkokken geschildert als eine Art Meerestier von der Größe eines Kajaks (3 Ellen lang, 1 Elle breit über der Brust). Mit einem Angesicht halb wie ein Mensch, mit ungeheuer langen Armen und mit einem Hinterleib wie ein Seehund mit einem kleinen Schweife. G. Holm sprach s. Z. die Vermutung aus, daß es sich um einen großen Tintenfisch handle.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Die Zusammenkunft des Angakkok mit einem solchen beschreibt Knud Rasmussen *Myter og Sagn* I (1921) 24—25. Die Bedeutung des Wortes ist „Schleifstein“, der kultische Stein des Angakkok. *Angeen* ist auch bekannt als Ortsangabe für einen hohen Felsen an der Mündung des Sermilikfjordes südlich von Ammassalik.

<sup>2</sup> G. Holm *Den østgrl. Expedition 1888*. S. 115, Anm. 2, ebendort S. 115, Anm. 1 macht Holm darauf aufmerksam, daß Ray (*Expedition to Point Barrow 1885*) einen Angakkokgeist aus Alaaka erwähnt von einer solchen Gestalt, die an den grld. *Tornaarsuk* erinnert.

Nach Holm soll *Aperqiteeq* Toornaartiks Helfer sein, und beide dem Angakkok untergeordnet. Er schreibt: „Beide diese Tiere stehen im Dienste des Angakkok. Es sind weder gute noch böse Geister, sondern nur ihrem Herren gehorsam“ (l. c. S. 115). Und weiter: „Jeder Angakkok hat seinen *Tornarsuk* und *Aperketek*, die auch als seine Geister wirken. *Tornarsuk* beantwortet Fragen, die an ihn gerichtet werden . . . *Aperketek* ist Vermittler zwischen dem Angakkok und dessen *Tornarsuk*; er nimmt Fragen entgegen und übermittelt die Antwort von *Tornarsuk*“ (l. c. S. 122).<sup>1</sup> Es ist ja recht wohl möglich, daß diese Erklärung des Verhältnisses zwischen ihnen richtig ist.<sup>2</sup> Meiner Erfahrung nach habe ich den Eindruck, daß *Aperqiteeq* dem Angakkok auf eigene Faust Antworten erteile, als der „Allwissende“. Es hieß, es gäbe bloß *einen* *Aperqit* im Meere; hingegen gab es sicherlich mehrere Toornaartikwesen; besonders große Angakkoks hatten zwei solche, andere nur einen. — Ich kann mich Holm völlig anschließen, wenn er Abstand nimmt von „der Bedeutung, welche alte Autoren von der Westküste Grönlands *Tornarsuk* beigelegt haben, nämlich daß er ein Wesen sein soll, welches als Herr über die *Tornaker* herrsche“ (l. c. S. 122 Anm. 1).

Die irrthümliche Auffassung, welche sich die Missionare des 18. Jahrhunderts von *Tornarsuk* als oberster Gottheit gebildet hatten, hielt sich lange Zeit. Es erscheint ganz natürlich, sie auch in der kleinen hübschen Erzählung von B. S. Ingemann *Kunuk und Naja* (1842, später wieder abgedruckt) zu finden. Noch J. H. Rink hielt an der alten Ansicht fest, in der Einleitung zum ersten Teile seiner Eskimoischen Märchen und Sagen (*Eskimoiske Eventyr og Sagn*, 1866) wie auch in dem Nachtrag (*Tillæg*) über die Eskimos (1871, S. 183), wenn er sich auch an letztgenannter Stelle mit etwas Vorbehalt ausspricht.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> In einer Anmerkung hierzu weist Holm auf das Tagebuch des Missionars P. Kragh von 1820 (herausgegeben 1875), 1. Teil S. 96, wo in Verbindung mit „Sitten älterer Zeit“ *Apersortut* genannt wird, Hexen, welche die Geister befragen (so, nicht „den Geist“). Ich glaube nicht, daß hiermit ein Zeugnis dafür gegeben ist, daß die Westgrönländer *Aperqiteeq* gekannt haben.

<sup>2</sup> Bei Glahn (*Tagebücher* Ausg. von Ostermann S. 189) wird ein *Tornak* auf ähnliche Weise, aber unbestimmt als „eine Art Gesandter von Angakkok zu *Tornarsuk*“ genannt. Vergleiche auch das Zitat von Rink (Westküste) hier S. 378.

<sup>3</sup> Rink ist 1871 geneigt, auf den alten Begriff *tornarsugtaq* Gewicht zu legen, d. h. auf das Prinzip, daß ein Gegenstand „ein Stück *Tornarsuk* an sich haben könne“, „also gewissermaßen eine Kraft, die bei der Berührung mit *Tornarsuk* in den Gegenstand übergeht.“ Vgl. Rink, Über die Herkunft der Eskimos (*Om Eskimoenes Herkomst in Aarbog for nordisk Oldkyndighed* 1871, S. 290): „denn der *Tornarsuk* der Eskimos ist hauptsächlich nur der, welcher dem Menschen seine Schutzgeister gibt.“

Einer der ersten, der die richtigere Auffassung darstellte, war *Fridthjof Nansen* auf Grund von G. Holms Forschungsergebnissen in Ostgrönland.<sup>1</sup> Aber die alte Ansicht ist hartnäckig; sie spukt noch in dem Jubiläumswerke Grönland (1921)<sup>2</sup> und in der Einleitung zu Knud Rasmussens „Myter og Sagn fra Grønland“<sup>3</sup>, wo jedoch der Name Tornarsuk nicht länger an die Idee einer höchsten Gottheit geknüpft ist, aber zusammengefaßt wird in dem Ausdruck „Herr der Hilfsgeister (*tórnat nálangát*)“.

*Toornaartik* soll nicht zu den gewöhnlichen Hilfsgeistern der Angakkoken gerechnet werden, aber er ist, zumindestens bei den Ostgrönländern, ein diesen gleichgestellter Meeresgeist, dessen Verhältnis zum Angakkok von anderer Art ist, als das der „Hilfsgeister“ (ein übersetztes Wort, welches der Wirklichkeit vielleicht nicht genau entspricht).

Die *Tornat*-Hilfsgeister gehören sozusagen zu der täglichen Dienerschar des Angakkok und wirken für ihn in der Hütte, während er selbst (seine Seele) in der Luft oder in der Tiefe auf Reisen ist. Ihre Stimme löst die seine ab und sie führen alles aus, was er ihnen gebietet. Sie bilden einen Teil eines bestimmten Geistervolkes im Jenseits oder gewisser Tierarten. Sie bilden jedoch nur eine Gattung der Geister, welche den Angakkokmenschen umgeben, und sie gehören unter allen anderen zu seinem intimsten Umgangsreis.

Neben diesen hat der Angakkok einen andern Kreis Geisterwesen unter sich, die sogenannten *qimarhrat*, „Verscheuchende Geister“, tierische Ungeheuer, welche er bei seinem Geisterdienst in der Hütte dazu gebraucht, die religiöse Furcht in seiner Gemeinde wachzurufen, die grauen- und schreckensvolle Feierlichkeit, welche die Voraussetzung ist für alle die folgenden rituellen Handlungen (oder für den Glauben der Zuhörer an die Anwesenheit der Geister). Zu diesen Geisterungeheuern gehören *Amoo*, *Ongaa*, *Neemilaa* usw.; jeder Angakkok in Ammassalik hatte mehrere solcher Ungeheuer zur Verfügung, aber nicht so viele wie von der erstgenannten Art.

Endlich hatte der ostgrönländische Angakkok, wenn er voll ausgebildet war, einen *Nappalikiseq*, einen Falken, außerdem einen *Aperqiteeg*, einen *Toornaartik* und einen *Erqingaleq* in seinem Dienste, die drei letzten repräsentierten das Meer, der erste (Falke) die Luft. Von diesen Naturgeistern hat er bloß einen jeder Art (ausnahmsweise zwei Toor-

<sup>1</sup> F. Nansen *Eskimoliv*. Christiania 1891. S. 212—213.

<sup>2</sup> *Grönland i Tohundredaaret for Hans Egedes Landing*. Siehe *Atm. Oversigt* S. 86: „Stärker als alles andere und über alle herrscht ein Prinzip: *tór-nársuk*, dessen Natur mystisch und nur den meist Eingeweihten bekannt ist“ usw. (Vgl. S. 87.) In *Meddelelser om Grönland* Bd. 60.

<sup>3</sup> Knud Rasmussen *Myster etc.* (3. Teil *Die Ostgrönländer*) 1921 (S. 25).

naartiks). Jeder Angakkok hat seinen individuellen Repräsentanten, den er sich während seiner Lehrzeit draußen in der Natur mit seinem rituellen Reibestein erworben hatte, in Verborgenheit und Einsamkeit.<sup>1</sup>

Die Lehrzeit geht vor sich unter Fasten, Reinigungen und Ausdauerprüfungen. Mit dem erstmaligen Reiben des Steines oder bei einem der ersten Male ruft der Angakkoklehrling den mystisch-kultischen Bären, der aus einem Landsee oder aus dem Meere auftaucht, herbei, und dieser zehrt alles Fleisch von ihm ab, so daß er stirbt; aber nach einer Zeit lebt er wieder auf und sieht seine Kleider fliegend zurückkommen, ein Stück nach dem andern.

Was ich aus Ammassalik von dem „Bären aus dem Meere“ erfahren habe, erzählt *Hans Egede* von der Westküste über Tornarsuk; vielleicht sind die beiden dann und wann verwechselt worden:<sup>2</sup>

„So jemand ein Angakkok werden will, so muß er ein langes Stück Wegs hinaus aufs Feld gehen, wo keine Menschen sind, und muß sich einen großen Stein suchen und sich auf diesen niedersetzen und nach *Torngarsuk* rufen. Hernach soll dann Torngarsuk gleich zu ihm kommen, worauf er anfangs sehr furchtsam und erschreckt wird über seine Erscheinung, so daß es ihm sehr übel wird, er niederfällt und stirbt und drei Tage lang tot liegen bleibt; später wird er wieder lebendig und geht nach Hause als ein Angakkok und ein sehr weiser Mann.“

Wenn wir zum Schlusse eine recht passende Bezeichnung für *Tornarsuk* finden wollen sowie auch für die ihm gleichgestellten Geister, besonders *Aperqiteeq* und *Erqungassoq*, so müßte dies nach griechischem Sprachgebrauche „Dämonen“ sein. Diese grönländischen Geister erinnern an und für sich nicht sehr an Eros oder Dionysos; aber Diotimas und Sokrates' Gespräch über Eros im Symposion p. 202 E, 203 A gibt ein Bild von dem großen Dämon, welches in allem Wesentlichen auch auf die kleineren Geister unter dem arktischen Himmel passen könnte:

„Was ist er also, Diotima?“ . . .

Ein großer Dämon, Sokrates; denn alles Dämonische ist ein Mittelding zwischen Gott und Sterblichen — „Und was hat es zu leisten?“ fragte ich. — Es verdolmetscht und vermittelt den Göttern, was von den Menschen, und den Menschen, was von den Göttern kommt . . . Durch die Dämonen geht auch alle Weissagung . . . Ein Gott macht sich nicht mit einem Menschen gemein:

<sup>1</sup> Über die Lehrzeit des Angakkok, seinen Bildungsgang, seine Geister usw. siehe besonders meinen Artikel *Östgrönlands hedenske præster* (Ostgrönlands heidnische Priester). *Nordisk Tidskrift för vetensk. och konst.* 1909. Englische Übersetzung im *Bulletin* vom 16. Internat. Amerikanistkongreß in Wien 1909. 2. Bd. S. 447f.

<sup>2</sup> Hans Egede *Perlustration eller Naturel Historie* (1741), Kap. 19. Auch P. Egede *Nachrichten* (1790) S. 72—73. — Aus Ammassalik schildert Knud Rasmussen einen Angakkoklehrling, der den Stein anreibt, um Tornarsuk zu beschwören. *Myter og Sagn* (1921), 1. Teil, S. 25.

vielmehr kommt durch die Dämonen alle Zwiesprache und aller Verkehr der Götter mit den Menschen zustande.<sup>1</sup>

*Aperqiteq* und *Tornarsuk* sind die Dämonen der Klugheit, des praktischen Wissens. Sie vertreten die Verstandesseite des Daseins (Logos), aber nicht dessen höchste Mächte. Sie sind eine Art Orakel oder allwissende Geistestiere, die von den heidnischen Priestern zu Rate gezogen werden, wenn diese etwa ihrer Landsleute willen die Ursachen von eingetroffenen Krankheiten, Drangsalen, Hungersnot oder ähnlichem Unglück wissen wollen. Eine gewisse Stärke legt *Tornarsuk* durch seine magische Kraft zutage, die in einzelnen Fällen zum Vorschein kommt, wobei ich weniger daran denke, daß er die *tupilaken* (Zaubertiere) ausrotten kann, indem er sie verzehrt, so wie er auch oft die Seele eines kranken Menschen verspeist<sup>2</sup>; aber der südgrönländischen Sage nach verdankt man es der Stärke *Tornarsuks*, daß die Diskoinsel aus offener See vor dem Godthåbsfjord (64° n. Br.) weit hinauf zur Diskobucht (69—70° n. Br.) im nördlichen Grönland verschleppt werden konnte, wo sie jetzt liegt.<sup>3</sup>

Der ostgrönländische *Tornarsuk* (*Tornartik*) ist besonders als Führer des Angakkoq durch die Meerestiefen oder die Unterwelt aufzufassen, also als ein Geist, der ihm dazu verhilft, mit dem mächtigen Meerweib in Verbindung zu kommen.

Aus Südwestalaska (Nunivagmut) werde ich nach Fr. Barnum<sup>4</sup> das einzig bekannte Beispiel außerhalb Grönlands für einen Geisterbeschwörer-sang anführen, welcher angeblich von *Tornarsuk* stammen soll. Er rezitiert ihn mit *Tornarsuks* Stimme während der heiligen Handlung im Festhause. Ein Angakkoq wird dort *tungralik* genannt, „einer, der einen *tungra* hat“ (= grld. *tornga*)<sup>5</sup> —:

| Barnums eskimoischer Text<br>(sein Buch S. 311) | Phonetische Umschreibung<br>(hier versucht) |
|---|---|
| <i>tūngrāgniyēm yūārūtē</i>                     | tonraŋajem iuarute                          |
| <i>tūngrāligūm atōq'lārū</i>                    | tonraligum atorhlara                        |
| <i>kikū tāmar'mā ēgnūlrāū:</i>                  | qə'ika tamarma eŋulra                       |
| <i>tānghākēū! āllēnūškēnāk</i>                  | taŋhakiuk alinuf(q?)inak                    |
| <i>kāārāgnā, kāārāngū, kāārāngū</i>             | qə'ra(ə?)ŋa (dreimal)                       |

<sup>1</sup> Nach der Übersetzung von Franz Boll *Platons Gastmahl, griechisch u. deutsch* (1926) S. 59.

<sup>2</sup> Holm (1888) S. 112.

<sup>3</sup> P. Egede *Nachrichten* (Tagebuch) S. 169—170. Vergl. auch Ax. Olrik (1910) S. 28—30 (und mein *The Ammassalik Eskimo* 2. Teil, S. 526—527).

<sup>4</sup> Fr. Barnum (1901) § 841.

<sup>5</sup> Das Wort Angakkoq ist jedoch auch in Alaska gut bekannt, in Nordalaska (Point Barrow) in der Form *ayalhkoq*. Nelson schreibt es: *ān-alth'-kok*, Esk. about Bering Strait, S. 428. Vergl. Barnum, l. c. 323 *ā-nālt'h'-kōk*.

## Übersetzung

The devil's song  
the sorcerer always sings it  
My whole body is covered with eyes:

Behold it! be without fear!  
I see all around.

(Die letzte Zeile wird dreimal wiederholt.)

## Umschreibung

Tornarsuks Gesang  
Der Schaman singt ihn immer:  
Mein ganzer Körper (Oberfläche) ist  
mit Augen bedeckt:

Beschau ihn! sei ohne Furcht!  
Ich sehe hinaus nach allen Seiten.

Barnums Wörterverzeichnis zufolge ist *toyraŋajak* die Bezeichnung der Yukoneskimos für denselben Geist, welchen man ein wenig weiter im Süden auf der Insel Tununa (Kap Vancouver, vergl. 1. Kap. S. XV) *toyraŋajak* nennt, und dies wurde von dem amerikanischen Missionar mit „devil“ (Teufel) übersetzt; diese Wörter sind wahrscheinlich identisch mit grld. *tornarsuk*. E. W. Nelson hatte schon früher als Barnum erklärt (l. c. S. 427), daß die Eskimos von Ikogmut am niederen Yukon unter dem Einfluß der russischen Mission Gott *Tun'ruñ-ai-yuk* (phonetisch: tonrañaiuk?), den „obersten *tun-ghák*“ (*toyraŋ?*) nannten.<sup>1</sup>

Kürzlich ist ein verbindendes Mittelglied zwischen diesen Tornarsukformen in Grönland und Alaska zum Vorschein gekommen. Knud Rasmussen erhielt bei den Netsilikeskimos an der Hudsonsbucht eine eskimoische Zeichnung, welche einen Geist mit langen Armen, kurzen Beinen und vielen Augen vorstellen soll (daher sein Name: „der vieläugige“ *ijitooq*). Diese Zeichnung wurde vor kurzem in Birket-Smiths Buch *Eskimoerne* (Die Eskimos) dänisch veröffentlicht (1927, Fig. 188). Die Gestalt dieses Wesens erinnert auffallend an die Tornarsukfiguren der Ostgrönländer, die wir von den ausgeschnittenen Beinreliefs auf ihren Geräten her kennen.<sup>2</sup>

Alle diese Aufklärungen geben uns jetzt hinreichenden Beweis für den lebenden Kultus dieses „allwissenden, allessehenden“ Dämonen unter den Westeskimos bis nach Südalaska, den wir sonst nur von Grönland her gekannt haben.

## II. Die Götter.

Die drei mächtigsten Naturgeister, welche die Eskimos überall kennen und verehren werden in Westgrönland folgendermaßen genannt:

*Inmap inua* oder „*Säsvuma inua*“ „der Inua (Mensch) der Tiefe oder des Meeres“ auch *Anarquashsaaq*<sup>3</sup> „das herrliche majestätische Weib“

<sup>1</sup> Es ist möglich, daß die frühere, besonders die russische Literatur über die Alaskaeskimos mehrere Spuren oder direkte Aufklärungen über dieses Geisterwesen enthält. Vergl. hierzu S. 378 Fußnote 2.

<sup>2</sup> Vergl. G. Holms Werk über die Angmagalik-Eskimos (1888) in *Meddelelser om Grönland* 10. Bd., Tafel 23; Textbeschreibung S. 115 und 150. An letztgenannter Stelle auch Sanimuinaks Zeichnung. Englische Ausgabe in Bd. 39 (1914) S. 83 und 119—120. Figur 48 und 49.

<sup>3</sup> Dieser Name findet sich aber nicht in den älteren Schriften. Vgl. S. 395.

(in *-qua* verbirgt sich ein Element von unbekannter Bedeutung). — Das Weib der Meerestiefe wohnt in einem großen Hause auf dem Grunde des Meeres und herrscht über alle Meerestiere.

*Qaummatip inua* „der Mensch des Mondes“, öfter Aningak [*aneya:k*] genannt, „ihr älterer Bruder“, nämlich die Sonne. (Vergleiche den Mythos von Mond und Sonne.) Das Haus des Mondmannes liegt nahe beim Monde oder ist vielleicht identisch mit ihm.<sup>1</sup> Er beherrscht besonders die Fruchtbarkeit (Fortpflanzung) bei den Menschen und Tieren und besucht bisweilen die Erde. *Qaummat* scheint etymologisch Lichtbringer, Lichtgerät, vielleicht speziell Fackel zu bedeuten.

*Silap inua* (oder: *Silam inua*) „der Inua (Mensch oder Geist) der Luft“, dessen Geschlecht nur selten näher bezeichnet ist, wird besonders um gutes Wetter angefleht. Poul Egede hörte diesen Geist bezeichnen als „*Sillagiksorlok*“ [*silagicsortoq*] „der gutes Wetter schafft“; ebenso bei Glahn (*Anmerkninger* S. 349): „Gotveysvolderen“ Der Walter über gute Witterung.

Einzelne Sterne haben Namen, es wird ihnen aber keine Verehrung erwiesen. Dasselbe gilt von der Sonne, die als Weib aufgefaßt wird. Nach dem Mythos war die Sonne die Schwester des Mondes und hieß *Malina* oder *Ajut*.

Der Mythos von der Sonne und dem Monde ist eine Erzählung von einem kultischen Spiele, welches in Tagen der Vorzeit in einem Festhaus (*qashse*) am Eisbergfjord an der Diskobucht stattgefunden haben soll, ein sogenanntes „Lichterlöschfest“ von der gleichen Art, wie Holm es aus Ammassalik beschreibt. Die Sonne hatte ihren Partner auf dem Rücken mit Lampenruß gezeichnet und bei Tageslicht erkannte sie ihren Bruder, dessen weißer Pelz schwarze Flecken trug. Sie flüchtete mit einem brennenden Stück Moos in der Hand. Der Mond *Aningat* (so geschrieben bei Egede)<sup>2</sup> verfolgte sie hinauf auf den Himmel, gleichfalls mit einer Moosfackel, die gelöscht war, so daß sie nur glimmen konnte. Ehe sie aus dem Hause fortliefen, schnitt sie sich mit ihrem Ulo (ein krummes Messer) eine Brust ab und warf sie ihrem Bruder hin mit den Worten, die nahezu in allen Varianten dieses Mythos gleich erhalten sind von Ostgrönland bis zur Beringstraße:

„Iß dies! du findest sicher allein an mir Gefallen!“

Die Sonne kam höher hinauf als der Mond und er verfolgt sie ständig über den Himmel hin. Dieser Mythos von Sonne und Mond ist allen

<sup>1</sup> Vom Monde im ersten Viertel sagt man, „er ist im Begriff sein Haus zu erhalten“ (in sein Haus zu gehen? *ihloqalerpog*), im letzten Viertel „er ist im Begriffe außer Haus zu bleiben“ (*ihlueruppog*).

<sup>2</sup> Poul Egede *Nachrichten* (Tagebuch 1735) S. 74—76.

Eskimos gemeinsam.<sup>1</sup> Das Inuitvolk hat überall in seinen Festhäusern die kultische Lampenlöschung immer wieder vorgenommen, die einstmals das Sonn- und Mondpaar hinauf auf den Himmelsweg getrieben hat. Den Winter hindurch feiert dieses Volk verschiedene periodische Feste, z. B. in Alaska (Nortonsund) wenigstens sechs: *ajagaq* das Bitte- oder Wunschfest, das erste Fest für die Toten, das „Blasenfest“, das zweite Totenfest, das Frühlingsjagdfest, das große (dritte) Totenfest; zu diesen kommt noch das Puppen- (Götterbilder-) fest und zahlreiche Gelegenheitsfeste hinzu.

Alle diese kultischen Feste finden wir geschildert in großen Werken amerikanischer Ethnologen, besonders die der Eskimos in Alaska und auf Baffinsland. Die Feste währen tagelang, ja bisweilen viele Tage, sind an feste Riten gebunden und gehen unter reicher Entfaltung von Geschenkverteilungen, Maskenaufzügen, Verkleidungen, Trommeltänzen und Gesängen vor sich. Über alle diese kultischen Instrumente besitzen wir recht umfassende Beschreibungen mit Ausnahme gerade von Grönland, wo sie frühzeitig aufhörten. Andererseits gibt es — außerhalb Grönlands — eine große Lücke in unserem Wissen betreffs der geistigen Formen dieser Feste, besonders mit Rücksicht auf die Anfragen und Unterredungen des *Angakkok* mit den Geistern. In dieser Hinsicht haben unsere altgrönländischen Missionare und zuletzt dänische Forscher wie J. H. Rink in Westgrönland, G. Holm in Ostgrönland glücklich den Weg für ein eingehendes Verständnis vor allem der kultischen Geistesformen des altgrönländischen Heidentums und hierdurch auch der ferneren Eskimostämme angebahnt.

Eine direkte Anbetung der hohen Mächte scheint bei den Eskimos unbekannt zu sein. Die Laien konnten sich nicht privat an sie wenden. Nur durch die Schamanen, die eskimoischen *Angakkut*, war dies möglich, und da wohl auch nur in der Form, daß diese Geistesbeschwörer einzeln oder (besonders in Alaska) paarweise Seelenreisen zu den Gottheiten, durch die Luft zum Monde oder durch die Tiefen des Meeres zu „dem herrlichen Mutterweib“ unternahmen, damit die Zustände auf der Erde in Ordnung gebracht würden für eine Familie oder einen Wohnplatz, oder damit gutes Wetter und reicher Fischfang beschieden werde.

Weder die Sterne, noch die Sonne oder der Mond werden angebetet.

Cranz hatte in seiner Geschichte von Grönland sich erlaubt, daran zu erinnern, daß die Schiffer, welche in Grönland waren, die Grönländer

<sup>1</sup> Ostgrönland (G. Holm l. c. S. 268; Thalbitzer *Anm. Esk.* II 396f.). Westgrönland (Rink 1866. S. 165. Vgl. 1871. S. 207). Smithsund (Kroeber 1899, S. 318; Knud Rasmussen 1905, S. 194). Baffinsland (Boas 1888, 597—598 u. 1901, 359, vgl. 173). Labrador (Turner, 1894, S. 266). Westküste der Hudsonbucht (Boas 1901, S. 306). Mackenziefluß (Petitot 1876, VII). Point Barrow (Simpson, s. Rink). Alaska, St. Michael (Nelson 1899, S. 481). Yukonfluß (ebend. S. 482).

als Sonnenanbeter bezeichnet hatten. Er wollte am liebsten einen Pfahl einrammen gegen diese Willkür.<sup>1</sup> Glahn persifliert diese Seiten bei Cranz, in seinen „Anmærkninger“ 1771 (S. 338—339: „all dieses weitläufige Geschwätz — Unsinn — grundfalsch“ usw.), aber er hat wohl in seinem Eifer, den Pfahl noch tiefer einzuschlagen, sich selbst auf die Finger geschlagen. — Glahn verwendet viel Worte um zu unterstreichen, daß Cranz's Aussprüche über die Schifffergeschichte, daß die Grönländer die Sonne anbeteten, „beinahe unter alle Kritik herabgewürdigt sind.“ Natürlich sind die Grönländer keine Sonnenanbeter, aber man kann sie recht wohl, sagt Glahn, „Abgottsverehrer nennen; denn sie verehren ja ihren Tornarsuk auch in gewissem Sinne. Sie verlassen sich auf ihre Vorfahren,“ usw. (Anm. S. 340).

Glahn erinnert in diesem Zusammenhang an den eifrigen Brauch, den sie von Amuletten *aarnussät* (Sing. *aarnuaq*), und von Zaubergebeten *serrat* (phonet. *serhrät*, Sing. *serhraq*) machen:

„Sie brauchen *Serret*, die als eine Art von Hauptgebeten angesehen werden können und an die verstorbenen Vorfäter gerichtet werden, auf die man sich verläßt.“ (Glahn l. c. S. 341)

Ich halte es für einen großen Irrtum, wenn Glahn hier behauptet, die eskimoischen Zaubergebete oder -Formeln richteten sich an die toten Vorfäter. Er wiederholt diese Behauptung sicherlich einigemale (ebenda S. 358—359); wir finden sie auch in verstärktem Grade wieder in seinem Tagebuch von 1768<sup>2</sup>, aber ich finde es weniger beweiskräftig, was er zur Stütze hierzu anführt. Ob man von „Gebet“ oder „Formeln“ sprechen will, hängt nur von der Definition ab, die man wählt: ihre Form ist fixiert und ererbt wie unser Vaterunser, und das Zeitwort steht in ihnen vielleicht häufiger im Indikativ als in der Wunsch- oder Befehlsform. Aber die behauptende Form (Indikativ) bedeutet im Zaubergebet einen Wunsch:

<sup>1</sup> Cranz *Historie* (1770) 1. Teil S. 253—254: „So kann man sich in der Verfassung und Religion eines Volkes irren, wenn man es nur gesehen, aber nicht verstanden hat.“

<sup>2</sup> Glahn *Tagebücher* (Ausg. v. 1921) S. 221—222 (1768 März): „Über die *Serret* . . . Anfangs, da ich einige Einsicht in den grönländischen Gottesdienst gewann, vermutete ich, dies müsse eine Art Gebet sein und zwar allem nach zu *Tornarsuk*. Nun bin ich vollkommen unterrichtet davon, daß sie sich manchmal an ihn wenden, meistens jedoch an die Vorfäter der Verstorbenen, auf die sich die Grönländer verlassen [um die Worte meines Erzählers zu gebrauchen] und auf denen ihr ganzes Vertrauen ruht.“ — Auch Rink wiederholt Glahns Behauptung darüber, daß die *serhrat* sich an die nächsten verstorbenen Verwandten des Benützers wenden. (G. g. Tro 1868. S. 228.) Man muß sich daran erinnern, daß diese Autoren das Material der Zaubergebete selbst nicht kannten, die erst später entdeckt wurden, und selbst nicht ein einziges Beispiel eines solchen antühren konnten.

der gewünschte Zustand wird geschildert, ausgesprochen wie ein Faktum, ist gleichbedeutend mit dem Wunsche. Z. B.

Zum ersten Mal im Kajak nach dem Ende der Trauerzeit.

*ea — ea* — Ich treibe seitwärts wegen des Windes. Wer kommt her zu mir?

*ea — ea* — Die Fjordseehunde kommen zu mir her.

(7—8 mal wiederholt, aber mit wechselnden Worten für die Tiere die „herkommen zu mir“.

Der Sinn ist hier natürlich: wenn doch alle diese Meertiere zu mir kämen!

Nach der Auffassung der Ammassalikeskimos hatte das Wort des Zaubergebetes seine Kraft in sich selbst: sogar die Heiligkeit der alten und seltenen Worte wirkte mit dazu bei, daß der erwünschte Zustand eintrat. Da war nicht die Rede davon, daß man die Worte an irgend einen Geist oder einen der Vorväter richtete — fast alle diese Zaubergebete und Formeln, die ich kenne, sind von diesem erwähnten Typus. — Einige von ihnen deuten in gewisser Weise hin auf die Vorfahren, was aber doch keiner Hinwendung an sie, oder einer Beschwörung gleicht, sondern eine bloße Erwähnung oder Erinnerung ist. Z. B.

Wenn die Frau zum ersten Male nach der Trauer ihre Arbeit wieder aufnimmt.

*ea, ea* — Mein Großvater hat mir nun alles erlaubt.

*ea, ea* — ich fange an.

*ea, ea* — Meine Großmutter hat mir nun alles erlaubt.

*ea, ea* — ich fange an.

Der Kajakmann in Gefahr.

*ea, ea* — Was wird mich an Land bringen?

*ea, ea* — Mein Großvater wird mich ans Land bringen.<sup>1</sup>

Hierin liegt keine Bitte oder Gebet zu den Großeltern, sondern bloß der stark gesungene rezitierte Wunsch, daß der Großvater oder die Großmutter, das will sagen diese Wörter mit allem, was in ihnen liegt, nämlich die innere Kraft des Zaubergebetes, befreiend und erlösend einwirken mögen.

Eine Zauberformel wird mit teuren Erbstücken, Kleidungs- oder Jagdgegenständen gekauft und bezahlt; sie ist privates und geheimes Eigentum, das andere nicht gebrauchen dürfen; der Eigentümer selbst soll darauf achten, sie so selten als möglich zu gebrauchen, sonst läßt die Kraft der Worte nach. In allem persönlichen Besitztum liegt eine magische Kraft: die Dinge, die wir brauchen, werden Teile von uns selbst und die Eigenschaften, welche die Dinge dadurch erhalten, folgen ihnen auch bei der Erbschaft und in den neuen Besitz. Die Waffen eines tüchtigen Jägers werden selbst tüchtig; ebenso auch die Zauberformeln.

<sup>1</sup> Die obigen Beispiele sind genommen aus *The Ammassalik Eskimo* 2. Teil (1923) Nr. 73, 76 und 99.

In den Augen der Eskimos ist die Welt voll von Seelen und Geistern, großer und kleiner Art. Alles was man besitzt oder gebraucht erhält eben hierdurch einen innewohnenden seelischen Wert.

H. C. Glahn hat bereits (1771 S. 347. vgl. 342) die primitive Lebensanschauung beschrieben in kurzen, goldenen Sätzen, für die erst unsere jetzigen Ethnologen, lange nach seiner Zeit, einen wissenschaftlichen Ausdruck gefunden haben: Animismus, Animatismus. Glahn war seiner Zeit weit voraus mit einer Schilderung wie dieser:

„. . . daß die Grönländer glauben, alle Dinge seien beseelt und daß auch die kleinsten Geräte ihre Seele besitzen. So hat ein Pfeil, ein Boot, eine Schuhsohle, ein Löffel, ein Drillbohrer, jedes für sich eine Seele. Diese Seele ist von dem groben Stoff getrennt und besteht aus etwas feinerem für unsere Augen, Hände und übrige Sinne unbemerkbarem, doch von gleicher Gestalt wie die Körper, von welchen sie ausgegangen sind, so daß die Seele eines Menschen einem Menschen gleicht, die Seele eines Hundes einem Hunde, die eines Pfeiles einem Pfeile.“

Glahn hat hier wie so oft gezeigt, das ihm ein guter Blick für die feineren Unterscheidungen der grönländischen Gedankengänge eignet, sogar die subtilsten; ich fürchte bloß, daß ich hier hinzufügen muß, daß er in diesem Falle etwas allzu feine Distinktionen vornahm. Er setzte seine Beschreibung folgendermaßen fort:

„Außer diesen Seelen [*tarnik*?], gibt es noch, wie der Autor [Cranz] richtig bemerkt, einige Wesen, die *Innuua* genannt werden . . . im Plural con suffixo 3 Pers. *Innuue*, von *Innuuk* 1. ein Mensch, 2. ein Eigentümer, 3. ein Inwohner 4. der Herr eines Dinges und κατ' ἐξοχήν 5. ein Grönländer. Diese *Innuue* der Dinge bedeuten also nichts anderes als Eigentümer, Herren, Besitzer der Luft, des Wassers, des Schlafes . . . *Innuua* des Schlafes wird uns geschildert als lauter Schlaf, wie jemand, der immer schläft, dem aller Schlaf gehört, der den Schlaf über die Menschen ausgießt und es verursacht, daß sie schlafen. Übrigens ist dieser Herr ein Geist, hat keinen Körper, zumindest keinen von so grobem Stoffe wie der unsere. Ähnlich der Herr der Eßlust, ein Geist, der herzlich guten Appetit hat, der es hervorruft, daß die Menschen Lust bekommen zu essen, und der die Lust zum Mahle über sie ausgießt. Ja dieser Geist ist fast nichts anderes als der Appetit selbst; so daß man daraus schließen kann, es sei nicht ratsam, ihn mit zu Tische zu haben. Demzufolge ist der Herr der Luft (*Innuua* S. 266) ein Geist, der nichts anderes ist als bloße Luft, und verursacht, daß die Luft so oder so sei“.

Dann will Glahn versuchen, den Unterschied zwischen *tarnik* (oder *tarneke*, mit Suffix *tarninga*) und *innua* darzustellen. Es sind dies Wörter, welche ihre besonderen Sprachbedeutungen haben, und zwar bezüglich auf die Richtung von „Seele“ (Spiegelbild, Schatten? *tarnik* < *taaq* Schatten), „Leben“ (Mensch, Eskimo *inu-uvoq*, lebt, eigentlich bloß: „ist *inuk*“). — Hier verbergen sich wahrscheinlich hinter Glahns Distinktionen gewisse Überlegungen, die ausgegangen sind von den Angakkut der Grönländer

in früherer Zeit, selbst wenn seine Darstellung auch einen etwas gekünstelten Eindruck macht.<sup>1</sup>

Der Priesterstand, auch der heidnisch grönländische, hat immer eine Schwäche für gewisse dogmatische Entwicklungen und Wortklaubereien gehabt, die Probleme selbst zwingen leicht hierzu. Auch die ostgrönländischen Angakkut beschäftigten sich mit einigen theoretischen Finessen und waren nicht immer einig. Es konnte da eine gewisse Unsicherheit in den Begriffen aufkommen, in welche zu vertiefen sich aber kaum lohnt. Wir müssen bloß darauf achten, nicht allzu großes Gewicht darauf zu legen, unsere eigenen Begriffsunterschiede (z. B. Welt, Natur, Leben, Geist, Gott, Seele, Macht, Göttlichkeit) im eskimoischen Wortvorrat wieder zu finden.

Mit diesem Vorbehalt sprechen wir hier über die höchsten Mächte oder Geister sowie über die Götter der Eskimos.

Die Götter: der Luft, des Mondes und des Meeres höchste Mächte, sind diese besonders verteilten *inuut* des Weltenraumes, ihre menschlich gedachten Eigentümer oder Bewohner, beim Monde ein Mann, beim Meere ein Weib. *Inuit*, der Mensch unserer Erde, ist nach dieser Auffassung kein Nachbild oder Abkömmling dieser Mächte, sondern im Gegenteil, die Mächte gehen aus (stammen her) von den Menschen, worüber die Mythen berichten; bloß — und dies ist zu merken — für die Luft gilt das nicht, von deren Herkunft nichts gemeldet wird. Der Mondmann sowie auch die Sonne und das Meerweib, und gewisse Sterne sind Menschen, die einmal von den irdischen *inuut*, von der Menschheit her an ihre Stellen gekommen waren.

Diese Gottheiten gehören zum Inuitvolke, sie beherrschen, wenn auch nur bis zu einem gewissen Grade, das Leben und die Wohlfahrt dieses Volkes, wie wir sehen werden.

Es kann aber ein gespanntes Verhältnis zwischen den Göttern und den Menschen eintreten. Die Angakkokken können mit Hilfe ihrer Geister die Stimmung der Götter verändern, oder sie können sie verjagen, falls sie sich dem Wohnort der Menschen in drohender Haltung nähern.

Unter den Göttern der Inuiter ist der Luftgeist der eigentümlichste und auch der undeutlichste.

<sup>1</sup> Glahn schließt mit folgender Konklusion: „Hieraus ersieht man, daß *Tornarsuk* und *Innua* sehr verschieden von einander sind, so daß zwar jedes Dinges *Innua tarnek* oder Seele hat, daß aber jeder *tarnek* oder Seele nicht deshalb ein Besitzer (Herr) eines Dinges sein muß in dem Sinne, in welchem *Innua* hier genommen wird.“ Es liegt wohl am nächsten, stets daran festzuhalten, daß Inuk „Mensch“ bedeutet, innerhalb des (eskimoischen) Volkes, und daß *inua* (*innua*) schlechthin „sein (ihr) Mensch.“ Somit können wir in manchen Fällen *inua* mit „Geist (oder Besitzer, Eigentümer)“ übersetzen. Vgl. auch S. 371 f.

## Die Luftgottheit.

Den *inua* der Luft kennen wir am besten von den Grönland-Eskimos, aber er wird auch aus Alaska erwähnt. Aus Westgrönland gibt uns besonders Poul Egede viele Beispiele.<sup>1</sup> Der Luftgeist zürnt über gewisse Vergehen gegen die religiösen Regeln für das Leben und Verhalten, und er straft die Menschen oder verbietet und verweist ihnen das Land; er wird daher mitunter als „Forbyderen“ (der Verbieter) bezeichnet: *Inerterisoq*, bei Egede „*Innerterrirsoq*“ geschrieben.<sup>2</sup> Im Jahre 1737 beklagten sich die Bewohner von Nouk bei Egede darüber, daß „*Sillam Inua*, der Herr der Luft“ (vermeintlich durch einen ihrer Angakkoks) ihnen bei Todesstrafe verboten habe, länger daselbst zu wohnen. — Ein andermal wurde die Luft böse, weil ein Angakkok es unterlassen hatte, an dem Tage, an dem er eine große Geisterbeschwörung vorgenommen hatte, sich ganz ruhig zu verhalten. Er „hatte den Tag entheiligt“ durch einen Besuch bei einem Nachbar, und dies darf ein frommer Angakkok nicht tun. Die Luft hatte da einen ungeheuren Sturm erhoben. An Tagen nach Todesfällen von Menschen verlangt der Luftgeist Stille an dieser Stätte; kein Hammerschlag, kein Steinwurf, keine Berührung irgendeines Metalls! Bei einer Geburt gilt auch das Gebot, der Luft gegenüber höflich und fromm zu sein. Ein gebärendes Weib, das sich eines Tabuvergehens schuldig gemacht hatte, wurde von der Luft bestraft, indem ihr Knabe im Augenblicke der Geburt in ein Mädchen verwandelt wurde.<sup>3</sup>

„Die Luft wird erzürnt“ ist eine allgemeine Redewendung, sagt Glahn.<sup>4</sup> Ein langwährender Sturm im Jahre 1738 entstand deswegen, weil eine Peitsche zufällig mit einer Leiche in Berührung gekommen war, die nach Sitte und Brauch durch das Fenster hinausgeführt wurde (eine Leiche darf nicht durch den Gang des Hauses geführt werden): als Sila die Peitsche sah und sie knallen hörte, „wurde sie böse und stürmte“ (Egede). Die Laune der Luft pflanzt sich weiter fort. Im Jahre 1739 weinte das Bild des Königs in Egedes Stube, knapp vor dem Ausbruch des Sturmes.<sup>5</sup>

Aber die Luft kann den Frommen den Wind verschaffen, welchen sie sich wünschen. Ein alter Mann hatte eine Fahne auf das Grab seiner Mutter gesetzt, um Ostwind zu bekommen, und dies half, „der war ihm gehorsam und blies“.<sup>6</sup>

Aus Ostgrönland hören wir, daß die Angakkut zu dem Herren des Windes reisen, um das Wehen eines Windes oder das Aufhören eines

<sup>1</sup> P. Egede, *Nachrichten* (Tagebuch) S. 137, 160, 165, 188 usw.

<sup>2</sup> Hans Egede, *Perlustration* S. 109. Poul Egede, *Journal* S. 137.

<sup>3</sup> P. Egede (1784) S. 160.

<sup>4</sup> H. C. Glahn, *Tagebücher von 1767—68*, S. 180.

<sup>5</sup> P. Egede, l. c., S. 163, 188. <sup>6</sup> Ebenda S. 165.

ungünstigen Windes zu erzielen.<sup>1</sup> Man kann die Luft auch dazu zwingen, sich zu fügen, indem man in sie hineinsticht mit einem Messer oder sie mit einer Peitsche schlägt.<sup>2</sup>

Von den zentralen Binnenlandeskimos wird jetzt mitgeteilt, daß *Sila* ein Geist in Weibesgestalt sei und stark hereinspiele in das Geschick der Menschen: „ein strenges Weib, welches als Haushälterin der Welt alle Handlungen der Menschen kontrolliert, besonders mit Rücksicht darauf, wie sie ihre gefangenen Tiere behandeln.“ Knud Rasmussen hat diese und viele andere Aufklärungen über *Sila* von den Binneneskimos westlich von der Hudsonbucht gebracht.<sup>3</sup> Oftmals braucht man dort auch die Benennung *Pinga* für sie „dieser oder diese da oben“, eine interessante Aufklärung, weil sie zeigt, daß jener Behauptung in der älteren grönländischen Literatur, nach welcher die Grönländer (schon) von altersher ein lenkendes Wesen „dort oben“ (auf den Himmel zeigend) kannten, wirklich etwas zugrunde lag.<sup>4</sup> Das war also nicht ein Rest jüdischen Gottesglaubens, auch der Mondgott war damit nicht gemeint, sondern, wie es scheint, *Sila*, ein weiblicher Geist. Die Rentiereskimos knüpfen anscheinend denselben Kreis von Vorstellungen an sie, den die Eskimos an anderen Orten mit der Meerfrau oder dem Mondgeist verknüpfen. Hier im Binnenlande ist die Luftgottheit selbst jene, die die Behandlung der gefangenen Tiere kontrolliert und die strafende Gewalt innehat, sobald die heiligen Taburegeln des Volkes übertreten werden.

Bei den Coppereskimos, etwas weiter gegen Nordwesten — ungefähr dort, wo der Kanadische Archipel anfängt, wird der Luftgeist *Sila* auch in neuester Zeit erwähnt, nämlich von D. Jennes.<sup>5</sup> Dieser hält ihn für einen Mann: „*Sila* nimmt einen hohen Platz ein in der eskimoischen Kosmologie; er ist bald feindlich bald freundlich gestimmt, bald seelenraubend, bald heilend.“

In *Silas* Namen spiegelt sich, wie es scheint, eine uralte Lebensanschauung, die bei diesem Binnenvolke lebendig aufbewahrt blieb und an der einstmals überall festgehalten wurde, wo man eskimoisch sprach. Dieses Wort *sila* deckt zwei Hauptbedeutungen: 1. das freie Feld außen vor dem Hause, die Luft, das Wetter, die Welt und 2. Verstand, Klugheit. „Er hat *Sila*“ bedeutet soviel als: er hat Verstand, eigentlich wohl: Eigenschaften, welche *Sila* erfüllen, die Geisterkraft der Luft oder der Witterung, Willenskraft usw. — Das grönländische Wörterbuch (Klein-

<sup>1</sup> G. Holm (1888), 117.

<sup>2</sup> Rüttel *Dagbog*, S. 223.

<sup>3</sup> Knud Rasmussen, (1926) I, S. 178.

<sup>4</sup> P. Egede, (1790), S. 156. Cranz, S. 263. S. Kleinschmidt *Ordbog* (1871), S. 371.

<sup>5</sup> D. Jennes, (1922), vol. 12, *Life of the Copper Eskimos*, S. 189.

schmidts)<sup>1</sup> übersetzt dieses *sila* mit: „die personifizierte Luft . . . auf Grund seiner anscheinend willkürlichen Veränderungen als beseelt gedacht, oder wie mit Leben in sich . . . eine Art Halbgott oder selbständiger Geist: der Luftgeist, die Ursache oder der Ursprung der Luftveränderungen.“

In grönländischen Sagen treffen wir auf diese Vorstellung. Wenn der arme Waisenknabe in sich Heldenkräfte ausbilden will, geht er hinaus in die Berge oder Einöden und ruft den Luftgeist herbei, was auch mit „Herr der Kraft“ übersetzt werden kann. — Damit hängt auch zusammen, daß Zeitworte, welche (eine) Witterung bezeichnen, als persönlich aufgefaßt werden: „er (oder sie) bläst, regnet, schneit“ (anstatt „es bläst“ usw.) und auch transitiv gebraucht werden können: *siähli-luippaa* „er (oder sie, nämlich Luftgeist *Sila*) regnete auf ihn“ das bedeutet: „er bekam Regen (unterwegs), der Regen überfiel ihn.“ *Anorhli-luippaa* „der Wind (*anore*) überfiel ihn“; eigentlich *Sila* begann Wind auf ihn zu senden.

Das Alaskawörterbuch (Barnum) weist dieselbe Zweiheit in der Bedeutung dieses Wortes auf: grld. *sila* = alaskaisch *sla* (gen. *slam*) „das Wetter, der Himmel, das Freie außerhalb des Hauses“, davon alask. *sla 'ka* „meine Sinne“, *slangchaqtoa*, grld. *silaqartoya* „ich denke, überlege“. Wir treffen hier wiederum eine Vorstellung an, die mit dem melanesischen *mana* verwandt zu sein scheint: die magische Kraft der Natur<sup>2</sup>, nur ist in dem eskimoischen *sila* eine mehr rationalistische Tendenz; die intellektuelle Seite des Daseins ist es, welche hier betont wird.

Parallelen aus dem westlichsten Gebiete. Die äußerste Eskimogruppe südlich vor Alaska wohnt längs der Südseite von Unalaska und auf der großen Insel Kadiak; diese sog. Kaniagmiut werden zu den stärksten der Alaskagruppen gerechnet. Auch aus dieser Gegend ist der Luftgeist bekannt; ich fand ihn in einer kurzen Abhandlung des französischen Missionars A. L. Pinart erwähnt, der sich offensichtlich einen guten Einblick in die religiösen Vorstellungen der Gruppen verschafft hatte. Diese sind eigenartig und von der Rabenreligion ihrer indianischen Nachbarn, den Koloschen (*Tlingit*) beeinflußt. Die Koloschen, die

<sup>1</sup> S. Kleinschmidt *Den Grönlandske Ord bog*, (1871). Auch Rink erwähnt *Sila*, (1868) S. 223.

<sup>2</sup> Vgl. auch das *wakan* der Sioux-Indianer, *huaca* der Inkas, *orenda* der Irokesen und Huronen, das *manito* der Algonkin-Indianer. — K. Birket-Smith hat in seiner Abhandlung über die Ethnographie Westgrönlands (1924) S. 433 ähnliche Parallelen gezogen. Nur meine ich, daß er etwas allzu kategorisch war in seiner Gleichsetzung aller der verglichenen Begriffe, und daß das eskim. *sila* eine Nuance oder Sonderbetonung hat, die es von den Begriffen der anderen Völker scheidet.

diese Eskimos unterjocht hatten, führten den Glauben an den Großen Raben bei ihnen ein unter dem Namen *Kanhlaxpak* (*kanhlak* Rabe und *-pak* groß). Die Tlingitindianer nennen ihn *Jelkh*. Gleichzeitig mit der Übernahme dieses Glaubens an den Großen Raben als oberste Gottheit, von dem der Blitz, der Donner und der Sturm herrührt, behielten diese Eskimos (sowie auch andere eskimoische Nachbarstämme im nördlichen Alaska) ihre älteren Glaubensvorstellungen bei. Im Sturme auf der See riefen sie nicht bloß *Kanhlaxpak* an, sondern auch den Geist der Luft, oder die Geister *hlam-choua*. *Hlam* ist der Genetiv von *hlak* „das Licht und die reine Luft“; *choua* eine Form von *choïk* „Mensch“ (Pinart). Diese Worte heißen weiter nördlich beim Jukonflusse *sla* und *jua* (Barnum schreibt es *yūa*). — Die Lautübergänge von Norden nach Süden  $s > h$  und  $j > s$  (§) sind wohlbekannt von den östlicheren Gegenden der Eskimos.<sup>1</sup> *jua* ist vermutlich eine Schrumpfform von *inua* (ein ähnlicher Fortfall eines intervokalischen *n* ist aus Ostgrönland gut bekannt, wo dasselbe Wort lautet *eea*); das Alaskawörterbuch hat auch *yuk*, ein Mensch (Mehrzahl *yūt*) und eine Reihe Ableitungen davon, die alle den grönländischen vom Stamme *imuk* entsprechen. Alask. *sla* entspricht dem grld. *sila*, und in Südalaska *hlam jua* dem grld. *silam inua*, der Luftgott.

#### Die Meeresgottheit.

Die meisten Eskimos wohnen an der Meeresküste und sollen von Seetieren leben: ihre Hauptgottheit ist die „Welthausmutter“ in der Meerestiefe, in deren Wohnung alle Tiere ihr Heim haben, und von wo sie herkommen, im Strome schwimmend, der durch den Hausgang hindurchfließt ganz hinein zu ihrer Tranlampe.

Bei den älteren grönländischen Autoren lesen wir den Mythos ihrer Herkunft und erhalten das kultische Verhältnis des Angakkok zu ihr erklärt. Wir besitzen aus Südgrönland, von C. Lytzen aufgezeichnet, eine Sage von der elternlosen *Nivikkaa* „das junge Mädchen, das er (der Mann) zurückstieß“,<sup>2</sup> als es ruderd in seinem Umiak (Frauenboote) saß. Der Mann warf sie ins Meer, und als sie sich am Rande des Bootes festhielt, hieb er ihr mit seiner Axt die Finger ab. Während sie in die Tiefe niedersank, schleuderte er ihr ihren Hund und ihre Lampe nach. Im Leben verhöhnt, wurde sie nach ihrem Tode zur Herrscherin über alle Meerestiere, die sie in der Tropfschale unter ihrer Lampe versammelt. Der Hund bewacht ihr Haus: „Wenn es einen guten Fang von Seetieren

<sup>1</sup> Das allgemeine eskimoische *sila* lautet in den Mundarten nahe an der Hudsonbucht *hila* (*s* geht in vielen Fällen über in *h*). Für den Übergang  $j > s$  (Labrador Grönl.) habe ich viele Beispiele gegeben im Abschnitt The Eskimo Dialects, *Phonetic Study Esk. Lang.* (1904) S. 205.

<sup>2</sup> Der Name ist abgeleitet von *niverpoq* „zurück(hintenüber)fallen“, hier transitiv gebraucht: ihn (sie) zum Falle nach hinten zu bringen.

oder Vögeln gibt, so geschieht dies deshalb, weil Nivigkâ ihre Lampe fortgestellt hat und die Tiere fortschwimmen läßt. . . . Wird sie aber beleidigt, wenn nämlich ein frevelnder Mensch den Kajak oder die Kleider eines Verstorbenen draußen auf dem Meere benützt und hierdurch ihr Gebiet entweiht, oder aus ähnlichen Gründen, . . . so sendet sie den schlimmen Südwest (*imarsarneq*, den Seewind) mit Nebel und sperrt alle die Meerestiere ein, und dann gibt es Mißfang.“<sup>1</sup>

Bei P. Egede, *Nachrichten*, S. 103—105 vom Jahre 1737 lesen wir die klassische Beschreibung des Geisterfluges des Angakkok in die Greuel und Herrlichkeiten der Meerestiefen. Dies ist wie ein Traum — aber alle Angakkut erleben dort unten das Gleiche. So wie bei den Gesichtsen des Angakkok während seiner Ausbildung und bei seinem Flug in den Himmelsraum, ins Landinnere oder in Meerestiefe: alles was er sieht und erlebt sind Traumgebilde und Geschehnisse der Tradition. Zufälligkeiten gewinnen keine große Macht über seine Phantasie. Er wird auf der Reise von seinen eigenen gewohnten Hilfsgeistern begleitet und trifft, von einem zum anderen Male, auf dieselben Schwierigkeiten Um seinen Mitwohnern zu beweisen, daß er wirklich unten beim Meerweibe war, bringt er auf diese Welt, zum Tagesgrauen, eines ihrer langen Haupthaare mit.

„Zu allerunterst in der Erde wohnt ein groszes schlimmes Weib, die Tornarsuks Aeltermutter heiszt, in einem sehr groszen Hause, worüber man nicht mit dem Bogen hinschieszen kan. Dies Weib hat über alle Seetiere zu gebieten; denn sie sind alle ihre Hausgenossen: Wallfische, Einhörner, Seehunde, Weisfische usw. In dem Thrangefäße, das unter ihrer Lampe steht, schwimmen alle Arten von Seevögeln im Ueberflusz. Vor ihrer Thür sieht man ganze Heerden von Seehunden, die auf den Hinterfüßen stehen und diejenigen beiszen, die sich ihr nähern wollen, welches keinem andern als einem Angeckok erlaubt wird, der aber durchaus seinen Tornak bey sich haben musz. Wenn sie diese Reise machen, so müssen sie erst die Seelen der Toten passiren, die aussehen als ob sie noch hier im Leben wären: wenn sie vor diesen vorüber sind, so erscheint ihnen ein breiter und langer Schlund, der tief in die Erde hinein geht. Ueber diesen Schlund müssen sie; aber es führt kein andrer Weg darüber, als ein groszes Rad, glatt wie Eis, und das beständig schnell herumgetrieben wird. Auf diesem Rade musz der Tornak, d. h. sein Schutzengel, den Angeckok leiten. Hierauf kommen sie zu einem groszen Kessel, in welchem lebendige Seehunde gekocht werden. Und endlich gelangen sie zu der Residenz der Aeltermutter des Teufels. Hier ergreift der Tornak die Hand seines Angeckoks und führt ihn durch die starke Seehundswache. Der Eingang ist breit, aber nachher geht der Weg über einen Abgrund, wo er nicht breiter ist als eine Schnur, und wo man nichts hat, woran man sich halten kan. Innerhalb desselben sitzt das scheusliche Weib, das vielerley Gebärden macht und Verzuckungen hat, vor Muth schwitzt und sich über die angekommenen Gäste das Haar ausrauft. Sie ergreift gleich den Flügel eines Vogels, zündet ihn an und hält ihn ihnen unter die Nase, worauf sie von dem Geruch ohnmächtig und ihre Gefangne

<sup>1</sup> Lytzen, (1879), S. 209—212.

werden. Aber der Angekok, den sein Tornak unterrichtet hat, kommt ihr zuvor, ergreift sie gleich bey den Haaren, und tummelt sich so lange mit ihr herum bis sie ganz kraftlos wird. Auch hiebey ist ihm sein Tornak behülflich. — Um ihr Gesicht hangen *Aglerrulit*, wie die Schlangen um das Haupt der Medusa. Einige glauben, dasz diese Unthiere aus heimlichen Abortus entstehen. Sie reizen sie ihr vom Kopfe, weil die Schuld daran sind, das die Bewohner des Meeres das Land verlassen und zu ihr hingehen. So wie dies geschieht fahren Wallfische und Seehunde mit Geräusch ins Wasser hinab und begeben sich wieder an die Küsten, wo die Grönländer sie fangen können. Nach dieser Verrichtung begiebt sich der Angekok mit seinem Tornak wieder auf den Heimweg und findet den Weg, der vorher so gefährlich war, gut und eben.“

Die Darstellung ist wohl individuell geprägt, aber wir vermissen genügende Varianten dazu, um alle Einzelheiten nachprüfen zu können. Ich habe meinen Zweifel an der „starken Seehundswache“ vor der „Residenz der Urgroßmutter des Teufels.“ Die Unsicherheit darüber, inwiefern sie die Urgroßmutter Tornarsuks ist, oder, wie Cranz sagt<sup>1</sup>, — „Tornarsuks Weib oder Mutter (darin sind sie nicht einig)“ — oder ob sie seine Tochter, wie es in Hans Egedes *Perlustration* dargestellt wird<sup>2</sup>, macht mich geneigt zu glauben, daß die Idee von ihrer nahen Verwandtschaft mit Tornarsuk von Egedes Umgebung konstruiert ist. Die Sagen (in Rinks Sammlung) erzählen äußerst wenig über diese hohen Geister: Tornarsuk wird überhaupt nicht in den alten Sagen erwähnt und das Meerweib nur ein- oder zweimal.<sup>3</sup> Die alten kultischen Sitten werden in den Sagen äußerst selten berührt. Der Name *Arnarquášaaq* wird zum ersten Male von Rink angegeben<sup>4</sup>, und er ist sicher niemals wie ein eigentlicher Name für eine Gottheit gebraucht worden, sondern nur gelegentlich wie ein Epitheton (nur von der Westküste bekannt). Egedes „Ältermutter“ ist möglicherweise eine freie Wiedergabe dieses Namens. Das Wort wird in den älteren Wörterbüchern (H. Egede 1750 „*Arngnakoeksák*“) mit „altes Weib, Vettel, (lat.) *vetula*“ übersetzt, eine Übersetzung, die auch in dem neuesten Wörterbuch beibehalten wurde. Ich sehe nicht ein, warum in diesem einen Falle das zu *arnarquá-* hinzugefügte *-shsaaq* in einer andern als der gewöhnlichen Bedeutung genommen werden sollte, wie wir es z. B. in *nunášhsaaq* „ein herrliches Land“, *naalagášhsaaq* „ein majestätischer *naalagaq* (Häuptling, Herr)“ finden. Das vorangehende Suffix (Infix *-qua* oder *-rquaq*) scheint eine Nebenform von der veralteten aber häufigen Derivationsendung (*r*)*qoq*

<sup>1</sup> Cranz l. c. S. 264.

<sup>2</sup> H. Egede *Perlustration* (Ausg. Bobé) S. 397.

<sup>3</sup> In Rinks Sammlungen wird das Meerweib wohl nur in I (1866) Nr. 72 und 139 erwähnt (letztgenannte hat den Namen *Arnarquashsaaq*), vgl. II (1871) Nr. 113.

<sup>4</sup> Rink *Grönl. gamle Tro* (1868) S. 204. Vergl. auch den Anhang: *Om Eskimoerne* in seinen *Esk. Eventyr og Sagn* (1871) S. 184.

zu sein, dessen ursprüngliche Bedeutung unsicher ist („groß an Umfang“, „riesenhaft“? oder „zu einem Geschlechte, einer Art gehörend“? *arnarqua* < *arnarqoq* die Stammutter?).<sup>1</sup> Rink schrieb über sie:

In den älteren Schriften ist sie als das „häßliche, greuliche Weib“, als ein böses Wesen dargestellt, welches die Seetiere aus dem Meere hinwegnahm. Ich teilte selbst anfangs auch diese Anschauung, habe aber bei näherer Untersuchung und namentlich durch Ausfragen der jetztlebenden Grönländer gefunden, daß sie nicht richtig sei. In dem Namen liegt einfach nur die Bedeutung „ein altes Weib“, und in den grönländischen Sagen ist ein solches das ständige Bild für Sparsamkeit und kluge Verwaltung von Vorräten.

*-shsaaq* ist weit davon entfernt, eine herabsetzende oder spöttische Bezeichnung zu enthalten, es ist im grönländischen Bewußtsein viel eher ein gefühlsbetonter Ausdruck für bewundernswerte, herrliche Eigenschaften, die in dem Worte enthalten sind, an welches die Endung geknüpft wird. Und es ist sicher nicht das hohe Alter des Weibes, das damit betont wird, sondern ihre Macht, ihre Majestät, mit einem Beiklang von etwas Hohem und Herrlichem. Ein ostgrönländischer Angakkoq, mit dem ich über den Geist der Meerestiefe sprach, bezeichnete sie als überaus „freundlich und schön“ (*pinnikátta*).

Die alten Berichte (H. und P. Egede, Glahn) erwähnen nicht den Hund des Meerweibes, der ihr Haus bewacht. Lytzens spätere Niederschrift der Ursprungsmythe aus Südgrönland (siehe S. 393—394) erwähnt sowohl ihren Hund wie auch die Lampe, die sie auf dem Grund des Meeres wieder vorfand, und in der genannten Sage bei Rink (1866, Nr. 72 Der Angakkok Tugtutsiak) trifft der Angakkok ihren „großen scheußlichen Hund“, der von der Spitze der Eingangshöhle ihres Hauses her die Zähne gegen ihn flischt und knurrt. — In den Varianten der Mythe bei den Zentraleskimos spielt dieser Hund eine große Rolle.

Der Hund wird übrigens auch erwähnt in Cranz' Schilderung des Meerweibes und des Geisterfluges zu ihr.<sup>2</sup> Dies zeigt u. a., daß Cranz in seinem Abschnitt Glauben und Sitten nicht ganz sklavisch auf Egedes Bücher baut (was sonst immer und immer wieder in diesen Parteeen über die Grönländer der Fall zu sein scheint).

Egedes (und Cranz') Schilderung enthält den bemerkenswerten Zug, daß der Angakkok auf seinem Wege zur Meerfrau an den „Seelen der Toten“, also dem Totenreiche in der Unterwelt vorbeifahren muß. So weit scheint der Angakkok ohne größere Beschwerden zu gelangen, wogegen die langsam wandernden Seelen der Toten auf ihrem Wege zu den glückseligen Wohnstätten der Unterwelt gezwungen sind, über einen sehr hohen und scharfen Stein zu kriechen (eine Steinkante?),

<sup>1</sup> Mehrere Beispiele für *-(r)qoq* und *-roq* sind in *The Eskimo Numerals* (1908) S. 20 f. gesammelt.

<sup>2</sup> Cranz S. 264—265

um von da aus auf ihrem Rücken den langen Weg hinunterzugleiten; „und darum ist der Stein blutig“.<sup>1</sup> Der Angakkok hat dagegen andere Gefahren zu überwinden: den Schlund mit dem großen Rad, das sich „unaufhörlich und hastig dreht“, den Kessel, die Wache und den Zugangsweg, der so schmal ist wie eine Schnur, „und auf beiden Seiten ist nichts, woran man sich festhalten kann, sondern bloß ein häßlich großer Abgrund und eine bodenlose Tiefe darunter“.<sup>2</sup> — Wie man das „Rad“ zu verstehen hat, ist mir nicht klar, da es eine ganz uneskimoische Vorstellung ist.<sup>3</sup>

Poul Egedes merkwürdiger Ausdruck von den „Untieren“, die im Haare des Meerweibes hängen — „*Aglerrutit*<sup>4</sup> wie die Schlangen um das Haupt der Meduse: diese Ungetiere stammen, wie manche glauben, von heimlichem Abortus“ — hat wohl seine richtige Interpretation durch die von Franz Boas hervorgeholten Aufklärungen der Zentraleskimos auf Baffinsland erhalten.

Die Bezeichnung „gewisse Unreinheiten“ wurde erst von Rink gebraucht (*E. E. og S. II S. 184*). Poul Egede sagt, daß diese es sind, welche es verursachen, daß die Seetiere die Küste verlassen und hinuntergehen in die Meerestiefe „zu ihr“; Cranz drückt dies anders aus: „durch deren *Charme* die Seetiere aufgehalten werden“. Beide beschreiben, wie der Angakkok und sein Hilfsgeist das Weib bei den Haaren ergreifen und mit ihr so lange ringen, bis sie ihr diese Sachen entrissen haben.

Rink stellt die Sache so dar: diese *agdlerrutit* haben sich um ihr Haupt gehängt und ihren Unwillen hervorgerufen, so daß sie die Seetiere zurückhält: „Es heißt, daß dies mißhandelte oder im Geheimen geborene Kinder (Embryos) waren, also die Früchte geheimer menschlicher Verbrechen.“<sup>5</sup> Vergl. auch die von Lytzen aufgezeichnete Sage.

Dem Wörterbuch von Kleinschmidt zufolge sollte dieses Wort von dem Verbum (selten!) *agdlerpok* (I) kommen „eine tote oder unreife Leibesfrucht gebären“, davon: *agdlerrut* „eine Tot- oder Frühgeburt“. *-ut* angefügt an ein Verbum bedeutet „ein Mittel, eine Sache, womit —, Veranlassung für —, Ursache von —“. Es gibt ein gleichlautendes, sehr allgemeines Zeitwort, von welchem dieses Wort meiner Meinung nach viel eher abgeleitet werden kann, *agdlerpok* (II) „sich gewisser Dinge

<sup>1</sup> Hans Egede (Bobés Ausg.) S. 399. Poul Egede *Nachrichten* S. 142. Cranz S. 259.

<sup>2</sup> Hans Egede *Perlustr.* S. 398.

<sup>3</sup> Fridtjof Nansen weist im *Eskimoleben* (1891) S. 210 u. 219 darauf hin, daß der „messerscharfe Bergeskamm“ und das „glatte Rad“ in die Mythologie der Dakotaindianer gehören. Diese Schwierigkeiten liegen auf dem Wege der Seelen zum Totenreiche *Wanaretebe*.

<sup>4</sup> So lese ich das Wort, mit *t* (nicht *l*). Vergl. Egede *Perlustr.* S. 398.

<sup>5</sup> Rink (1868) S. 205.

enthalten, z. B. wenn einer krank oder tot ist“, mit hinzugefügtem *-ut agdlerut* „eine Ursache für Enthaltbarkeit“, frei übersetzt: „Enthaltungszustand“ oder „Enthaltungsregel, Verbot“. — Die Frage lautet nun: wie entsteht der Zorn des Meerweibes oder, wie Egede sagt: ihre „vielen Umstände und Konvulsionen (Krämpfe?)“, die ihr Schweiß bereiten und sie dazu treiben, sich die Haare zu raufen?

Franz Boas teilt die zentraleskimoische Fassung der Meerfrauymthe (Sedna) aus Baffinland mit und knüpft einige bedeutungsvolle Erklärungen daran.<sup>1</sup> Ich referiere die Hauptpunkte daraus (vgl. die Sagevariante aus Südgrönland, hier S. 393).

*Sedna* war ein Mädchen, das keinen Mann haben wollte; sie bekam eine verwandelte Sturmschwalbe zum Manne, der sie zu seiner Wohnstätte entführte. Als der Vater sie in seinem Boote heimholte, folgte die Sturmschwalbe nach und erhob einen gewaltigen Sturm. Um sich selbst zu retten, warf der Vater *Sedna* über Bord, und als sie sich an das Boot klammerte, schnitt er ihre Fingerglieder ab, eins nach dem andern. Sobald diese ins Wasser fielen, wurden sie in Walfische, Bartseehunde und gewöhnliche Fjordseehunde verwandelt. Zuletzt schlug er ihr ein Auge aus. Da versank sie hinunter in die Unterwelt und wurde die Beherrscherin der Tiefe. Ihr Vater legte sich, nachdem er heimgekommen war, am Strande nieder und deckte sich mit seinem Zelte zu. Das Wasser der Flut schlug über ihn und zog ihn nieder, und nun wohnt er in *Sednas* Haus.

Dieses Weib, die Mutter der Seetiere, ist die Hauptgottheit der Zentralskimos. Sie beherrscht das Wohl und Wehe der Menschen, und alle Taburegeln und religiösen Sitten dieses Stammes sind darauf gerichtet, sich ihr Wohlwollen zu sichern. — Sie soll auf dem Grunde des Meeres wohnen in einem aus Stein oder Walrippen erbauten Hause. Einäugig. Sie kann nicht gehen, bewegt sich jedoch weiter mit dem einen Beine unter sich gebeugt, das andere vorgestreckt. Ihr Vater liegt unter seiner Zelthaut zugedeckt. Ihr Hund, der nach einer Version ihr Gatte war (vergl. den Mythos von der „Frau, die mit einem Hunde verheiratet war“), bewacht den Eingang.

Seehunde und Wale schwimmen aus und ein. Wenn eins dieser Tiere getötet wird, verbleibt seine Seele drei Tage im Leibe — dann geht die Seele zurück in *Sednas* Wohnung, um später wieder von ihr ausgesendet zu werden.

Wenn es in den drei Tagen, welche die Seele im Leibe verweilt, geschieht, daß irgendeine Taburegel oder eines der vorgeschriebenen Gebote von einem Menschen verletzt wird, so bleibt die Übertretung (das Vergehen, *pits-sēte*) wie eine Sünde an der Seele des Tieres haften und schafft ihm Qualen. Die Seele kämpft, um sich von diesem Anhängsel zu befreien, jedoch vergebens; sie muß mit hinunter zu *Sedna* ziehen. Diese Anhängsel des Übertreters machen ihre Hände auf unerklärliche Weise empfindlich, und sie straft die Menschen, die den Schmerz verursacht haben, indem sie Krankheit, schlechtes Wetter und Hungersnot über sie sendet.

Wenn dagegen alle Taburegeln genau beachtet wurden, lassen sich die Seetiere gern fangen; ja sie gehen ihrem Fänger sogar entgegen. Es gilt auch

<sup>1</sup> F. Boas *Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay* (I—II, 1901—07) S. 119. Vergl. auch sein *The Folklore of the Eskimo* (1904) S. 11.

die überkommenen Fangsitten einzuhalten, um sowohl die Tiere wie auch Sedna von diesen Übeln zu befreien.

Der Jäger soll z. B. die Berührung mit Leuten vermeiden, welche eine Leiche berührt (einen Toten begraben) haben, ferner auch mit Leuten, welche bluten, besonders mit menstruierenden Frauen oder Frauen, die kürzlich geboren haben. Diese Menschen sind nämlich von einem Dunst umgeben, einem Dunst von Blut oder Leichen; die Seetiere vermögen diesen Dunst zu sehen und verabscheuen ihn, flüchten vor ihm und bringen ihren Ärger zu Sedna mit hinunter.

Darum soll ein Mensch, der an eine Leiche gerührt hat, davon zu seiner Umgebung sprechen. Und Frauen, die gerade die Menstruation haben, oder die abortieren, sollen dies erwähnen und dürfen es nicht geheimhalten. Die Verheimlichung klebt wie ein Dunst an den Seetieren und kommt mit Unheil über die Jäger zurück.

Sitte und Herkommen fordern das offene Eingeständnis jedes Vergehens gegen die Taburegeln.

Dies ist eine der großen und häufigen Aufgaben der Angakkoken, durch Befragen der Geister herauszufinden, wer Tabu verletzt und das Vergehen verheimlicht hat. —

*Pitssete* der Baffinländer, was von Franz Boas mit „Kränkung, Übertretung“ übersetzt wird, bedeutet wohl für sich allein nur: die Dinge, welche Mißfang, Mangel an Seetieren hervorrufen.<sup>1</sup> Das Wort entspricht in dieser Beschreibung dem *alhierut* der Grönländer (Rink: *agdlerut*; Plur. *agdlerutit*). Daß sie es sind, welche die üble Laune der Meerfrau hervorrufen, ist sicher genug, aber wir können nur vermutungsweise angeben, wie diese Ursachenverbindung in dem eskimoischen Gedankengang aufgefaßt wird: die Übertretung scheint sich darin zu äußern, daß die Seetiere angesteckt oder verseucht werden von dem „Dunste“, *puijoq*, der der unsichtbare Niederschlag der Übertretung ist, ein Wort, das auch sehr oft in den bei einem Todesfalle gebräuchlichen Zauberformeln vorkommt. Die Seetiere sind mit den Fingern (Fingergliedern) des Meerweibes identisch, daher bekommt sie durch deren Verunreinigung wunde Finger. In der Tiefe der See hat *Sedna* nur eine Hand behalten, weil die Finger der andern Hand ja abgehackt wurden, als sie ins Meer niedersank. In einzelnen Fassungen des Mythos wird sie direkt als einäugig und einarmig erwähnt. Wenn die Seetiere von den Menschen durch Überschreitungen der Taburegel gekränkt werden, so werden sie angesteckt oder krank. Das, was Boas als „attachments“ und Rink als „Unreinlichkeiten“ bezeichnet, ist etwas Geistiges oder „Luftartiges“.

<sup>1</sup> Baffinsland (Boas) *pitsete* können wir vergleichen mit grld. *pitsarpa*: „warten darauf, daß er sterben soll“, *pitserpog* „auf seinen eigenen Tod warten“, davon *pitseete*, vielleicht „Todesverkündigung“ oder „Todesstoß“ (eine Todsünde?); oder mit *pitserput* „die Seetiere sind nun nicht mehr schwer zu fangen; es ist gute Zeit für sie“ (siehe Schultz-Lorentzens Ausgabe des grönl. Wörterbuchs 1927), davon *pitseete* „Dinge, die es erschweren, Seetiere fangen zu können“.

das in die Seetiere hineindringt, das sie mit sich hinunterbringen zum Meerweibe, und das bei ihr wie eine Verstimmung wirkt. Deshalb straft sie die Menschen. Dieser Übelstand kann jedoch dadurch vermieden werden, daß der Verletzer des Tabu sein Vergehen dem Angakkok oder seinen Wohngenossen beichtet, z. B. dadurch, daß eine Frau ihre Menstruation oder Abortus (*ajiaq*) nicht verheimlicht. Nichts ist so gefährlich für die Gemeinschaft, als ein geheimgehaltenes Vergehen. —

Überall auf der Baffininsel fand ein Sednakult statt, besonders zur Zeit des periodischen Herbstfestes. Bereits aus der Zeit der Franklin-Expeditionen haben wir Zeugnis hiervon aus *Iglulik* (G. F. Lyon).<sup>1</sup> Ausführlicher schildert F. Boas das Fest am Cumberlandlandsunde. Es wird in dem großen Tempel *qaggi* [*qaxxi*] = grönl. *qagsse*, *qashse* abgehalten; ein kreisrundes kuppelförmiges Schneegebäude, das 20 Fuß im Durchmesser (am Grunde) mißt und 15 Fuß hoch ist. Das ganze Fest währt mindestens zwei Tage und besteht teils aus den Beschwörungszeremonien der Angakkokken, teils aus dramatischen Auftritten.

*Sedna* selbst will sich einfunden. Ein langer Lederriemen wird aufgerollt, so daß er einen Kegel mit einem kleinen Loch in der Spitze bildet. Dieser Kegel wird mitten auf dem Fußboden aufgestellt und stellt das Atemloch eines Seehundes im Eise vor. Zwei Angakkokke stehen zu beiden Seiten bereit mit Harpunen. Ein dritter sitzt im Hintergrund des Wohn- oder Festhauses (*qashse*) und singt magisch zur Trommel. Schließlich hört man *Sedna* sich von unten her nähern; man hört ihren Atemzug, sie taucht auf in dem Loche, wird harpuniert und sinkt im Zorn rasch hinunter, indem sie die Harpune mit sich zieht, welche die zwei Männer straff an einem Riemen mit aller Kraft halten. Mit verzweifelter Anstrengung reißt sie sich zuletzt los und kehrt zurück zum Meeresgrunde (zur Unterwelt). Die zwei Männer weisen die freigemachte und mit ihrem Blute benetzte Harpunenspitze vor.

Am folgenden Tage gehen alle Männer des Ortes in Furcht und Beben vor *Sednas* Rache umher und tragen bestimmte, eigens hierzu geweihte Amulette, um ihren Zorn abzuwenden. Sie ist verwundet und kann sich wieder zeigen. Vom frühen Morgen an sammeln sich die Männer in der Mitte des Dorfes und laufen dann schreiend und juchzend um die Häuser herum, in der Richtung der Sonne, und einige laufen wie Frauen gekleidet in entgegengesetzter Richtung. Hierauf statten sie jedem Hause einen Besuch ab, und die Hausmutter empfängt sie mit Geschenken. Zum Schluß teilt sich der Haufe in zwei Parteien: die Schneehühner, „die im Winter geboren wurden“ und die Enten, „Sommerkinder“; die Parteien führen verschiedene Spiele oder Zeremonien aus. Hierbei verwenden sie z. B. Verkleidungen und Masken aus Seehundsfell. Orakelgeister, die beiden *qailertetang* (verkleidete Männer), treten zwischen den Häusern auf, paaren Männer und Frauen<sup>2</sup>, beschwören das Wetter, geben Prophezeiungen und wehren böse Geister ab usw.

<sup>1</sup> Lyon *Privat Journal* (1824) S. 362. Hier werden die Namen der *Sedna* wie *Nulijajog* und *Aiwiltajog* und ihres Vaters *Annautalik* genannt.

<sup>2</sup> Vgl. „Bild oder Puppenfest“ in Alaska, siehe Nelson l. c. S. 379, wo eine ähnliche Paarung vor sich geht; „die Puppen“ bei diesem Feste sind Bilder von Göttern oder Geistern.

Während der Mythos von der Sonne und dem Monde ein Ursprungsmythos war, der von wirklichen Naturphänomenen handelt, haben wir hier einen Kulterklärungsmythos, dessen Grundlage der faktische, wirkliche Kult der Meeres-*inua* ist.

Das Meerweib tritt an den verschiedenen Orten unter verschiedenen Namen (Epitheta) auf. *Sättuma ceva* „Geist der Meerestiefe“ (Ostgrönland) entspricht dem westgrönländischen *Säsvsuma inua*; *Nivikkaa*, „das rückwärts über Bord geworfene Weib“ (im südlichsten Westgrönland); *Arnarquashaaq* „die majestätische Frau“ (Westgrönland)<sup>1</sup>; *Nerhrivik* „Fleischstätte, Fleischschüssel“ (im nördlichsten Westgrönland); *Sedna*, vielleicht = *Sänvna* „die da unten im Meeresgrund“<sup>2</sup>; *Nulajojq* „die, welche sich immer begattet“; *Avilajojq* „die sich immer trennt oder trennte, die nicht verheiratet sein wollte“. Sie ist die große Welthausfrau, die Erhalterin der Meerestiere, das weibliche Prinzip in der Jägerwelt und in der Weltspeisekammer, die über das Gedeihen der Menschen herrscht. Eine große Menge religiöser Rücksichten, die die Menschen beachten müssen, gehen darauf aus, ihr Wohlwollen zu gewinnen und zu bewahren.

Ihr Hausherr mußte sie, als sie noch bei dem Inuiten lebte, dem Meere opfern, um eine böse Naturmacht zu versöhnen, welche als Sturmvogel verkleidet, sie forderte, sie bekam und ihrer wieder beraubt wurde. Die Meertiere sind die abgehackten Fingerglieder ihrer Hand; sie sind gleichsam Seelen ihrer Seele (denn der Mensch hat eine kleine Seele in jedem Körperteile). Sie hat jetzt nur eine Hand und kann daher ihr Haar nicht kämmen oder in einen Knoten binden. Wenn die Menschen über *Sedna* sprechen, muß es in Ehrfurcht geschehen, keiner darf lachen oder singen. An der Stelle in Ponds Bay (nördliches Baffinsland), wo sie einmal gewohnt haben soll, ist es verboten, ein Heidekrautfeuer anzuzünden oder mit der Haut des Landtieres Renn zu arbeiten.<sup>3</sup>

Aus Grönland kennen wir keine periodischen kultischen Feste, die sich an die Verehrung der Meerfrau oder einer anderen Gottheit knüpfen. Ein solcher Turnus von kultischen Festen mag einmal in der ersten Zeit nach der Einwanderung des Inuitvolkes aus der Gegend der Hudsonbai existiert haben, wir haben aber keine Nachrichten davon. Sogar in den recht lebendigen Resten kultischer Spiele, die wir aus Ostgrönland

<sup>1</sup> Vgl. S. 395. Der Name ist auch als Ortsname außerhalb Grönlands bekannt, nämlich in der Nähe von *Iglulik* nördlich von der Hudsonbucht. Lyon (*Priv. Journal* 1824, S. 448) gibt es wieder in der Form „*Arna-kōä-khiak*“.

<sup>2</sup> Der Name *Sedna* (Boas) ist nicht leicht zu übersetzen. Es kann vielleicht eine falsch aufgefaßte Form vom Stamme *sanavoq* „arbeitet, macht, bildet“ sein (vgl. *sännät* Werkzeug); oder eine zusammengezogene Form von *sättuma* (ogr.) „die (Gottheit) der Meerestiefe“. Vgl. S. 383 f.

<sup>3</sup> Boas (1888) S. 492.

kennen (mit Verkleidungen und Masken) finden wir keine Spur irgend-einer Verehrung des Meerweibes.<sup>1</sup>

Grönland bildet in dieser Hinsicht eine Parallele zu Alaska, wo eine periodisch kultische Verehrung der Meergöttin ebenfalls nicht erwähnt wird; weder E. W. Nelson, Murdoch noch Fr. Barnum erwähnt sie, nur Fr. Boas berichtet den Mythos über Sedna von der Beringstraße (Port Clarence).<sup>2</sup> Andererseits wurde sie, wie bereits erwähnt, in der Privatpraxis der grönländischen Angakkokken eifrig verehrt, und in vorgeschichtlicher Zeit mögen wohl auch hier periodische Festlichkeiten stattgefunden haben.

Bei den Coppereskimos kennen wir auch den Mythos von der Meerfrau, hier vereinigt mit dem Mythos von der „Frau, die mit einem Hund verheiratet wurde“ (die Urmutter der Inuit und gewisser anderer Volksstämme) samt einem Kultus von ihr, ganz jenem entsprechend, den Boas aus Baffinsland an der Davisstraße berichtete.<sup>3</sup> Hier bei den Coppereskimos wird sie *Kannakapfaluk* genannt; sie wohnt in einer Schneehütte am Meeresgrund, und ihre Hunde sind ein brauner und ein weißer Bär. Sie hat eine Art von Zwergsklaven, der *Unga* heißt und schreit, wenn die Angakkokken ihn an die Oberfläche heraufziehen. Wenn die Frauen die Tabubräuche brechen, ist es *Unga*, der die Seelen vom Lande fort in die Hütte der Kannakapfaluk treibt. Während einer so ungünstigen Fischfangszeit versammelt sich alles Volk im *qashse* unter der Leitung der Geisterbeschwörer und ebenso wie beim Fest im Baffinsland führen sie den feierlichen Ritus aus, wobei sie die Meerfrau an die Oberfläche heraufziehen — innen im Festhaus — und sie halten sie darin unsichtbar unter dem Fußboden fest, während sie sie zu überreden suchen, ihnen die Jagdverhältnisse wieder in Ordnung zu bringen. — Aber hier (sowie wahrscheinlich auch in Baffinsland) kennt man auch die Sitte, daß der Angakkok in ihre Hütte am Meeresgrund einzieht. „*Unga*, der Wächter der Seehunde, versucht zu fliehen, aber der Schamane hüllt ihn in seinen Kittel und schafft ihn hinauf in das Tanzhaus, sorgfältig versteckt, so daß niemand ihn sehen kann, obgleich man sein Geschrei hört.“ — In diesem Wesen finden wir, sogar auch im Namen, eine auffallende Ähnlich-

<sup>1</sup> Thalbitzer (1925) 21. *Amerikanisten-Kongreß in Göteborg*, S. 246—252.

<sup>2</sup> F. Boas (1894) im *Journal Am. Folklore* VII.

<sup>3</sup> Jennes *Can. Arctic. Exp.* vol. XIII (1924) S. 81 (No. 72e) und ebenda vol. XII (1922) S. 188—89. Zuletzt haben wir eine Fassung der Mythe aus etwas östlicherem Gebiete erhalten, von der Halbinsel Melville in der Nordwestecke der Hudsonbucht, in Knud Rasmussens jüngstem Buche (1926) I, S. 86 und II, S. 160. Hier hat das Meerweib den Namen *Tukanáluk-arnáluk* „das Weib dort unten“. Bei den Küsteneskimos entlang der Westküste der Hudsonbucht treffen wir *Nuliajuk* und ihren Säugling *Ungaq*, den *Nuliajuk* einmal einer Mutter gestohlen hat.

keit mit dem unheimlichen Geistertier *Ongaa* des Ammassalikangkaks. (Vgl. auch S. 380.)

Noch etwas weiter westlich vom Coronationgolf, in der Gegend bei Kap Bathurst (126<sup>o</sup> w. L.) kennen die Eskimos das Meerweib (hier draußen sogar zwei), aber hier scheint die westliche Grenze des Kultes zu sein. Am Mackenzieflusse hören wir nichts mehr von einer Verehrung der Meerfrau, auch nicht weiter im Westen, an der Küste des amerikanischen Festlandes.<sup>1</sup> Rink, welcher diese wichtige Frage untersucht hatte, knüpfte folgende noch aktuelle Bemerkung an diese Tatsache: „Sollte es sich, was jedoch sehr unsicher zu sein scheint, erweisen, daß der Mythos von Arnakuzsak spezielles Eigentum der östlicheren Eskimos ist, so würde dies darauf hinweisen, daß er in der gemeinsamen Heimat der Eskimos unbekannt war und sich erst allmählich ausgebildet hatte, von Angakkuts erfunden, nachdem sie bereits längere Zeit ausschließlich arktische Küstenbewohner gewesen waren.“<sup>2</sup>

Es ist möglich, daß sich zu einer bestimmten Zeit und in einem gewissen Zeitabschnitte unter den eskimoischen Angakkuten starke, schaffende Persönlichkeiten gefunden haben, die diese oder jene neue Wendung im Kultus oder in der Glaubensidee eingeführt haben. Hierauf deuten auch die kleinen Abweichungen, welche wir von einer Gegend zur anderen finden. Aber die Wiederkunft der Grundidee in verblüffend großen Abständen bezeugt, daß ihre Ausbreitung unmittelbar mit der Ausbreitung der eskimoischen Gruppen (Stämme) und mit ihrer Wanderung vom Westen nach dem Osten zusammenhängt. Es ist möglich, daß wir (was Rink auch schon tat) mit zwei Schichten rechnen müssen: einer ursprünglichen vorschamanistischen und einem von Asien eingeführten schamanistischen Kulturelemente. Der Mythos von einer Meergöttin und ihr Kultus ist nicht nur auf die amerikanischen Eskimos beschränkt, sondern er besteht auch bei den asiatischen Nachbarn der Eskimos samt den Tschuktschen und ein Stück weiter von hier nach Westen, bei den Samojuden an der Mündung des Obflusses.

Die Tschuktschen an der Küste haben nach Bogoras im Gegensatz zu den nomadisierenden Rentiertschuktschen ihre „Meergötter“ (*angavairgit*), unter welchen *Keretkun* und sein Weib die mächtigsten sind. Dieses Paar wohnt in einem großen schwimmenden Hause auf dem Meeresgrunde oder im offenen Meere. Ein anderer Meergeist ist die „Walroßmutter“, ein altes Weib, das auf dem Meeresgrunde wohnt und

<sup>1</sup> J. H. Rink zufolge (Manuskripte; Kgl. Bibliothek Kopenhagen. N. K. S. fol. 1593, vol. III, S. 964) haben wir Grund zu glauben, daß die *Arnaquushsaaq*-idee sich bei den Indianern an dem Winnipegsee wiederfindet, welche dort *Witsakutschat* (Petitot) oder *Wäsakootshah* (Franklin) als Wassergott erwähnen.

<sup>2</sup> Rink, ebenda S. 963.

über die Seetiere herrscht. Sie ist mit zwei Stoßzähnen bewaffnet wie ein Walroß; über den Ursprung dieser Zähne gibt es zwei Sagen. Nach der einen rühren sie von einer Strafe her, welche ihr mächtiger Vater über sie verhängt hatte, weil sie sich vom Feinde ihres Vaters, dem großen Raben, verlocken ließ, ihm die größten Kostbarkeiten ihres Vaters auszuliefern: die drei Säcke im Hause, in welchen der Vater den Mond, die Sonne und die Sterne versteckt hatte. Der erzürnte Vater hängte da seine Tochter an einer Leine auf, mit dem Kopfe nach unten. Die Leine riß schließlich, so daß die Tochter ins Wasser stürzte und zu einem Walroß wurde: ihre Stoßzähne sind verwandelt aus ihrem Rotz, der ihr aus den Nüstern rann, während sie an der Decke hing. (Dieser Mythos ist verwandt mit mehreren Mythen von der Sonne, dem Monde und dem großen Raben; diese werden von Point Barrow an der Nordspitze von Alaska bis zu den Indianerstämmen am Stillen Ozean in Britisch Columbia erzählt.) Die andere Sage ist jene, die wir von den Eskimos bis hinüber nach Grönland kennen, von der Frau, die keinen Mann behalten wollte und aus einem Boote hinten über Bord geworfen wurde, von ihrem eigenen Vater, der ihr die Finger abhackte. Die Tschuktschen erzählen, daß sie in die Meerestiefe versank, wo sie in ein Walroß verwandelt wurde, wobei die Stoßzähne aus einer Verwandlung ihrer beiden Zöpfe entstanden sind.<sup>1</sup>

Bei den südlichen Nachbarn der Tschuktschen, den Korjaken, erzählt man sich von dem „Herren und Eigentümer des Meeres“ (*anqaken-etin-vilan*), und einige behaupten, daß der Besitzer des Meeres ein Weib sei.

Die Idee von einer Meergöttin finden wir schließlich auch innerhalb des arktischen Gebietes — so fern von den Eskimos und so nahe bei Europa wie an der Mündung des Ob in Sibirien.<sup>2</sup>

Die Unterwelt, die sich unterhalb der Mündung des Ob befindet, wird von einer weiblichen Gottheit regiert, deren Name „die sieben Nabelstränge der Länder (Erden)“ lautet. Ihr Diener ist der „Geist des Wassers“, der in vielen Fällen ihre Gebote ausführt. „Sie befiehlt, wann ein Mensch geboren werden oder sterben soll.“

#### Der Mondgeist.

Der Mondgott übt seine Macht überall aus, von Ostgrönland bis nach Alaska. Die Westeskimos (in Alaska) scheinen vorwiegend den Mondgeist zu verehren, und man hört bei ihnen beinahe nichts über die Meerfrau.

Er repräsentiert das männliche Prinzip im Universum und gebietet über Ebbe und Flut — nicht bloß im Meere, sondern auch bei der Ver-

<sup>1</sup> Bogoras, (1904), S. 315—316.

<sup>2</sup> K. Donner *Bland Samoieder*. (Bei den Samoieder.) S. 112.

mehrung der Menschen. Er kann unfruchtbare Frauen fruchtbar machen, entweder indem er selbst herniedersteigt oder indem ein Angakkok zum Hause des Mondes fliegt, um Kinder bei ihm zu holen.<sup>1</sup>

Im übrigen suchen die Geisterbeschwörer in Alaska den Mond aus denselben Ursachen auf, aus welchen die osteskimoischen Angakkut an der Davisstraße zur Meerfrau niederfahren: nämlich wegen miflicher Fangverhältnisse. Draußen an der Beringstraße ist es der Mondgeist, welcher die Seetiere überwacht und sie gegebenenfalls von den menschlichen Küsten fortzieht.

Den Mythos von der Sonne und dem Monde — Schwester und Bruder, welche in dem kultischen Spiele gepaart wurden und hinauf auf den Himmel flohen — haben wir bereits erwähnt (S. 384). Er erklärt unter anderem auch die Flecke des Mondes (Rußflecke). Übrigens haben sich in den Varianten dieses Mythos ebensoviele Züge und Erklärungen abgelagert, als die beiden Himmelskörper selbst Phasen und Rätsel enthalten: eine Fassung hebt das eine, eine andere etwas anderes hervor. Der eine legt Gewicht darauf, die wechselnden Stellungen des Mondes und der Sonne zu einander zu erklären, ein anderer erklärt die verschiedene Leuchtkraft der beiden Himmelskörper; die verlöschende Glut des Mondes stammt nämlich davon, daß er mit der Fackel gestürzt ist, als er die Schwester verfolgte. Andere Fassungen gedenken der wechselnden Phasen des Mondes, seiner Verfinsterungen und seiner besonderen Konstellationen innerhalb der bekannten Berggipfel. Natürlich ist man sich klar über Ebbe und Flut als von dem Auftreten des Mondes bedingt, und das Jahr wird überall nach den Mondphasen eingeteilt. Das neue Jahr beginnt für die Ostgrönländer mit dem ersten Mondlicht, welches kommt, nachdem man in der Morgendämmerung zum ersten Male den Stern Atair (*α aquilae*, in Ostgrönland *Aahseet* „die Raupe“) gesehen hat. Früher ging man von dem ersten Mondlichte nach dem kürzesten Tag aus.<sup>2</sup>

Diese Mond- und Sonnenmythen sind wohl zum größten Teile naturerklärend. Aber nicht in dem Sinne, daß ihr gesamter Inhalt hiervon bedingt wäre. Es bleibt genug zurück, was auf „Hinzudichtung“ beruht, d. h. vielleicht eher auf Reminiszenzen von wirklichen Erlebnissen, eventuell von kultischen Festen und Bräuchen.

Wir dürfen vielleicht den eskimoischen Sonnen- und Mondmythos als einen Natur-erklärenden Ursprungsmythos bezeichnen. Außerdem haben wir kultische Sagen vom Monde, die aus dem Verhältnis der Geisterbeschwörer zu ihm herkommen; sie enthalten vielleicht sogar

<sup>1</sup> Siehe, Grönland betreffend, besonders G. Holm, (1888), S. 131, 133, 142—143, 281, 314.

<sup>2</sup> G. Holm, (1888), S. 141.

Nachklänge von mimisch-dramatischen Kulthandlungen, welche einstmals wirklich stattgefunden haben, und bei welchen vielleicht eine oder mehrere Personen, als Mond oder dessen Gemahlin oder dessen Nachbar maskiert usw., aufgetreten sind. (Wir fanden ein Beispiel von etwas ähnlichem im Abschnitt über das Meerweib.)

Im nördlichsten Westgrönland (Smithssund) stellte man sich vor, daß die Sonne (*Seqineq*) und der Mond (*Aningaan*) in einem Doppelhaus mit einem einzigen Eingang wohnen. In dem einen Haus wohnt der Mond mit seiner Frau (*Akoq* oder *Aqong*); in dem anderen die Sonne. Vor dem Hause steht der Schlitten des Mondes, und er besitzt ein Gespann von weißen schwarzgefleckten Hunden, mit welchen er oft zur Erde niederfährt. In der Wohnung des Mondes oder in ihrer nächsten Nähe trifft man außerdem eine charakteristische Frauensperson, die (hier am Smithssund) in einer eigenen Hütte wohnen soll, von wo aus sie den Mond besucht. Ihr Name ist, bei den Osteskimos „Eingeweideauszieherin“, hier mit *Iralirvirisissong* (südgr. *Erhlaveersisog*) wiedergegeben, weil sie den Leuten mit ihrem krummen Messer den Leib aufschneidet, wenn sie sie anlachen, und ihnen die Eingeweide herauszieht. Sie braucht die Eingeweide zum Füttern ihrer Hunde, und sie sucht deshalb durch komische und lächerliche Gebärden alle Fremden zum Lachen zu bringen. Wenn der Angakkok den Mondgeist besucht, so ist die Begegnung mit ihr eine von den Gefahren, die er zu bestehen hat. Er muß sein Gesicht von ihr abwenden, um sich des Lachens enthalten zu können.<sup>1</sup> Am Smithssunde sind diese drei Personen deutlich voneinander unterschieden. In Ostgrönland ebenfalls. An der Baffinsinsel scheint die Frau des Mondes und die „Eingeweideauszieherin“ (hier *Ululiernang*) in eine Person zusammengefloßen zu sein.

Von dem zentralen Teile der Westküste Grönlands (besonders an der Diskobucht) besitzen wir viele Beiträge zur Kenntnis des Mondmannes von Poul Egede.<sup>2</sup> Seine Schilderung ist, wie gewöhnlich persönlich und lebendig, von der frischen Quelle der Überlieferung getragen.

„Der Mond, sagte er [ein anderer ihrer Weisen aus der Südostbucht], wohnt in einem kleinen Hause mit einem Fenster und hat zwei Lampen, die vor seinem Bette brennen; seine Kleider, die noch von seiner Kindheit her aufgehoben sind, hängen in seinem Fenster zugleich mit seinem Schlitten, zu welchem er vier große schwarzköpfige Hunde hält. Die Bänke in seinem Hause sind mit den Fellen von jungen Eisbären bedeckt; auf welchen die Seelen der Toten ausruhen, wenn sie gen Himmel fahren. Die Sonne hat an der einen Seite des Hauses eine kleine Kammer allein für sich.“ (P. Egede, Nachrichten, S. 155.)

[Der Schluß der Mythe von Sonne und Mond.] „Die Sonne kam jedoch höher hinauf als der Mond, und dies ist die Ursache, weshalb der Mond noch

<sup>1</sup> Kroeber (1899), S. 318.

<sup>2</sup> P. Egede *Nachrichten* 1788. — Vgl. H. Egede *Perlustration* (Ausg. Bobé S. 399—400.)

seinen Unterhalt auf der Erde suchen muß oder im Meere, wo er Seehunde fängt und sie mit seinem Schlitten heimfährt, weil das seine gewohnte Speise war. Dies geschieht zu den Zeiten, wenn er nicht am Himmel zu sehen ist.“ (S. 76.)

„... der Glaube, daß der Mond zur Erde hernieder kommt, um sich Seehunde zur Nahrung zu holen und um ihre Frauen zu besuchen . . . Eines Abends, als eines der Mädchen draußen stand und zum Monde hinblickte, verbot ihr eine andere dies. Sie fürchtete, daß er dadurch veranlaßt werde sie zu beschlafen. (S. 101.)

Es war Gebrauch unter ihnen, daß bey Sonnenfinsternissen kein Frauenzimmer ausgehen durfte, und bey Mondfinsternissen keine Mannsperson, weil sowohl die Sonne wie der Mond ihr eignes Geschlecht haßten. (S. 150.)

Am 4. September [1740] sahen wir zwei Nebensonnen, sodaß es das Ansehen hatte, als ob drei Sonnen wären. Das grönländische Mädchen sagte, ihre Leute nannten dies die Stirnlocken oder Ohringe der Sonne, welche sie aus Freude über den Tod einer Mannsperson trägt, und diese Freude stammt her aus altem Haß gegen ihren Bruder den Mond, oder sie freut sich, weil ein Mädchen geboren ist. Wenn man hingegen einen Ring um den Mond sieht, so sagen sie, er hat aus Trauer seine Kappe auf\*, weil ein Mädchen geboren oder ein Knabe gestorben ist.“ (S. 247.)

Ein Beispiel dafür, daß dem Monde ein Trinkopfer dargebracht wird, wird nur ein einziges Mal von Funch erwähnt. Eine alte Frau wollte den erzürnten Mond milde stimmen und reichte geschmolzenen Schnee in hohler Hand zu ihm empor. „Das Wasser schwand, während die Verfinsternung aufhörte: er trank.“<sup>1</sup> —

Ein anderes Beispiel für die Gefährlichkeit des Mondes für das weibliche Geschlecht lesen wir bei Saabye: „Wenn der Vollmond auf ein Wasser scheint, dürfen die Mädchen nicht davon trinken, aus Furcht geschwängert zu werden.“<sup>2</sup>

\* (Egedes Fußnote): Wenn die Frauenzimmer Trauer haben, ziehen sie ihre Kapuze über die Köpfe, wenn sie aus ihren Häusern oder Zelten ausgehen; die Männer tun dies nur im Unwetter.

Die Ostgrönländer bekräftigen dieses Bild der erotischen und kontrollierenden Tätigkeit des Mondmannes. Besonders wird die Gefährlichkeit des Mondes als Strafer und Angreifer hervorgehoben; er wird leicht zornig, und wenn er zur Erde herunterkommt, raubt er den Menschen, welche sich versündigt haben, ihre Seelen. Man stellt sich ihn als einen großen Mann vor, in blendend weiße Eisbärfelle gekleidet (oder nur mit Eisbärfellhosen). Dicht bei seinem Hause sind zwei offene Löcher im Eise; jedesmal wenn der Himmel ohne Mond (Neumond) ist, ist er draußen im Mondmeere auf Jagd in seinem Kajak. Er fängt bloß Weißwale, Narwale und Bären. Außerhalb des Hauses steht ein Kajakgerüst, auf welches er das Fleisch legt. Er besitzt weder ein Zelt noch ein Frauenboot, sondern er fährt in seinem Kajak oder Schlitten.

<sup>1</sup> J. C. V. Funch, *Sieben Jahre in Nordgrönland* (Viborg 1840), S. 74.

<sup>2</sup> H. E. Saabye, *Bruchstücke*. (Odense 1816, S. 108.)

Die Mondfinsternis wird als ein Besuch des Mondes angesehen; *pulavog* „er kriecht herein oder ist hereingekrochen“ (nämlich durch den Hauseingang). Da glauben sie, er sei böse und komme herunter und herein in ein Haus, um zu strafen und sich zu rächen. Die Menschen (die Männer) sprechen da mit lauter Stimme Zauberformeln gegen ihn, tragen Schnee herein und werfen ihn in den Wasserbehälter; die Kinder rufen den Wunsch aus, „der Mond solle mit Walfischfang kommen, er soll mit Walroß- oder Eisbärbeute zu uns kommen“; aber sie müssen sich auch beeilen, unter die Pritschedecken zu kriechen, um sich zu verstecken. Die Ammassaliker erzählten oft von der furchtbaren Stunde, da man es erlebte, daß der Mond herunter kam über die Ortschaft *Puolortuloq*, um ein Weib zu züchtigen, welches das Tabu gebrochen hatte. Die Angakkokken hatten große Mühe damit, ihn zu vertreiben. Die Felsen erbebten und die Hunde des Mondes bellten. Es gelang dem Hilfsgeist, die Waffe der Hand des Mondes zu entreißen, und er schleppte ihn hinaus aus dem Ausgang. Aber man hörte den Mond drohen: er werde das Wasser nicht mehr sinken lassen, und die Seehunde sollten keine Jungen mehr bekommen.

Der Mond und *Nalaarsik* (Wega) waren erzürnt über zwei Frauen (während G. Holms Überwinterung in Ammassalik), welche durch den Ausgang herausgelugt hatten, obwohl sie Trauer trugen, als der Kajakmann hinaus auf das Meer reiste. — Der Mond nahm es auch sehr ungnädig auf, daß zwei Männer in Sarsik ihre Frauen miteinander tauschten.<sup>1</sup>

Die Vorstellung von dem bösen Mond — *qiyjarpoq* (< *qiyaq* Nüster) „er ärgert sich, rümpft die Nase über eine Übertretung der kultischen Regeln“ — ist überall in Grönland wohlbekannt. Man spricht über den Zorn des Mondes bei Verfinsterungen wie auch bei Gewitterstürmen. Der Donner (*kahleq* „Schlag, Klopfen“) wird von seinen zwei Dienstfrauen hervorgebracht, indem sie trockene Robbenhäute aneinander schlagen, so daß es donnert und blitzt.<sup>2</sup> — In einer westgrönländischen Sage (Rink 1871, S. 45) straft der Mond den Jäger *Kakortuliak*, indem er ihn seiner Seele beraubt: dadurch erhält dieser Mann — ohne im übrigen jedoch Angakkok zu sein oder zu werden — die Fähigkeit, durch die Luft zu fliegen und „hellsichtig und allwissend“ zu werden. Der Eskimo nimmt einen automatischen Zusammenhang an zwischen

<sup>1</sup> G. Holm (1888), S. 309—310.

<sup>2</sup> Vgl. H. Egede *Perlustr.* S. 124; P. Egede *Nachr.* (1790), S. 183—184. P. Egedes Bericht (1738) über eine Angakkokseance bei Statenhuk, wo ein Weib den Donner spielt und um ein neues weißes Seehundfell bittet als Ersatz für ihr altes, abgebrauchtes scheint mir noch mit einer kultischen Vorstellung des Donnermythus zusammenzuhängen. Aber diese Interpretation ist jedenfalls ebenso unsicher wie der ganze Fall einzigdastehend ist.

folgenden Zuständen: seiner Seele beraubt, unzurechnungsfähig (*pivhlerortoq*) zu werden, „übernatürlich hellsehend für das Geheime und Zukünftige“ zu werden, ja sogar befähigt zu werden, zu fliegen oder auf dem Wasser zu gehen.<sup>1</sup>

Es gibt mehrere Sagen davon, wie der Mondgeist in das menschliche Leben eingreift, oftmals heilend und meist auf sehr persönliche Weise. Er wird auch als der Beschützer der Armen und Elternlosen bezeichnet.<sup>2</sup> Es gibt auch eine Erzählung über den großen Jäger *Manguaraq* (Rink II, S. 40), der sich an einem der Jagdtiere des Mondes vergriff (einem Weißwal mit einem schwarzen Fleck an der Seite) und hierdurch in einen Trommelstreit mit dem Monde geriet. Die beiden treffen sich und rühmen sich gegenseitig ihrer Jagdleistungen, ein vollkommener Männerwettstreit (aisl. *mannjafnaðr*), der damit endigt, daß der Mondmann sich für überwunden erklärt, wonach er *Manguaraq* einlädt, ihn am Himmel oben zu besuchen. Die Einladung wird angenommen, der Mond hebt ihn auf seinen Schlitten und peitscht seinen riesengroßen weißen Hund (weiß, mit einem einzigen großen schwarzen Fleck auf der Seite), dann fährt er heulend davon, zuerst über das Meereseis hinaus, weiter über die See und von da hinauf durch die Luft. Sowohl in dieser Sage als auch in *Kanaks Reise* (Rink I, S. 87—89) wird mit vielen Einzelheiten der Weg, der zum Monde führt, geschildert und die lachenerweckende Vettel *Erhlaveersissoq*, die immer ungelegen auftaucht, mit ihrem großen Holztrog in der Hand und dem blutenden Messer, nahezu unwiderstehlich komisch; dabei singt und tanzt sie. Der Mondgeist führte den Kanak hinein und öffnete eine Luke neben dem Fenster, durch welche Kanak herunterspähen konnte. Da sah er die Siedlungen der Menschen, gleichsam dicht beieinander liegend. Der Mondgeist nahm ein Rohr und blies Schnee auf die Erde nieder, so daß unten alles mit Schnee bedeckt wurde. Das nächste Mal als Kanak herunterschaute, sah er ein Mädchen auf ihrer Pritsche schlafend liegen. Da nahm der Mondmann eine Vogelfeder, tauchte sie in Blut ein und ließ es niedertropfen: plötzlich krümmte sich das Mädchen und sprach aus dem Schläfe, befühlte sich und merkte, daß sie blutete.

Eine verbreitete Sage handelt davon, wie der Mond herunterskommt und sich eines armen mißhandelten Weibes annimmt, dem er einen Sohn mit übermenschlichen Kräften und Fähigkeiten schafft. Er hilft ihr auch später weiter im Leben mit Fleisch zur Sättigung und Speck für die Lampen.<sup>3</sup> — Nicht weniger interessant ist der von G. Holm (Nr. 34, S. 314) aufgezeichnete Bericht über den „Mondmann und *Erqingaseq*“

<sup>1</sup> Rink *Eventyr og Sagn*, Anhang S. 198.

<sup>2</sup> F. Boas (1888), S. 599.

<sup>3</sup> Holm (1888), Nr. 16, S. 281; Variante vom Kap York, Knud Rasmussen (1905) S. 195 und aus Baffinsland, Boas 1901, Nr. 25, S. 198.

mit einer genauen Beschreibung von dem täglichen Leben und dem Heim des Mondes: „Wenn der Mond eine Frau, die ein totes Kind geboren hat, und die daher Trauer hat, ins Freie hinausgehen sieht, treibt er sie wieder ins Haus, indem er es schneien läßt, oder indem er ihr die Seele raubt. Der Angakkok muß dann eine Reise zum Monde unternehmen, um der Frau ihre Seele wieder zu verschaffen . . . Wenn der Mond auf eine Frauensperson scheint, welche schläft, so bewirkt er eine Menstruation bei ihr.“<sup>1</sup>

Durch alle diese „Sagen“ erhalten wir ein Bild davon, was für ein mächtiger Herr der Mond ist, der durch Naturphänomene wie Ebbe und Flut, Schneefall, Verfinsterung, Erdbeben, Donner und Blitz wirkt und seinen Einfluß auf die Schwangerschaft der Frauen, ihre Menstruation und Fruchtbarkeit mächtig ausübt, besonders, wie es scheint, mit Rücksicht auf das Hervorbringen von Knaben. Es ist daher eine besondere Angelegenheit zu überwachen, daß alle Regeln und Sitten, welche Geburt und Wochenbett betreffen, beachtet werden. Somit ist der osteskimoische Mondgott das männliche Seitenstück zu dem weiblichen Meergeist. Jeder hat sein besonderes Gebiet zu überwachen, aber sie haben wechselseitig nichts miteinander zu tun.

Bei den Westeskimos an der Beringstraße hat jedoch der Mondgeist anscheinend die Aufgabe des Meerweibes völlig übernommen. Hier ist es der Mond, der über alle Tiere der Erde und der See herrscht, und wenn es Mißfang gibt, reisen die *tornaq* umgebenen Schamanen (als *tongralik* oder *angalhkoq*) zu ihm hinauf und opfern ihm. Wenn es ihnen glückt, den Zorn des Geistes zu mildern, gibt er ihnen ein Tier von der Gattung, an welcher auf Erden Knappheit herrscht. Der Schamane wendet sich heimwärts mit diesem Tiere und setzt es in Freiheit, worauf die betreffende Tiergattung wieder zahlreich wird.<sup>2</sup> Nur auf diese Art kann das Wild auf der Erde erhalten werden, trotzdem es durch Jagd und Krankheit mitunter zum Schwinden gebracht wird.

Im nördlichen Alaska kommt der Angakkok fliegend zum Monde, ebenso wie in Grönland (*ilimmarpoq*); im südlichen Alaska klettert er empor auf einer unsichtbaren Leiter. Gewöhnlich begeben sich zwei miteinander auf den Weg um einander zu helfen oder, weil vielleicht, wie es heißt, „einer verlegen oder verschämt werden könnte.“ Der Mondgeist hat nämlich ein so helleuchtendes Antlitz, daß man ihm nicht in die Augen sehen darf, sondern den Blick senken muß. Der Mond pflegt böse zu werden bei ihrer Ankunft, aber er läßt sich versöhnen und es endet oft damit, daß er ihnen Rat erteilt, z. B. über die Krankheiten

<sup>1</sup> Die gleiche Vorstellung kommt auch in Westgrönland vor. Siehe Birket-Smith (1924), S. 437.

<sup>2</sup> E. W. Nelson (1899), S. 428 f.

bei den Menschen. Man nimmt an, daß alle epidemischen Krankheiten vom Monde stammen. Eine Finsternis kann entweder eine bevorstehende Epidemie oder einen feindlichen Angriff von Seiten der Inlandsindianer bedeuten.

Die Alaskaeskimos besitzen eine hochentwickelte kosmogonische Mythologie, in welcher der Rabengott (der große Rabe) als Welten- und Menschenschöpfer und als Bringer der Kultur auftritt. Diese Idee ist innerhalb der Eskimostämme im wesentlichen auf Alaska beschränkt, wir finden sie aber doch so weit östlich wie beim Mackenziedelta<sup>1</sup>, aber in der anderen Richtung reicht sie weit über das Gebiet der Eskimos hinaus, indem wir sie bei den Nachbarvölkern in Amerika und Asien wieder vorfinden. Vieles deutet darauf hin, daß diese Idee ihren Ursprung in Asien hat, wo sie besonders ausgebildet zu sein scheint und bei den Korjaken tief in wirklichem Kultus steht. Sie verknüpft die nördlichen Indianer am Stillen Ozeane (Kolosher, Tlinkit) auf eigenartige Weise mit den Nordostsibirern, besonders den Korjaken und Kamtschadalen, und es liegt etwas rätselvolles darin, wie es zugegangen sein mag, daß sie so stark in die religiöse Kultur der Westeskimos eingedrungen ist. — Gleichzeitig ist das Verhältnis nun so, daß die Alaskaeskimos gewisse tieferliegende Züge in ihrer Mythologie nicht allein mit den angrenzenden nördlichen Indianern am Stillen Ozean, sondern auch mit den Grönlandeskimos gemeinsam haben, und daß diese Züge die Mythen vom Raben und vom Monde zu vereinen scheinen. Ich denke hierbei besonders an die Mythen vom Mond und der Sonne als Geschwister, und an den Mond als männliche Gottheit, welcher man bei Verfinsterungen opfert<sup>2</sup> und an die Frau (Schwester) in der Unterwelt oder Meerestiefe. Dies ist ein religionsgeschichtliches Kapitel, in welches ich mich hier nicht vertiefen will (auf das ich aber später zurückkommen werde, S. 419 f., vgl. 426); es ist von großer Bedeutung für das Verständnis der Kontinuität in der allen Eskimos gemeinsamen geistigen Kultur.

Die Folge davon wurde, daß der Mondgott und der große Rabe miteinander im Alaskahimmel rivalisieren, ebenso auch im Alaskakultus, wogegen das Meerweib bei diesen Eskimos ganz vergessen zu sein scheint.

---

<sup>1</sup> Die Hauptdarstellung dieser Mythen findet man bei E. W. Nelson. Den Beleg für das Vorkommen des Großen Raben bei den Mackenzieeskimos danken wir Knud Rasmussen (1926), S. 275—280. Ich habe früher darauf hingewiesen, daß die Idee von der Rabengottheit vielleicht doch nicht immer bei den Osteskimos unbekannt war, da diese jetzt noch gleichsam einen Rest von ihr besitzen in ihren Rabenfabeln und in ihrer Auffassung des Raben. Siehe die *Festschrift Wilhelm Thomsen*. (Leipzig 1912), S. 126.

<sup>2</sup> A. Krause (1885), S. 270.

Wir haben recht eingehende Schilderungen von den kultischen Festen in Alaska, aber kein Wort davon, daß die Schamanen — sowie weiter im Osten bei den Zentraleskimos — Zuflucht zur Meerfrau suchen. Dennoch ist es vielleicht nicht ausgeschlossen, daß dies nur in dem Mangel an Kenntnis von unserer Seite liegt. Außer von ihren Reisen zum Monde hören wir davon, daß die Schamanen Reisen unternehmen zu dem „Lande der Toten“<sup>1</sup>; am größten Tage während des Blasenfestes unternimmt die Seele des Schamanen ebenso wie in Grönland eine Reise zum Meeresgrund. Nur sein Körper bleibt zurück gegenüber der Eingangsöffnung in der Hütte, wo er, mit hinten zusammengebundenen Händen und den Kopf zwischen die Knie gebunden, die Nacht hindurch sitzt. Nach der Rückkehr der Seele erzählt er seiner staunenden Gemeinde, was er im Meere erlebt hat, wo er die Schatten (Seelen, *inuut*) der Seehundblasen aufgesucht und durch Unterredungen mit ihnen Auskunft eingeholt hat, um das gute oder schlechte Verhalten der Jäger gegen die Seetiere zu charakterisieren.<sup>2</sup> — Wenn der grönländische Geisterbeschwörer sich auf eine Reise in die Meerestiefe zu *Arnarquashsaaq* begibt, muß er unterwegs „die Seelen der Toten passieren“; das lesen wir bei Poul Egede (*Nachrichten* S. 104). Auch Kroeber gibt eine ähnliche Auskunft aus dem nördlichsten Grönland; im Falle schlechter Fangverhältnisse, sagt er, geht der Angakkoq entweder hinunter zu den toten Angakkuts (seinen Vorgängern) oder zur Meeresgöttin (*Nerivik*).<sup>3</sup> Der Unterschied zwischen dem Kultus in Grönland und dem in Alaska ist nicht so groß, als es im ersten Augenblick scheinen mag. Der grönländische Angakkoq geht einen Schritt weiter in die Tiefe der See als die Alaskaschamanen, welche nur die Seelen der toten Tiere aufsuchen, aber nicht ihre Herrscherin.

Welche historischen oder kultischen, äußeren oder inneren Motive die Osteskimos an der Hudsonbucht und in Grönland dazu gebracht haben, ihre Liebe auf die Meerfrau hinzulenken, und die Westeskimos an der Beringstraße wiederum auf den Mondmann, wissen wir nicht. Aber es ist auffallend, daß die Schamanen des Volkes, jeder in seiner Gegend, im Osten und im Westen diesen beiden Gottheiten einen ganz gleichartigen Kult unter völlig entsprechenden theoretischen Voraussetzungen erweisen; die menschliche Übertretung (Sünde) bereitet der Gottheit Leid und Zorn; allein die ausgesandten Angakkut mit ihren Hilfsgeistern können sie besänftigen, und die Buße für die Sünden ist

<sup>1</sup> In Alaska kommen die Toten teils ins Himmelreich, wo es Licht, Nahrung und Wasser im Überfluß gibt, teils in die Unterwelt (unter der Erde), wo sie abhängig sind von den Opfern, die ihnen ihre Verwandten während der Feste für die Toten darbringen (Nelson, 1899, S. 423).

<sup>2</sup> Nelson (S. 390—391).

<sup>3</sup> Kroeber (1899) S. 306.

eine Art Beichte, bei welcher der Angakkok mittels feierlicher Fragen an seine Hilfsgeister den Sünder herausgreift und ihn (oder sie) zu einem Bekenntnis zwingt.<sup>1</sup> Die versöhnte Gottheit sendet den Menschen die Tiere, welche auf Grund der geheim begangenen Sünde zurückgehalten wurden.

In Alaska, wo die eskimoische Zivilisation einen Höhepunkt erreicht hatte, stand auch der Mondkult unter einem höheren Plan als draußen am Lande bei den bäurischen zentralen und östlichen Eskimos. Ich will auf die bei E. W. Nelson<sup>2</sup> wiedergegebene riesengroße Maske des Mondes, aus Holz geschnitzt und bunt gemalt, als ein einzelnes Zeugnis davon hinweisen.

Diese Maske nimmt eine besondere Stellung ein unter den ca. 35 Masken, welche Nelson u. a. bei der Erklärung ihrer Kunst und ihrer Bräuche in seinem Werke wiedergab. Sie stellt *Tunghák* (Nelson) = *tung'rāk* (Barnum)<sup>3</sup> grld. *toornag* vor, ein Wesen, das über das Hinströmen der Fangtiere zu den Küsten herrscht und auf dem Monde wohnen soll. Die Schamanen unternehmen Reisen zu ihm mit Opfergaben, um Jagdbeute für ihren Gau zu verschaffen, wenn die Jäger einige Zeit hindurch keinen Erfolg hatten. Die Masken dieser Art (sie ist 2 Fuß hoch) sind so schwer, daß sie nicht vor dem Gesichte getragen werden können ohne eine besondere Stütze; sie sind deshalb gewöhnlich an starken Lederschnüren an der Decke des Festhauses aufgehängt. Der Träger der Maske steht hinter ihr, so daß sie an seinen Kopf angebunden ist und er sie unter Tanzen zu beiden Seiten schwingen kann, um die gewöhnliche Bewegung hervorzurufen. Die Eigenschaften der Mondmaske werden ausführlich beschrieben; das Gesicht z. B. trägt Labretten (Lippen schmuck). Ein eingehenderes Studium der Masken wie auch vieler anderer kultischen Instrumente und graphischer Darstellungen des Kultes, die wir aus Alaska haben, würde sicher lohnend sein für die Kenntnis der eskimoischen Mythologie und der Lebensauffassung innerhalb des breiteren Kulturkreises, welchem dieses Volk angehört.

Die Mondreisen der Schamanen setzen natürlich voraus, daß dem Mondgeiste Opfer dargebracht werden. Aber außer diesen Mondopfern werden auch dem „großen Raben“ oder „Rabenvater“ Opfer gebracht, getrockneter Fisch oder andere Nahrung, welche ihm auf das Tundra

<sup>1</sup> Man erzählt aus Alaska, daß der Schamane während des Blasenfestes die Sünden der Jäger aufzählt, wobei er sie beim Namen nennt, worüber er persönlich bei den Seelen der toten Tiere im Meere Auskunft eingeholt hat.

<sup>2</sup> Nelson l. c. Tafel 97. Der Hinweis im Text (S. 399) zu Tafel 98 (XCVIII) beruht auf einem Druckfehler; die Beschreibung paßt nur zu der Illustration auf Tafel 97.

<sup>3</sup> Barnum (1901) S. 370.

(Norton Sound) hingelegt wird.<sup>1</sup> Dafür verschafft er den Alaskaeskimos gutes Wetter für die Jagd. Die Milchstraße auf dem Himmel heißt „die Spur von den Schneeschuhen des Raben“ (Barnum S. 369).

### Einige Nebenpersonen.

Die übrigen Himmelskörper sind nicht Gegenstand irgendeines Kultes, die Sonne ebensowenig wie die Sterne. Natürlich besitzt ein Teil von diesen Personennamen oder beschreibende Namen (vgl. S. 384); von einigen glaubt man, sie hätten ebenso wie die Sonne und der Mond einstmals auf Erden als Menschen gelebt. Jupiter wird z. B. in Ostgrönland als Mutter der Sonne bezeichnet, und es habe Angakkokke gegeben, welche bisweilen einen Geisterflug auch zu ihr unternahmen. Wega (*Nalaarsik* Peilmarke, *α lyrae*) war der Bruder des Mondes, der ihm gerne dabei behilflich war, die Menschen zu strafen, der aber häufig diesen auch beistand.<sup>1</sup>

Von großem Interesse ist es, einen Regengott zu finden. „Asiak wohnt im Himmel,“ heißt es bei G. Holm: wenn es lange nicht geregnet hat, reist der Angakkok zu ihr (*Asiaq*), um sie zu bitten, es möge Regenwetter kommen.<sup>2</sup> Es ist weniger wunderlich, als es zunächst scheinen mag, daß die Grönländer Regenwetter brauchen können. Wenn Schnee in allzu großen Mengen gefallen ist, konnten sie nicht auf die Jagd gehen (sie kannten keine Skier) und mußten daher die Wettergöttheit um Regen anfehlen. Knud Rasmussen identifiziert geradezu *Asiaq* mit der „Beherrscherin des Wetters und des Windes“<sup>3</sup>; dessen bin ich jedoch nicht sicher. Die recht umständliche Beschreibung, die von ihr und dem Kinde, welches ihr Mann ist, gegeben wird, — sie hat einen Säugling zum Manne —, leitet die Gedanken nicht hin auf den Wettergeist *Sila*. *Asiaq* ist ein anderer Luftgeist. Der Name *Asiaq* ist vielleicht identisch mit *Asiartik* (nomen), *asiarteq* (participium), „die Vorbeifahrende, Unstete“, oder es bedeutet ungefähr „die Einsame, Jenseitige“. Es ist kaum ganz korrekt, wenn Knud Rasmussen den Angakkok *Asiaq* bitten läßt, sie solle ihr Wasser lassen: „Wenn sie ihr Wasser läßt, regnet es auf Erden.“ Sie ist es eben nicht selbst, die den Regen hervorbringt, sondern ihr Mann, das Kind; dazu hat sie ihn und dies ist die Pointe der Geschichte. Der Angakkok wendet sich an sie. Da geht sie hinein zum Fußende der Pritsche, wo ihr Mann zugedeckt liegt,

<sup>1</sup> Holm (1888) S. 314, 117, 309.

<sup>2</sup> Holm (S. 329) hat hier in Übereinstimmung mit seiner Quelle Hanserak die falsche Auffassung erhalten, daß *Asiak* der Name des Mannes sei. Knud Rasmussen hat ebenso wie ich von seiten der Eskimos die Aufklärung erhalten, daß *Asiaq* der Name der Frau sei.

<sup>3</sup> Knud Rasmussen l. c. I (*Die Ostgrönländer*) S. 100

um seine Windel zu holen, das Stück Bärenhaut, auf dem er gesessen ist; nicht gleich, sondern erst nach langer Nötigung von seiten des besuchenden Angakkok. „Ja, heute nachts hat er wie gewöhnlich ein wenig gepißt,“ sagt sie, und dann schüttelt sie das Stück Fell aus über der Erde, so daß es regnet und der Schnee schmilzt.<sup>1</sup> — Dieser Mythos, der nur aus Ammassalik bekannt ist, ist kaum rein örtlichen Ursprungs, sondern ein alter Überrest, und darum ist es so interessant, den Kult lebendig bewahrt zu finden an diesem isolierten Platze an der Ostküste. Die Asiaq der Ostgrönländer verschafft für sich und ihren Mann die Nahrung, indem sie einen Sack zur Erde herunterläßt, zusammen mit einem magischen Fäustling aus Robben- oder Bärenfell. Dieser versorgt sich hier unten mit Beute aus dem Fleischvorrat der Menschen. Es geht jedenfalls so vor sich, wenn der Angakkok Regen bei Asiaq zu erwirken trachtet; und das, was der Sack enthält, wenn sie ihn hinaufzieht, ist ihr Lohn für den Regen.<sup>2</sup>

Es ist vielleicht der gleiche Luftgeist, den Jenness vom Coronationsgolf (bei den Coppereskimos) erwähnt<sup>3</sup> — unter dem Namen *Nigsillik* „der, der einen Sperrhaken hat“, einen Krug, mit dem er (oder sie) die Hauseingänge unten auf der Erde aufbricht, um zu rauben. Vielleicht bloß eine zufällige Übereinstimmung. — Von größerem Interesse aber ist es, daß die Idee von einem Regengott — der für *Asiaq* wesentlichere Zug — sich bei den Korjaken im nordöstlichsten Asien wiederfindet. Nach deren Glauben wird der Regen von der höchsten Gottheit gesandt, der sein Weib über die Erde urinieren läßt. Es gibt bei ihnen eine Erzählung davon, wie der große Rabe und sein Sohn zum Himmel hinauffliegen muß, um zu erwirken, daß der ununterbrochene Regen aufhöre. „Diese Erzählung soll nicht bei schönem Wetter, sondern nur bei Regen und Sturmwetter erzählt werden, um das Unwetter zum Stillstand zu bringen.“<sup>4</sup> Mit anderen Worten, die Mythe selbst ist ein wirksames Glied der Kultusform, von dem sie stammt. Man hat weiter gesucht, um Parallelen zu finden; einige führt auch Fridtjof Nansen an, nach Moltke Moe.<sup>5</sup> Er berichtet auch G. Holms Versuch, den Asiaq-Regengott-Mythus bei den Eskimos in Verbindung zu bringen mit dem *Chac* (Regen)<sup>6</sup> der yukatanischen Mayas, — eine, wie mir scheint, etwas allzu ferne Ähnlichkeit, als daß man von einem genetischen Zu-

<sup>1</sup> Meine Schilderung hier ist Hansêraks Tagebuch entnommen (18. Mai 1885).

<sup>2</sup> Thalbitzer (1923) S. 403—405.

<sup>3</sup> Jenness (1922) S. 189.

<sup>4</sup> Czaplicka *Aboriginal Siberia* (1914) S. 262—263.

<sup>5</sup> Fr. Nansen *Eskimoliv* S. 239.

<sup>6</sup> G. Holm *Geografisk Tidsskrift* (1891), Bd. 11.

sammenhang zwischen diesen Mythen sprechen dürfte, geschweige denn zwischen den Namen.<sup>1</sup>

*Erhlaveersisoq*, die „Eingeweide herausziehende“, das lachenerregende Weib, das in oder nahe bei dem Hause des Mondmannes wohnt (vgl. S. 406 u. 409), ist wohl die groteskste Gestalt, welche die eskimoische Phantasie hervorgebracht hat.<sup>2</sup> Sie ist die gefährliche Versuchung zum Lachen, welcher die Seelen der Toten auf ihrem Wege begegnen, oder auch der Angakkok während seines Besuches im Hause des Mondmannes. Wenn jemand über ihren Anblick in Lachen ausbricht, will sie ihm den Leib aufschlitzen und seine Eingeweide ihrem Hund vorwerfen oder sie selbst auffressen. Sie kommt heraus, grinsend und tanzend und singt dabei: „ja ha ha ha — meine Grätsche poor poor peia“ (sinnlos). Ein dünner Kaulkopf hängt von ihrem (großen) Schritt herunter. Wenn sie einem den Rücken zuwendet, sieht sie aus wie ein Gerippe. Wenn sie sich zur Seite wendet, zieht sich ihr Mund schief: „wenn sie sich nach hinten bückte, leckte sie ihren eigenen Rücken und wenn sie sich zur Seite bückte, schlug sie mit der Wange an die Hüfte, so daß es klatschte“.

Was der Mythos hier schildert, als ob es auf dem Monde vor sich gehe, scheint uns von den Alaskafesten her in kultischen Tänzen und Bräuchen bekannt zu sein. „Das Einladungsfest“ dauerte, so wie E. W. Hawkes es beschreibt, drei Tage, welche 1. komischen Tänzen, 2. Gruppentänzen und 3. Totentänzen geweiht sind.<sup>3</sup> Bei den komischen Auftritten am ersten Tage werden die fremden Besucher, welche als Zuschauer dasitzen, auf eine harte Probe gestellt, schlimmer und schlimmer mit jeder neuen komischen Rolle, die von der Eingangsluke her auftritt. Dem Wirte kommt es darauf an, Gelächter hervorzurufen, den besuchenden Gästen dagegen, feierlichen Ernst zu bewahren. Bricht einer unter ihnen in Lachen aus, dann muß er es mit teuren Gaben an die Wirte büßen.

Dies ist nur ein Beispiel für viele dieser Art. Es gibt viele andere unmittelbare Erinnerungen an den westeskimoischen Kultus in den Mythen der Osteskimos, Sagen und Bräuche, gerade so verblaßt und abgestumpft in Grönland, so daß man ihnen anmerkt, daß sie einen weiten Weg zu wandern hatten, bevor sie von dem klassischen Hauptsitze der Eskimokultur an der Beringsstraße bis hierher gelangt sind.

<sup>1</sup> Eine auffallende formale Ähnlichkeit besteht zwischen dem grld. *Asiaq* und *Aziak*, dem Namen der Sledge-Insel in der Beringsstraße (Norton Sd.). Es ist mir aber nicht bekannt, was der Name der Insel bedeutet.

<sup>2</sup> P. Egede (1790), S. 165; Glahn (Anm. 1771), S. 348, hier *Erloersortok* genannt. Dies ist nicht (wie Cranz es beschreibt) eine männliche Person, sondern ein Weib. Knud Rasmussen bezeichnet sie auch als Mann (1905), S. 196, was aber wohl nach Glahns Zeugnissen ein Irrtum ist. — Rink erwähnt sie auch (1866), S. 87—89 u. (1871), S. 43: die Sagen von den Reisen *Kanaks* und *Manguaraks* zum Monde.

<sup>3</sup> E. W. Hawkes (1913), S. 12—13.

### III. Von Europa oder Asien entlehnt?

Im Jahre 1891 gab Fridtjof Nansen sein Buch „*Eskimoliv*“ heraus, worin er ein Kapitel der Untersuchung der religiösen Vorstellungen der Grönländer widmete. Der Kenner des eskimoischen Volkslebens hatte sich hier mit Moltke Moe, dem Kenner des norwegischen Volkslebens, zusammengetan, und durch eine Reihe von Parallelen aus den mythologischen Vorstellungen der beiden Völker glaubte Nansen einen genetischen Zusammenhang grönländischer Mythen mit entsprechenden in Skandinavien behaupten zu können, während er in anderen Fällen verwandte Züge mitten in Asien, ja sogar in Afrika und auf den Fidschinseln nachgewiesen zu haben glaubte. „Wir finden die Spur davon,“ schreibt er, „daß das Auftreten unserer Vorfäter in Grönland sich nicht darauf beschränkt hat, einige Steinruinen zu hinterlassen, sondern auch im Geistesleben der Eingeborenen kennbare Eindrücke hervorgerufen hat.“<sup>1</sup> Die mittelalterlichen norwegischen und isländischen Kolonisten in Grönland sollen die Religion der Eskimos beeinflußt haben.

Wenn die Grönländer glauben, daß die Seele eines Abgeschiedenen (alt-norw.: *navnen*, der Namensbruder) in das neugeborene Kind, wenn es benannt wird, eintritt, so soll dies aus dem norwegischen Glauben übernommen worden sein, nach welchem „die Verstorbenen dem Namen nachgehen“. Die Furcht davor, die Namen der Verstorbenen zu nennen, findet man auch auf den Shetlandsinseln, in Norwegen usw., also sind wohl die Grönländer von dorthier beeinflußt. „Wer im Meere ertrinkt, kommt in des Himmels Totenreich“: dies haben die Grönländer von Norwegen (Telemarken) übernommen.

Das Heraustragen der Leiche durch die Rückwand des Zelttes oder durch das Fenster des Hauses soll in Grönland eine Nachahmung der norwegischen Sitte sein, daß ein Loch in die Wand gebrochen wird, damit die Leiche dadurch anstatt durch die Türe herausgeschafft werden kann. Wenn die Hinterbliebenen zu viel um den Toten weinen, so friert dieser — im grönländischen sowohl wie im norwegischen Glauben. Die Reise zur Unterwelt geht über eine Brücke, die so schmal ist wie eine Schnur oder eine Messerschneide, — dort haben die Grönländer von der *Gjallarbrücke* gehört. Ja sogar das alte Weib im Meere, das die Seetiere in ihrem Hause sammelt, ist niemand sonst als die Hexe, zu welcher der *Askeladden* mit seinem Tiergefolge kommt. *Erhlaveersisog* (die Eingeweideauszueherin) ist identisch mit den zwei Riesenweibern *Bakrauf* und *Rifngasla* in Snorres Edda, denn sie singt über ihren Schritt an der Hose, und die Namen der beiden Damen weisen auf denselben Körperteil hin. Weiter sollen die *Tupilak*-Amulette der Grönländer übernommen worden sein nach dem norwegischen oder isländischen *gand*, d. h. verschickte böse Zaubermittel; ihre *iliseitsoq*-Hexerei vom Trollewesen der Norweger beeinflußt sein („Glaube an den Satan, an *svarte-boken*“, d. h. schwarzes Buch“ usw.), ihre Zaubermeln und *angiak*-Amulette von der gleichen Quelle stammen und mehrere ihrer Sagen von Europa über Island eingedrungen sein. (l. c. S. 213—253.)

Nansens Zusammenstellungen sind nicht ohne Interesse, besonders da, wo er auf indianische und asiatische Sagen hinweist. Hingegen muß

<sup>1</sup> F. Nansen *Eskimoliv* 1891, S. 248. Vgl. 253.

gesagt werden, daß nach alledem, was später über die Traditionen der amerikanischen und asiatischen Eskimos und über indianisch-sibirischen Volksglauben erschienen ist, die Wahrscheinlichkeit für einen direkten Zusammenhang zwischen Isländisch und Grönländisch stark geschwächt wurde oder ganz fortgefallen ist. Nur bezüglich ganz vereinzelter Punkte kann noch ein Grund zur Überlegung bestehen, ob wir in den grönländischen Traditionen die Spur einer Berührung finden, die vielleicht einmal im späten Mittelalter zwischen den Eskimos und den Isländern stattgefunden haben mag, ohne daß der Charakter dieser Berührung bisher aufgeklärt werden konnte. Besonders tiefgehend ist sie wohl kaum gewesen.

Betreffs der Benennung nach dem Toten glauben die Eskimos in Alaska, daß der Tote vergessen wird, wenn sein Name nicht auf einen Lebenden (Neugeborenen oder Älteren) übergeht: daß er in der anderen Welt freunde- und freudelos bleibt. Genau so wie in Grönland erhält das erste Kind, das an einem Wohnort nach einem Todesfall geboren wird, den Namen des Verstorbenen und vertritt diesen bei dem Jahresfeste der Toten. (Nelson S. 424—25.) Dies ist eine allgemein eskimoische Sitte. Die, welche durch ein Unglück oder gewaltsam umkommen, kommen in das Todesreich im Himmel, das nach dem Glauben des Alaskavolkes die seligste dieser zweier Stätten ist (Nelson S. 423), während es in Grönland umgekehrt ist: für alle östlichen Eskimos ist das Meerestotenreich das begehrenswertere. Was sich an altem Glauben und Sitte in Alaska findet, kann nicht mit Wahrscheinlichkeit als mittelalterliches Lehngut, das aus Island oder Norwegen über Grönland übernommen wurde, erklärt werden. Eventuelle Ähnlichkeiten müssen hier Zufall sein oder auf einem mehr universellen Zusammenhange beruhen.

Was den Weg zur Unterwelt und die gefährlichen Stellen unterwegs betrifft, findet man ähnliche, ja oft ganz übereinstimmende Züge sowohl bei den Indianern wie auch bei vielen anderen Volksstämmen in anderen Weltteilen, was Nansen auch selbst anführt. Ferner meinte er, daß das Meerweib den westlichen Eskimos nicht bekannt ist. Boas jedenfalls erwähnt den Mythos von ihr als bekannt.<sup>1</sup> Bogoras erwähnt ein Meerweib als bekannt bei den Tschuktschen und den sibirischen Eskimos, welche ihr opfern.<sup>2</sup> Es besteht auch kein Grund, Askeladden oder die Gjallarbrücke hervorzuholen, um den Ursprung dieser Mythen in Grönland zu suchen.

Nansen hat selbst richtig eingesehen, daß die „Schwanensage“ von den badenden Frauen<sup>3</sup> und der Mythos von der ursprünglich ebenen

<sup>1</sup> Siehe hier S. 402.    <sup>2</sup> Bogoras S. 315—316; vgl. hier S. 403.

<sup>3</sup> Schon bei P. Egede (1790), *Journal* für 1735, S. 77—78. Außerdem in verschiedenen Varianten aus den westlichen Eskimos.

Fläche der Erde, welche barst und sich zu Bergen umformte, und über die zwei Menschen, die vom Himmel gefallen sind, im Zusammenhang mit finnisch-ugrischen Sagen stehen kann.<sup>1</sup>

Der Weg aller dieser Mythenwanderungen ging sicherlich nicht über Island und Norwegen nach Grönland, sondern durch Sibirien über die Beringstraße, woher der Strom der Eskimosprache die Traditionen weiter nach dem Osten getragen hat.

Es kommt mir nach allem, was uns vorliegt, besonders unbestreitbar vor, daß der eskimoische Schamanismus und das kultische Verhältnis des Angakkok zu den höchsten Mächten des Daseins aus Asien stammen. Unter Schamanismus verstehe ich, wenigstens bezüglich der Eskimos, die höhere Kultform, die sich an die Lehre und Wirksamkeit ihrer Angakkokken anknüpft. Es sind Züge vorhanden, die darauf hinweisen, daß einmal eine innerasiatische schamanistische Kulturwelle gegen Nordost gegangen ist und sich über eine primitivere Schicht des eskimoischen Glaubens ausgebreitet hat, — eine religiöse Expansion von Volk zu Volk von der gleichen Art wie viele andere, die wir aus der Geschichte kennen. Ich ziele hiermit auf die Zweiteilung der eskimoischen Geisterbeschwörer, die ich früher anderen Orts schon berührt habe: den Gegensatz zwischen dem „Oberpriester“ *angakkoq* und dem „Quacksalber“ *qilatik*, zwischen einem vornehmeren und einem einfacheren Kultus, wobei der letztere meistens von alten Weibern ausgeführt und von den Angakkokken gering geachtet wird.<sup>2</sup>

Der asiatische Schamanismus kulminiert in der Rabenmythologie und dem daran geknüpften Kultus. Die Vorstellung von *Tulukäugok* (vergl. grld. *tulvák*, ein Rabe) und seinem noch mächtigeren Vater haben die Alaskaeskimos gemeinsam mit den Korjaken in Nordostsibirien (zwischen Kamtschatka und dem Anadyrfluß) und mit den Koloschen (Tlingitindianer) auf der amerikanischen Seite des Stillen Ozeans. Nur ist die Erinnerung an das oberste Wesen, den Vater des Raben, bei den Eskimos beinahe ganz erloschen.<sup>3</sup> Aber die Mythen vom Großrabem fallen recht genau zusammen mit den Mythen der genannten Völker über ihre Rabengottheit, wohingegen die östlichen Eskimos an der Davisstraße keine Gottheit im Raben sehen, aber doch eine teilweise Kenntnis einiger der Mythen haben, besonders in der Form einiger Kindererzählungen (Gesänge).

Der Schamanismus selbst ist im Großrabem und seinem Verhältnis zu der höchsten Himmelsmacht gleichsam symbolisiert. — Ich könnte

<sup>1</sup> Nansen *Eskimoliv*, S. 251 und 224—226.

<sup>2</sup> Thalbitzer 1916 und 1924 (Schluß).

<sup>3</sup> Der Vater des Raben wird doch als bekannt bei den Eskimos von E. W. Nelson genannt: 1899, S. 425.

mir — hypothetisch — ein Zentrum eines Kultes vorstellen, in welchem der Schamane sich selbst einmal Großrabe genannt hat oder diesen in einer Rolle bei der kultischen Handlung dargestellt hat. Bei den Korjaken spielt der Großrabe (*Quikinmagu*) eine Rolle im Ritual bei ihren religiösen Festen und wird, wenn auch etwas übertrieben, als „Schöpfer“ bezeichnet; nach dem Mythos war er von dem „höchsten Wesen“ gesandt, um gewisse Reformen in der schon erschaffenen und geordneten Welt auszuführen. Er war eher „der erste Mensch“, ein Reorganisator und mächtiger Schamane.<sup>1</sup>

Die Tschuktschen unterscheiden (Bogoras zufolge) zwischen dem Großrabem und dem Schöpfer. Der Rabe tritt in ihrer Mythologie als ein Begleiter und Mithelfer des Weltschöpfers auf. Der letztgenannte wird als eine wohlwollende Gottheit angesehen von unbestimmter Gestalt, im Zenith wohnend; und er wird mit einer anderen guten Gottheit identifiziert: „die Welt, der Äußere“ mit einem Namen, der jenem nachgebildet zu sein scheint, mit welchem die Korjaken ihr höchstes Wesen benennen (auch „der mächtige Großvater“ genannt). In einem der tschuktschischen Mythen sehen wir den Großrabem zum Himmel aufsteigen, um von dem höchsten Wesen Rentiere zur Erde zurückzuholen. Man erwähnt auch häufig den Raben als die äußere Kleidung des Schöpfers; vielleicht in Erinnerung an den Kultus, in welchem die Rabenmaske den Allerhöchsten repräsentieren sollte.

Der Alaskamythos über das erste Auftreten des Großrabem auf der Erde, sein Zusammentreffen mit dem Menschen und die Grundlegung aller menschlichen Lebensverhältnisse enthält vielleicht latent und symbolisch eine Darstellung der Genesis des Angakkokkismus.

Was bedeutet das Wort *Angakkog*, das gebräuchlichste Wort für *Schaman*? Die Eskimos haben, wie eben erwähnt wurde, überall zwei Arten von Schamanen, nämlich *angakku*t und *qilalik*'en. — Ein *qilalik* ist eine Person (oftmals ein Weib), die einen *qila* hat (einen Geist in der Erde). Die kultische Aufgabe des *Qilalik* ist es, Antwort von seinem Geist zu bekommen, in der Regel auf Fragen, die sich auf die Heilung oder den Zustand eines Kranken beziehen. Um den Geist befragen zu können, der unterirdisch herbeikommt unter den Fußboden (innen im Hause), setzt sich der *Qilalik-schamane* zu Seiten des Kranken und unternimmt eine „Hebungsprobe“, indem er eine an der Spitze gespaltene Rute (Gerte) fest an das Haupt des Kranken oder einer anderen Person bindet und dessen Gewicht prüft. In dem Gewichte sieht er (sie) eine Kundgabe des Geistes. Ist die Krankheit gefährlich? Wird der Patient sterben? Wenn das Haupt „leicht zu heben“ ist, bedeutet es nein; ist es

<sup>1</sup> Vgl. Czaplicka (1914), S. 263 und Jochelson *The Koryak*, S. 18.

„schwer zu heben“, so bedeutet es ja. Diese Hebungsprüfung ist eine Kunst, die große Verbreitung hat: nicht bloß unter den Eskimos, sondern bei allen arktischen Völkern. Sie wird bei mehreren Völkern in Sibirien bis zu den Lappländern ausgeübt, nicht allein bei Krankheitsfällen, sondern auch um Aufklärung in anderen Problemen zu schaffen (bei weggekommenen Gegenständen, Diebstahl usw.). Das eskimoische Wort *qilalik* bedeutet bloß einen, „der einen *qila* hat (-lik)“. Von diesem Wortstamme wird das Verbum *qilavog* abgeleitet: zaubern, mahnen, beschwören, und das Hauptwort *qilaut* ein Werkzeug (Gerät) zum Beschwören, d. i. eine Zaubertrommel. Ob *qila* ursprünglich bedeutet: die magische Macht, der Geist in der Tiefe der Erde, oder etwas anderes, ist nicht bekannt.<sup>1</sup> — Das Wort *Angakkog* bezeichnet den eigentlichen Schamanen bei den Eskimos, und seine (ihre) Funktionen übertreffen weitaus die des Qilalik. Dies ist ein allgemein-eskimoisches Wort alter Prägung, und es ist nicht leicht, es etymologisch zu übersetzen oder zu erklären. Es findet sich, soweit man weiß, in keiner sibirischen Sprache (z. B. nicht im Tschuktschischen). In Sibirien ist das verbreitetste Wort für Schaman wohl das altai-türkische *kam*; übrigens wechselt aber die Bezeichnung von einer Sprache zur anderen. Auch in den benachbarten Indianersprachen habe ich vergebens gesucht. Es (*angakkog*) ist demnach der Inuitersprache eigentümlich.

Das türkisch-tatarische *kam* (*gam*) scheint seiner Form nach mit dem Worte Schaman, das wir in der Religionswissenschaft aufgenommen haben, verwandt zu sein. Die Jakuten nennen die Tätigkeit der Schamanen (das Schamanieren) *chamma*, aber sie haben einen anderen Wortstamm für den Schamanen: *oün*. Das Wort Schaman (*shamān*) selbst ist wahrscheinlich ein von russischen Ethnologen eingeführtes Wort, geholt aus dem Ost-Tungusischen in der Mandchurei *hamman* oder *šamman*: „einer, der in Ekstase ist, ein Geisterbeschwörer“. Die Bezeichnung wechselt, wie bereits gesagt: auf mongolisch und burjätisch sagt man *buge* für Schaman, kirgisisch *basky* oder *baksa*; wotjakisch *tuno*, samojedisch *tādibey*; hiervon sammelte Castrén (in Wörterverzeichnisse aus den samojedischen Sprachen, 1855, S. 299) folgende Varianten: Jura-kisch: *tādibea*; Jeniseisch: *tādebe*, *tārebe*; Ostjakisch: *tytebe*, *tytebel-gum*. Die Lappen nennen ihre Schamanen *noite* (besser *nāi'tē* nach Wiklunds Wiedergabe dieses Wortes, das vormals *noaide* geschrieben wurde). Bei den Tschuktschen an der Beringstraße heißt er: *enenilit* „einer der Hilfsgeister hat“, übereinstimmend mit alaskaeskimoisch *tungralik* „einer

<sup>1</sup> Ich habe den *Qila*-Schamanismus gelegentlich in meinen Vorträgen behandelt: 1910 (*Amerikanistenkongreß in Wien* 1908, S. 448), 1918 (*Naturforschertagung in Christiania* [Oslo] 1916, S. 817—820), 1924 (*Amerikanistenkongreß in Rio de Janeiro* 1922, S. 285—287, mit 4 Tafeln).

der Tungra (Hilfsgeist) hat“. Dies letztere ist ein neueres Wort, das in Alaska oft das ältere *angalhhkok* vertritt. Jeder eskimoische Angakkok hat ja viele Hilfsgeister, *tungra*, in seinem Dienste.<sup>1</sup> (Vgl. S. 371 u. 382.)

<sup>1</sup> *Tungra(k)*, vgl. Barnum (1900) S. 370 und E. W. Nelson (1899) S. 428 ist ein merkwürdiges Wort. Bei den Osteskimos hat es sich, wie wir sahen, infolge eines eskimoischen Sprachgesetzes zu *torngaq* verwandelt oder *tornaq*, das als jüngere Form bezeichnet werden muß. Aber in Südalaska treffen wir, wie es scheint, eine noch ältere Form als *tungrak an*, in Schultzes Wortliste: *Tunerak(q)*, vgl. Schultze, S. 35: *dun-e-rä'lik* „develish“ (teuflich), *dunerach'lugu* „to make sorcery“ (Hexerei, Zauberei ausführen usw.). Außerhalb des Gebietes der Eskimos, bei den Völkern des nördlichen Himmelsstriches, scheint dieses Wort sich in zwei parallel laufenden Formen als Namen für die höchsten Gottheiten zu finden, mit dem Himmel, der Sonne, dem Monde oder dem Feuer verknüpft. Bei dem nördlichsten Zweige der Türken, den Jakuten am Lenaflusse, bedeutet *Tanara* den göttlichen Beschützer, auch für die Schutzgeister des Hauses gebraucht und in modernerer Zeit übergeführt in den Namen für den Himmel und den Gott der Christen. Die mongolischen Burjäten bezeichnen das höchste Wesen mit dem Namen: *Tengri*. Diese Form erinnert stark an das alaskaeskimoische *tungra* — so wie das *Tanara* der Jakuten an das südeskimoische *Tunera* (in Alaska). Bei den zentralen Alttürken war der Name der höchsten Gottheit *Tängri*, *Tengre* (in der Orkhorninschrift *özä täyri*, *asra jir* in der Höhe der Himmel, in der Tiefe die Erde) offenbar der gleiche Name wie bei den Burjäten. — Es ist verlockend, dieselbe Ähnlichkeit in den Namen der Gottheiten weiter gegen Westen hin zu verfolgen. Wir finden z. B. innerhalb der finnisch-ugrischen Völker in Sibirien, bei den Wogulen, das Wort *tonx* „Geister“ (Lokalgottheiten), davon abgeleitet *tonx-urt*, ein Geisterbeschwörer, ein Opferpriester (siehe Karjalainen II, 1922, S. 58 u. 158ff.); bei den Ostjaken *Tärn* „Geist des Feuers“ (Patkanov) und *Tären*, *Tären* (Karjalainen, S. 355f.) in verschiedenen Dialekten; bei den Tschuwaschen an der Wolga *Töra*, *Tör* (R. Rask, *Samlede Afhandling* I, S. 44). Wir nähern uns hier auf einem alten kulturhistorischen Wanderungswege dem wohlbekannten Namen für den Donnergott der Isländer *Thórr*, der im Altenglischen *Thunar* hieß, im Althochdeutschen *Thonar* und altkeltisch *Tanarus*: es scheint, daß die äußerste Flanke eines großen Volksgebietes die älteste Form des Namens am besten bewahrt hat (keltisch *Tanarus*, jakutisch *Tanara*, eskimoisch *Tunera*). Auf verschiedenen Wegen, vielleicht zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern kann der ursprünglich gemeinsame Name weiter nach Osten und Westen gewandert sein und wurde vielleicht auch mehr als einmal von Asien nach Europa geführt, so daß er hier als Doppelgänger auftritt — wahrscheinlich wird es niemals gelingen, völlig Licht über die Wanderungen dieser Lehnwörter (?) zu bringen. Im Altnordischen gibt es ein ähnliches Wort *tungl* (aisl. *himintungl* Himmelskörper, besonders der Mond), das wohl mit in diese Sammlung hereingehören mag. Merkwürdige Ähnlichkeiten, vielleicht bloß ein Spiel des Zufalls, scheinbare Identitäten!

Die heutigen Osteskimos haben eine Sage von einem Urvolke, mit welchem ihre Vorfäter kämpften, und noch heute zeigen sie an vielen Stellen in der Hudsonbucht und an den Küsten der Davisstraße die Steinruinen davon: der Name dieses Urvolkes war *Tornit* oder *Torngit*, was einem westeskimoischen \**Tungrit* entspricht. Es sieht so aus, als ob die eskimoische Bezeichnung für

Während die Eskimos im Osten überall von diesem Worte die Form *angakkoq* brauchen, kommen in Alaska einige Varianten vor, nämlich an der Beringsstraße *angalthkok* (Nelson, S. 428) und weiter südlich am Kuskokwimfluß *angelskok* (Schultze, 1894, S. 33). Der Stamm in diesem Worte scheint mit dem grld. *angak* „Mutters Bruder“ identisch zu sein, einer der vielen Bezeichnungen für Verwandtschaftsverhältnisse; zum gleichen Stamme und System gehört zweifellos auch das grld. *ang-ngak* [*anjak*] „ihres Bruders Kind“ (männlich oder weiblich). In Barnums Wörterbuch aus Alaska (l. c. S. 323) finden wir das Wort *ang-gni-rü-ti kä* „my uncle“, das ohne Endung (*-ka* = mein) zweifellos als *angairul(e)* gelesen werden soll, in dem ferngelegenen Dialekte eine Form, die stark an das grld. *angak* erinnert. In beiden einander so fernstehenden Dialekten befindet sich eine Anzahl von Wörtern, die alle Ableitungen von derselben Wurzel zu sein scheinen: *ang-* „groß“, was als Verbum „wachsen“, „alt werden“ usw. bedeutet, als Nomen teils: „älterer Bruder, Eltern, Onkel“, teils „männliches Geschlecht, Mann, Jäger, Versorger, Vater, Häuptling“. Die Eltern heißt grönlandisch *angajorqaat*, labradorisch *angajokajet* (im Dual *angajokäk*), alask. *angairukak* (so bei Schultze); letztgenanntes bedeutet auch (in Alaska) „Häuptling“. Im Vergleich mit diesem stark zusammengesetzten Worte ist *angak* (in *angak-koq*) ein Wort von einfachem, unzusammengesetztem und ursprünglichem Charakter. Die Endung *-kkoq* in *angakkoq* (mit dem Tone auf der Penultima) ist schwer zu bestimmen. Es gibt ein häufig gebrauchtes Suffix *-ko*, das „Rest, Überrest, Ruine“ bedeutet (*ihlo* Haus, *ihluko* Hausruine), was aber hier vielleicht nicht in Betracht gezogen werden darf, da die Art der Hinzufügung (direkt zum letzten Vokal des Nominalstammes ohne Druck auf der nächstletzten) nicht übereinstimmt mit *-kkoq*. Auch nicht das naheliegende *-kkut*, das nur als Pluraletantum zu einem Hauptworte oder einem Personennamen hinzutritt, um die Zugehörigkeit zu einer Familie zu bezeichnen (*Qaasuk-kut* Qaasuk und seine Familie; *palase* der Pastor, + *kut*: *palasikkut* der Pastor und seine Familie) scheint ganz zu passen; denn dieses *-kkut* (das formell ganz identisch ist mit der Endung für den Casus Vialis oder Prosecutivus) ist sonst nicht im Singular bekannt, der folgerichtig

die Hilfsgeister des Angakkok *tornat* oder *torngat* von dem Namen dieses Sagenvolkes hergeholt sei. Ich habe es an anderer Stelle als wahrscheinlich dargelegt, daß die Hilfsgeister der Angakkokken oftmals Binnenlandbewohner vorstellten, und zwar Nachbarvölker der Eskimos, vor allem deren stärkste Individuen (1913, S. 53–54). *Tungra* scheint bloß: „sein Hilfsgeist aus dem Tungritvolke“ zu bedeuten. Nun weiß ich nicht, ob diese Erklärung es abschließen würde, daß der Name dieses Volkes abgeleitet sein kann vom Namen des höchsten Wesens (des Himmelsgottes?) und zwar hergeholt von der Bezeichnung desselben bei einem asiatischen Nachbarvolke? Hier gibt es noch genug ungeklärte und vexierende Probleme.

\*-*kkooq* heißen würde. In Barnums Sprachwerk aus Alaska gibt es nicht wenige Hauptwörter, die auf *-kók* endigen, d. h. nicht so geschrieben, aber es zeigt sich freilich, daß die meisten (möglich auch alle) der grld. Endung *-qooq* entsprechen und hier demnach nicht beweiskräftig sein können, wozu noch hinzukommt, daß die besondere Bedeutung dieses Suffixes sich nicht mit voller Sicherheit fixieren läßt.<sup>1</sup> So bleibt bloß die Vermutung übrig, daß *-kkooq* in *angakkoq* verwandt ist mit dem Pluraltantum *-kkut*, was „einer aus der Familie“ bedeutet, weniger wahrscheinlich mit *-ko* („Überrest“): einen Mutterbruder-rest (eventuell mit einer erweiterten Bedeutung so wie unser „Erbe, Erbnehmer“). Als hypothetisches Resultat will ich das Wort *angakkoq* erklären als: Mutterbruder der Familie, vielleicht der mächtigste Mutterbruder oder vielleicht ein Erbnehmer von Mutters Bruder.

Die Idee vom Großraben und die Form von Schamanismus, wie sie sich an die Angakkoqinstitution knüpft, ist vielleicht zu der Eskimischen Gemeinschaft von einer Nation überggesprungen, wo die Priesterlehre mit dem Häuptlingsstande vereinigt war und speziell vom Bruder der Mutter zum Schwestersohne vererbt wurde. Bei den Eskimos selbst ist die Angakkoqwürde gegenwärtig nicht erblich und nicht mit der Häuptlingswürde vereint; es ist ein besonderer Beruf (ebenso wie bei den Tschuktschen *vis-à-vis* in Asien). Aber damals, als die Bezeichnung *angakkoq* zum ersten Male vor soundsovielen Jahrhunderten oder Jahrtausenden geprägt wurde, innerhalb irgendeiner lokalen Gruppe einer weniger verbreiteten Nation als die gegenwärtige, wer weiß wie die Inuitgemeinschaft damals geformt war? Bei sibirischen Völkern gibt es Beispiele für den erblichen Schamanismus: selbst unter den Eskimos gibt es ein ausgeprägtes Beispiel dieser Art auf der St. Lawrenceinsel;<sup>2</sup> also nicht typisch. Hingegen scheint die Schamanenwürde regelmäßig vom Vater zum Sohne erblich zu sein, bei den Nachbarn der Eskimos

<sup>1</sup> Das einzige von den Wörtern des Alaskawörterbuches, das in formeller Analogie zu dem, das wir hier aufzuklären suchen, steht, ist: *tamalthkok* „alle, alles“. Aber diese Form (mit *kok*) hat kein Äquivalent im Grönländischen oder Labradorischen und kann uns also hier nicht helfen. Nur der Stamm (*tama-* alles, ganz) ist wohlbekannt in Grönland und Labrador mit den gewöhnlichen possessiven Suffixen. Dagegen finden wir das alaskaische Suffix *-kok* (die Schreibung ist zweideutig, da Barnum nicht immer zwischen *k* und *q* unterscheidet) im Grönländischen in folgenden Fällen wieder vor: al. *milkkok*, Messer mit kurzer, gekrümmter Klinge = grld. *mergoq* Haar, Feder, Bürste. Al. *ikkok* = grld. *erqooq* hinteres Ende (eines langen Gegenstandes), Hinterteil. Al. *erchakok* = grld. *ersarooq* Herz, Herzgrube. Al. *ikkilkok* = grld. *eqergooq* der kleine Finger.

<sup>2</sup> Bogoras (*The Chukchee*, S. 420) zitiert bei Czaplicka (1914) S. 181; vgl. 168 und 189—190.

an der Küste des Stillen Ozeans, bei den Tlingiten.<sup>1</sup> Die Häuptlingswürde ist unabhängig davon und vererbt sich vom Oheim zum Neffen. Näher den Eskimos wohnt ein nördlicherer Stamm aus der gleichen Völkergruppe: die wenig bekannten Indianer auf der Halbinsel Kenai (sie nennen sich *Tnaina*); da ist der Schwestersohn der nächste Erbe, wobei die Kinder als zum Stamm und Geschlechte der Mutter gehörend betrachtet werden.<sup>2</sup>

Bei den Eskimos hingegen ist es die väterliche Linie, die vorherrscht, ebenso wie bei den Tschuktschen in Asien, einem Volk also, das in seiner Kultur viele Ähnlichkeiten mit den Eskimos hat, aber sprachlich nicht mit ihnen verwandt ist. In Südalaska sind die Eskimos in große Sippenverbände geteilt, *gentes* (der männlichen Linie nach) wie bei den Tschuktschen, oder *clans* (wenn die mütterliche Linie vorherrscht); Erklärungen hierüber sind jedoch mangelhaft. In diesem Zusammenhang ist es aber interessant, daß der Stamm in Alaska, die *Unaluteskimos*, deren Sippe uns am besten bekannt ist, ihre Gruppen- und Bundesmitglieder als *ujo'huk* (Nelson)<sup>3</sup> bezeichnet, Verwandte, die dieselben Totemzeichen brauchen. Dieses Wort wird im Grönländischen leicht wiedererkannt als *ujoruk* „sein Schwesterkind“. Die Genossen der eskimoischen Sippenverbände bezeichnen und betrachten einander also als Schwesterkinder<sup>4</sup> — in Südalaska. Außerhalb Alaska kennen die Eskimos keine solche Sippengliederung oder Totemmarken.<sup>5</sup>

All dies könnte meine Annahme stützen, daß wir in der Bezeichnung *angakkoq* eine ethnologische Spur davon finden, daß der *angak* der Familie „sein oder ihr Mutterbruder“ (der noch heute in Grönland gangbare Name für den Bruder der Mutter) eine eigene sozial-religiöse Stellung in der ursprünglichen Eskimogemeinschaft eingenommen hat. Nahe verwandt mit demselben Worte ist, wie schon erwähnt, das grld. *angngak* [*ay'ak*] „ihres Bruders Kind (männlich oder weiblich)“, welches die Gedanken direkt auf die Erblinie vom Mutterbruder zum Schwestersohne hinleitet.

Der Prototypus des eskimoischen *angakkoq* ist meinem Ermessen nach direkt dargestellt in dem genannten Schöpfungsmythus vom großen Raben, der von E. W. Nelson aufgezeichnet wurde in Kigiktavik an der Berings-

<sup>1</sup> A. Krause (1885) S. 284.

<sup>2</sup> Id *ibid.* S. 326.

<sup>3</sup> Nelson (1899) S. 306 u. 322.

<sup>4</sup> „Schwesterkind“ bedeutet genauer „sein (eines Bruders) Schwesterkind“ (enger in der Bedeutung als ein bloßes Geschwisterkind). Möglicherweise enthält das alask. Wort *ujo-huk* einen Ausdruck für das Abstammungsverhältnis zu dem „Mutterbruder der Familie“ (ein Sammelname von ähnlicher Art wie das isländische *fedgar* „Gruppe Vater und Söhne“).

<sup>5</sup> Die Osteskimos haben aber vielleicht doch in ihrer Ornamentik gewisse Spuren der westlichen Totemzeichen (z. B. das Rabenzeichen) bewahrt.

straße in Alaska.<sup>1</sup> Der Rabe ist der Erschaffer des Himmelsvolkes (im früheren Dasein) sowohl wie auch der Geschöpfe und Menschen dieser Welt (Erde) — ist aber selbst nicht das erste Wesen im Universum. Er hat einen älteren Bruder, der mit ihm rivalisiert. Als der Rabe einmal die Sonne in einem Sacke versteckt hat, bemächtigt sich sein Bruder listigerweise desselben, indem er sich in Gestalt eines kleinen Blattes in das Trinkwasser fallen läßt, welches die Gattin des Raben trinkt, worauf sie schwanger wird und ihn aufs neue als Kind in des Rabens eigenem Hause gebärt. Der Säugling weint so lange, bis die Mutter ihm die vom Raben versteckte Sonne gibt, die der Knabe sogleich mit sich entführt und weit fort aus dem Sacke entschlüpfen läßt.

Die Symbolik des Mythos wird verständlich, wenn wir wissen, daß der Großrabe der Eskimos mit dem *Jelkh* der Tlingitten identisch ist, der seinem noch mächtigeren Onkel (Muttersbruder) trotzt. Hier ist *Jelkh* der Mond, darum der Bruder der Sonne: wir finden bei diesem Volke einen großartigen Mythos von der Sonne und dem Monde, der genau dem eskimoischen entspricht, wenn auch der Schluß etwas verschieden ist (vgl. S. 384 u. 419). Der Mond wird hier zum Donnergotte über dem Meere, dessen Schwester, die Sonne, unter die Klippenberge sinkt, wo sie zur Beherrscherin der Unterwelt wird. Der Rabe *Jelkh*, der vorher weiß gewesen war, wurde damals schwarz<sup>2</sup>, vgl. das grönländische Sprichwort: „als die Raben weiß waren“ d. h. vor so langer Zeit.

Wir ahnen, daß einmal zur Zeit der Wanderung der Völker oder der Mythen ein Schisma vorgegangen ist, zwischen den zwei Auffassungen des alten Mythos über den göttlichen Bruder (den Mond) und seine Schwester. Bei den nördlichen Volksgruppen (Eskimos) verfolgt der Mond seine Schwester, die Sonne, hinauf auf den Himmel (diese Mythe haben alle Eskimos gemein). Bei den südlicheren, unter den nördlichen Stille-Ozeans-Indianern sinkt die Sonne hinunter in die Unterwelt infolge des Zornes ihres Bruders (des Mondes).

In dem eskimoischen Mythos muß man den Großrabben als Stellvertreter des Mondes auffassen, die Frau des Großrabben als seine Schwester, mit der er verheiratet ist und dessen Kind auch sein eigenes Schwesterkind ist. Der Vater des Kindes ist der Bruder von der Mutter (Onkel) des Kindes. Die Himmelsherrschaft erhält sich in der Erbschaft vom Onkel mütterlicherseits zum Schwestersohne, *angakkoq*.

Wie es auch sein mag, in dem kultischen Verhältnis des eskimoischen Schamanen zu den höchsten Mächten des Daseins, zum Monde und dem Meerweibe, erklingt ein Nachhall an entsprechende asiatische Klänge.

<sup>1</sup> Nelson (1894) S. 452 f. Vgl. hier S. 411.

<sup>2</sup> Krause (1886) S. 259 u. 261. — Vgl. Niblack *Coast Indians* (1890) S. 379 —.

Hier will ich zum Schluß eine Beschreibung der Beschwörungsreise des altaisibirischen (türkischen) Schamanen zu *Erlik*, (türk. *er, ir* „Erde“ und *-lik* „Inhaber von“) dem Fürsten der Unterwelt, anführen.<sup>1</sup> Wir befinden uns hier in großer Nähe des Urbildes einer der tiefstwurzelnden Ideen in der eskimoischen Religion.

Der eskimoische Kultus kommt auch bei den Türken in Zentralasien vor. — Ebenso wie der Angakkok in Grönland die böse Meerfrau milde stimmt, oder den bösen Mond in Alaska, so trachtet auch der altaianische (türkische) Schaman den Geist der Erde *Erlik* in der Unterwelt zu versöhnen. *Erlik* ist der Gott der Finsternis und der bösen Geister, der Widerpart *Yulgen's*, der gut und milde ist.

Der Schamane (*kam*) hat eine lange Geisterfahrt zu unternehmen, bevor er *Erliks* Wohnung erreicht: über das Altaigebirge und durch die chinesischen Wüsten, über den Sumpf zu dem eisernen Berge Tamyр Shayba, durch eine Öffnung in der Erde zur Unterwelt; weiter über einen See, über den eine Brücke so schmal wie ein Haar führt; durch *Erliks* Rudel böse bellender Hunde hindurch zu *Erlik* selbst. Hier erhebt der Schaman seine Trommel vor die Stirn: er spricht, teilt *Erlik* seinen Auftrag mit, schreit vor Entsetzen, weil *Erlik* zornig wird, flüchtet zur Türe, kehrt aber dreimal wieder um. Dann spricht *Erlik*: „Geflügelte Tiere können nicht hierher fliegen, knöcherner Tiere können nicht hierher gelangen. Wie konntest Du, übelriechender Mistkäfer, dir den Weg zu meiner Wohnung bahnen?“

Nun beugt sich der Schamane nieder und opfert *Erlik*, indem er mit seiner Trommel gleichsam Wein zu ihm hinaufschöpft. Endlich wird *Erlik* durch die Opfer milde gestimmt, und vom Wein berauscht verspricht er, daß das Rindvieh sich vermehren und wieder gedeihen soll. — In höchster Begeisterung begibt sich der *kam* auf die Rückreise, nicht auf einem Pferde reitend, wie er gekommen war, sondern auf einer Gans fliegend, heimwärts zu seinem *yurta* (Erdzelt).

Der türkische Geisterbeschwörer steht hier vor einer Macht, die er als Gott der Finsternis und der bösen Geister bezeichnet. Er ist von einer Lehre aus dem Süden beeinflusst, die Gutes und Böses unterscheidet, ein Gedanke, der den Eskimos fremd ist. Seine Reise geht durch Regionen, die kein Eskimo kennt. Er reitet auf einem Pferde, der eskimoische Schaman auf einem Meerestiere. Sein Gott spricht eine andere Sprache, in verblühten Wendungen, was den Eskimos vollkommen fremd ist. Er kann Wein opfern, wogegen sein arktischer Bruder bloß Tran kennt, und verspricht seinem Volke Rindvieh, während der andere Seehunde und Wale verspricht. Aber abgesehen von diesen mehr oder minder äußeren Zügen ist die Idee und die kultische Handlung an sich genau ein und dieselbe; sie ist dem türkischen und dem eskimoischen Schaman völlig gemeinsam. Man vergleiche z. B. mit der Beschreibung des Geisterfluges des grönländischen Angakkok zur Frau in der Meerestiefe (hier zitiert

<sup>1</sup> Nach G. N. Potanin, zitiert bei M. A. Czaplicka, (1914) S. 240—242. Vgl. Stadling (1912) S. 109—111.

aus Egede S. 394). Hier haben wir nicht bloß die lange Reise durch die Luft, sondern auch den tiefen Schlund, der in die Erde hinunterführt, den See mit der haarschmalen Brücke und die Hunde, die den Eingang zur Wohnung der Gottheit bewachen, endlich den Zorn des Gottes und die Fähigkeiten des Geisterbeschwörers, die Gottheit zu überwältigen und zu besänftigen.

Hier muß ein genetischer Zusammenhang bestehen. Es kann wohl kein Zweifel bestehen, daß es die zentralasiatische Ideenwelt ist, mit dem dazugehörenden Kultus, welche in fast unveränderter Zusammensetzung, nur *mutatis mutandis* über die Beringsstraße hinüber in die amerikanischen Eisregionen vorgedrungen ist und das religiöse Leben der Eskimos geformt hat.

#### Literatur.

- Barnum, Francis, *Grammatical Fundamentals of the Innuin Language . . . in Alaska*. Boston 1901.
- Birket-Smith, K., *Ethnography of the Egedesminde District. Medd. om Grönland*. Bd. 66. Köbenhavn 1924.
- Boas, Franz, *The Central Eskimo*. — *6th Ann. Report of the Bureau of American Ethnology*, Smithsonian Inst. Washington, 1888.
- *The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay. Bulletin Amer. Mus. Nat. Hist. New York* I, 1901 — II, 1907.
- *The Folk-lore of the Eskimo. Journal Amer. Folkl.* Bd. 17. Boston u. New-York 1904.
- *Tsimshian Mythology. 31st Ann. Rep. Bur. Amer. Ethnol.* Washington 1916.
- Bogoras, W., *The Chukchee. Publications Jesup N. Pacific Expedition*. Bd. 9 und 11. New-York 1904—1909.
- Cranz, David, *Historie von Grönland*. Bd. 1—2 und 3 (Fortsetzung). Barby 1770.
- Czaplicka, M. A., *Aboriginal Siberia. With a Preface by R. Marett*. Oxford 1914.
- Donner, K., *Bland Samojeder*. Helsingfors 1918.
- *Bei den Samojeden in Sibirien*. Stuttgart 1926.
- Egede, Hans, *Relation angaaende den Grönlandske Missions Begyndelse og Fortsættelse*. Kiöbenhavn 1738. — (Deutsch. Hamburg, 1740).
- *Det gamle Grönlands nye Perustration eller Naturel-Historie*. Kiöbenhavn 1741.
- (Beide Werke in neuer Ausgabe (Dänisch) bei L. Bobé in:) *Meddelelser om Grönland*, Bd. 54. Köbenhavn 1925.
- Egede, Poul, *Nachrichten von Grönland, aus einem Tagebuch*. Kopenhagen 1790. — *Dictionarium Grönlandico-Danico-Latinum*. Hafniae 1750.
- Glahn, Henric Christopher, (Missionar in Grönland), *Anmærkninger over de tre første Böger af Herr David Crantzes Historie om Grönland*. Kiöbenhavn 1771.
- *Dagböger for 1763—1768, udgivne ved H. Ostermann in Det Grönlandske Selskabs Skrifter*. Köbenhavn 1921.
- Grönbech, Vilhelm, *Primitiv Religion. Populära Etnol. Skrifter* (vid C. V. Hartman), Nr. 12. Stockholm 1915.
- Hansêrak, (Johannes Hansen) *Dagbog etc. (Tagebuch während des Aufenthalts der Dänischen Expedition unter G. Holm zur Ostküste Grönlands 1884—85, von Signe Rink übersetzt und erklärt)*. Köbenhavn 1900.

- Hawkes, E. W., The Inviting-in Feast of the Alaskan Eskimo. *Anthropol. Ser. of Department of Mines, Geol. Survey, Memoir 43.* Ottawa 1913.
- Holm, Gustav, Bidrag til Kendskabet om Eskimoernes Herkomst. *Geografisk Tidsskrift* 1886.
- Ethnologisk Skizze af Angmagsalikerne. Den østgrønlandske Expedition 1883—1885. *Meddelelser om Grønland* Bd. 10. 1888.
- (Englische Übersetzung in:) *Meddelelser om Grønland* Bd. 39. Copenhagen 1914.
- Jenness, D., The Life of the Copper Eskimos. *Rep. Canad. Arctic Expedition 1913—18.* Ottawa 1922.
- Eskimo Folk-lore Ibid. vol. 13. Ottawa 1924.
- Songs of the Copper Eskimos. Ibid. vol. 14. Ottawa 1925.
- Jochelson, W., The Koryak. *Publications Jesup N. Pacific Exp.* Bd. 6. New-York 1908.
- Karjalainen, K. F., Die Religion der Jugra-Völker. *F. F. Communications no. 41 und 44.* Helsinki (Bd. VIII u. XI). I, 1921 — II, 1922.
- Kleinschmidt, S., Den Grønlandske Ordbog. Kjöbenhavn 1871.
- (Neue Ausgabe bei) Schultz-Lorentzen (1) Grönländisch-Dänisch, Köbenhavn 1926. — (2) Dictionary of the West Greenland Eskimo Language, in *Meddelelser om Grønland*, Bd. 69. Copenhagen 1927.
- Krause, Aurel, Die Tlinkit-Indianer. Jena 1885.
- Kroeber, A. L., The Eskimo of Smith Sound. — *Bulletin Amer. Mus. Nat. Hist.* Bd. 12. New-York 1899.
- Lytzen, C., Grønlandske Sagn. *Fra alle Lande*, Bd. XIX. Köbh. 1874.
- Nansen, Fridthjof, Eskimoliv. Kristiania 1891.
- Nelson, E. W., The Eskimo about Bering Strait. *18th Report Bur. Ethnol. Smithson. Inst.* Washington 1899.
- Niblack, A. P., The Coast Indians of Southern and Northern British Columbia. — *Report of U. S. National Museum.* Washington 1890.
- Nielsen, Ditlef, Die altarabische Mondreligion und die mosaische Überlieferung. Straßburg 1904.
- Nilsson, Martin P., Primitive Religion. *Religionsgeschichtl. Volksbücher*, III R., Nr. 13—14. Tübingen 1911.
- Daimon, Gudemagter og Psykologi hos Homer. (Overs. af Edv. Lehmann). *Studier fra Sprog- og Oldtidforskning* No. 111. Köbenhavn 1926.
- Olrik, Axel, Nordisk og Lappisk gudsdyrkelse. *Danske Studier*, Köbenhavn 1905
- Tordenguden og hans dreng. Ibid. 1906.
- Loke i nyere folkeoverlevering I—II Ibid. 1908—09.
- Gefion. Ibid. 1910.
- Guldhornene. Ibid. 1918.
- Olsen, Jacob, Akilinermiulerssárut. Nångme (Godthaab, Grønland) 1927.
- Pinart, A. L. Eskimaux et Koloches, idées religieuses et traditions des Kaniagi-mioutes. — *Revue d'Anthropologie.* Paris 1873.
- Preuß, K. Th. Das Problem der Mondmythologie im Lichte der lokalen Spezialforschung. Archiv für Religionswissenschaft, Bd. XXIII. Leipzig-Berlin 1925.
- Radloff, W., Aus Sibirien. Leipzig 1893.
- Rasmussen Knud, Nye Mennesker. Köbenhavn 1905. — Neue Menschen 1907. — The People of the Polar North 1908.
- Myter og Sagn fra Grønland, Bd. I—III. Köbenhavn 1921—25.
- Fra Grønland til Stillehavet. Bd. I—II Köbenhavn 1926.

- Rink, J. H., Om Grønlændernes gamle Tro. — Aarbøger for nord. Oldkyndighed og Historie. København 1868.
- Eskimoiske Eventyr og Sagn. I, 1866 — II, 1871.
- The Eskimo Tribes, etc. — *Meddelelser om Grønland*, Bd. 11, I—II. 1887 und 1891.
- Rosing, C., Tunumiut (Die Ostgrönländer). Nûk (Godthaab) in Grønland 1906
- Stadling, J., Shamanismen i Norra Asien. Med indledning av N. Söderblom. Populära etnol. skrifter (no. 7) vid C. V. Hartman. Stockholm 1912.
- Thalbitzer, W., A Phonetical Study of the Eskimo Language. *Medd. om Grønland*, Bd. 31. København 1904.
- The Eskimo Numerals. *Journ. Soc. Finno-ougr.* Bd. 25. Helsingfors 1908.
- The Heathen Priests of East Greenland (Angakut). *XVI. Internat. Amerikanisten-Kongress.* Wien 1909.
- The Ammassalik Eskimo, First Part. *Meddelelser om Grønland* Bd. 39, 1914. — Second Part, *ibid.* Bd. 40, København 1923.
- Parallels within the Culture of the Arctic Peoples. *XX. Congresso Internacional de Americanistas.* Rio de Janeiro 1924.
- (Dänisch in:) *16. Skandinavisk Naturforskermöde.* Kristiania 1916.
- Cultic Games and Festivals in Greenland. *XXI. Amerikanistkongress.* Göteborg 1925.
- Eskimoernes kultiske guddomme. *Studier fra Sprog og Oldtidsforskning* No. 143. København 1926.
- Wiklund, K. B., Lærobok i Lapska Språket. Uppsala 1915.

## Register.

- Abendmahlopfer** 173 ff.  
**Adonis** 347  
**Ägyptische Religion** 331 ff.  
**Aion** 353  
**Akephalos** 300 A. 1. 350  
**Altar** 105 f. 349  
**Altes Testament** 52 ff. 333 f.  
**Amenophis IV.** 338 f.  
**Amon** 340 f.  
**Amulette** 360  
**Angakkokken** 365 ff. 375 ff. 420 ff.  
**Animismus** 388  
**Anubis** 351  
**Arda Viraf** 237  
*ἀστεροβλήτα* 322 ff.  
**Astrologie, indische** 241 ff.  
**Aten** 338 f.  
**Auferstehung** 112  
  
**Baal** 95  
**Blitz, zeugender** 322 ff.  
**Branchos** 322  
**Buddha** 281  
  
**Chunsu** 341  
  
**Delos** 5 f.  
**Delphi** 5 f. 9 f.  
**Dionysos** 10. 13 f.  
  
**Edda** 191 A.  
**Eileithyia** 30  
**Eleusis** 5. 30  
**Elysium** 17 ff. 29 ff. 234 A.  
*ἐπιήκειος* 300  
**Eros** 381 f.  
**Erstlingsgaben** 170 ff. 182 f.  
**Eschatologie** 99 ff. 142 f. 187 ff. 249  
**Eskimo, Gottheiten** 364 ff. 383 ff.  
 — Kulturzusammenhänge 417 ff.  
**Ethik, jüdische** 123 f.
- Farbensymbolik** 245. 249 f. 252 ff. 283 ff.  
**Fasten** 273 A. 1  
**Fetisch** 11  
**Feuer, zeugend** 322 ff.  
  
**Gespenster** 357  
**Gottesvorstellung, alttestamentliche** 110 ff.  
**Gräber** 357 ff.  
**Greif** 297 A. 2  
  
**Hades** 234 f.  
**Hadesfahrt** 190 A. 240  
**Hahn** 95  
**Hathor** 342  
**Hel** 191 A. 211 A. 4. 235 A.  
**Helios** 307 ff.  
**Heroen** 184 f. 227  
**Herrscherkult** 342 ff.  
*ἱεῖοι* 47 ff.  
**Himmelsrichtungen** 288 ff.  
**Himmelswege** 188 ff.  
**Himmelszeichen** 241 ff. 326 f.  
**Hockerbestattung** 146 ff.  
**Hund** 214 ff. 396  
  
**Inseln der Seligen** 17 ff.  
**Isis** 336. 350  
**Israels Geschichte** 82 ff.  
  
**Judentum** 115 ff.  
  
**Ka** 355 f.  
**Kabbalah** 126  
**Kallimachos, Kydippe** 362  
**Karta** 201. 204 f. 214. 237  
*καταιρός* 322 ff.  
**Kerberos** 220 A. 3  
**Ketu** 242 ff.  
**Königtum** 261 ff. 267  
**Kollyba** 154 ff.  
**Kometen** 254 ff. 267 ff.
- Krankheit** 112  
**Kultlegenden, griechische** 1 ff.  
  
**Lade Jahves** 104 f.  
 „Land ohne Rückkehr“ 209  
**Laubhüttenfest** 347  
**Legenden** 1 ff.  
**Licht—Leben** 193  
**Luftgottheit der Eskimos** 390 ff.  
  
**Märchenkunde** 60  
**Magie** 359 f.  
**Maimonides** 125  
**Mantik, indische** 241 ff.  
**Masken** 413  
**Masturbation** 337  
**Mazdaismus** 238 f.  
**Meeresgottheit der Eskimos** 393 ff.  
**Menschenverehrung** 342 ff.  
**Menstrualblut** 150 f.  
**Milchstraße** 189 ff.  
**Mond** 384 ff.  
**Mondfinsternis** 408  
**Mondgeist der Eskimos** 377. 384 ff. 404 ff.  
**Mysterien** 353  
**Mystik** 126 ff.  
  
**Naxischer Hochzeitsbrauch** 362  
**Nemesis** 296 ff.  
 — und Helios 307 ff.  
**Nirrti** 207. 210 f. 214  
  
**Obelisk** 337  
**Oelorakel** 264  
**Omphalos** 341  
**Opfer** 106 ff.  
**Orakel** 105  
**Orphik** 322 ff. 328 f.  
**Osiris** 227 A. 3. 347. 349 ff.

Panspermie 183  
 Perseus 322  
 Pflanzenkult 346 ff.  
 Philo 124 f.  
 Platon 328 f. 381 f.  
 Poseidon 8 f.  
 Propheten 3 f. 60 ff. 70 ff.  
 97 ff.  
 Psalmen 74 ff.  
 Pythagoreer 189  
  
 Rabenmythen 419 ff.  
 Rāhu 244 ff.  
 Rechts 254. 269 f.  
 Regengott 414 f.  
 Reinigungen 42. 44  
 Rhadamanthys 17 ff.  
 Rigveda 187 ff.  
  
 Sabbat 109  
 Sakralgesetz aus Kyrene  
 41 ff.  
 Sarapis 335 f. 350  
 Saturn 245 f. 265. 326 f.  
 Schamanismus 419 ff.  
 Seelenglaube 353 ff.  
 Seelenfeiern 155 ff.  
 Seelenvogel 356 f.

*Σιῶνος πέτραι* 363  
 Sonne 246 f. 262. 269 f.  
 307 ff. 384 ff. 405 ff.  
 Sonnenfinsternis 247. 273  
 Sonnengott 337  
 Sterne 325. 384. 414  
  
 Tagewählerei 361  
 Talmud 125. 136  
 Theokrit, *Λήναι* 14 f.  
 Thoth 351  
 Tierkult 344 ff.  
 Tobias 60  
 Tod und Leben 152 ff.  
 — — Unsterblichkeit  
 187 ff. 331. 353 f.  
 Tornarsuk 365 ff.  
 Totenbräuche 154 ff. 180 f.  
 353 ff. 357 ff. 417 ff.  
 Totenreich 194 ff.  
 Traum 361  
 Tut-ānch-Āmen 340  
  
 Unsterblichkeit 187 ff. 331.  
 353 f.  
  
 Varuna 196 f.  
 Veden 187 ff.

Versöhnungstag 108  
 Volkskunde, neugriechische  
 152 ff.

Wahrzeichen des Himmels  
 241 ff.  
 Walhall 191 A.  
 Wasser 348  
 Wege, zwei 187 ff.  
 Wein 109 f.  
 Weltalter 279  
 Wolf 207. 214 f.

Yama 205 ff. 216 ff. 221 ff.  
 225 ff.  
 Yima 225 ff.

## Zahlen:

3: 235 A. 1. 307 f.

4: 265

7: 342

9: 249. 266. 341

101: 264. 275. 287 ff.

1000: 276. 279. 286. 290 f.

12 000: 263

100 000: 276

Zaubergebete, eskimoische  
 386 ff.

~~040284~~

# ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

VEREINT MIT DEN  
BEITRÄGEN ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT  
DER RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT  
IN STOCKHOLM

UNTER MITWIRKUNG VON

W. CALAND · O. KERN · E. LITTMANN · E. NORDEN  
K. TH. PREUSS · R. REITZENSTEIN · G. WISSOWA

HERAUSGEGEBEN VON

OTTO WEINREICH UND M. P. NILSSON  
TÖBINGEN LUND

SECHSUNDZWANZIGSTER BAND  
HEFT 1/2

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



VERLAG VON B. G. TEUBNER · LEIPZIG · BERLIN 1928

Ausgegeben Juni 1928

# ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

vereint mit den Beiträgen zur Religionswissenschaft  
der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm

HERAUSG. VON OTTO WEINREICH IN TÜBINGEN UND M. P. NILSSON IN LUND

Band XXVI erscheint in 2 Doppelheften im Gesamtumfange von 26 Bogen zum Preise von *RM* 18.— bei laufendem Bezug. Einzelhefte können in Zukunft nur von älteren Jahrgängen, soweit überzählig, geliefert werden. Bestellungen nehmen alle Buchhandlungen an, wie auch der Verlag von B. G. Teubner, Leipzig, Poststr. 3 (Postscheckkonto Leipzig 51272).

Seit dem XXII. Bande tritt das ARCHIV nicht nur äußerlich verändert in einer raumsparenden Druckanordnung vor die Leser, sondern innerlich bereichert um die früher selbständig erschienenen „Beiträge zur Religionswissenschaft“ der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm. Diese werden, je nach Bedarf, als eine zweite, jedoch nicht gesondert käufliche Abteilung mit dem ARCHIV verbunden werden; ihre Redaktion führt, im Auftrag der Gesellschaft, Prof. M. P. Nilsson in Lund.

Die Verfasser erhalten von größeren Aufsätzen u. Literaturberichten 20, von kleineren Beiträgen 10 Sonderabdrücke. Manuskripte für die I. Abteilung (Archiv für Religionswissenschaft) werden nur nach vorheriger Anfrage an den Herausgeber, Prof. Dr. O. Weinreich, Tübingen, Melancthonstr. 24, Manuskripte skandinavischer Forscher für die II. Abteilung (Beiträge zur Religionswissenschaft) an deren Herausgeber, Prof. M. P. Nilsson in Lund, Rezensionsexemplare entweder an Prof. Weinreich, Tübingen, oder an die Verlagsbuchhandlung B. G. Teubner, Leipzig, Poststr. 3 erbeten. Unverlangt eingeschickte Arbeiten werden nur zurückgesandt, wenn ausreichendes Rückpostgeld beigefügt ist. Eine Verpflichtung zur Besprechung oder Rücksendung unverlangt eingesandter Bücher wird nicht übernommen.

**Anzeigenpreise:** Die zweigespaltene Millimeterzeile *RM* —.28,  $\frac{1}{4}$  Seite *RM* 60.—,  $\frac{1}{2}$  Seite *RM* 45.—,  $\frac{1}{4}$  Seite *RM* 25.—. Anzeigenannahme durch B. G. Teubner, Leipzig, Poststr. 3.

## Inhalt

### Erste Abteilung

|  | Seite |
|--|-------|
| I. Abhandlungen. Griechische Kultlegenden. Von Otto Kern in Halle a. S. . .                                    | 1     |
| Elysium und Inseln der Seligen (Schluß). Von Paul Capelle in Lemgo.  | 17    |
| Ein sakrales Gesetz aus Kyrene. Von Kurt Latte in Basel. . . . .   | 41    |
| II. Berichte. Alttestamentliche Religion (1917—1927). Von Walter Baumgartner<br>in Marburg. . . . .            | 52    |
| Literatur des Judentums (Schluß). Von Oscar Holtzmann in Gießen . . .  | 115   |
| III. Mitteilungen und Hinweise. Ein Motiv der Hockerbestattung. Von M.<br>Hammarström in Helsingfors . . . . . | 146   |
| Zum Zauber des Menstrualblutes. Von Otto Weinreich in Tübingen . . .   | 150   |
| Berichtigung zu Band XXV S. 3. Kongreß für Religionsgeschichte in Lund.  | 151   |

### Zweite Abteilung

|   |     |
|---|-----|
| Beiträge zur Religionswissenschaft der Religionswissenschaftl. Gesellschaft in Stockholm    |     |
| Tod und Leben. Von E. Gjerstad in Upsala . . . . .  | 162 |
| Tod und Unsterblichkeit im vedischen Glauben (Schluß). Von E. Arbman<br>in Upsala . . . . . | 187 |

# BIBLIOTHEK WARBURG

Die Bibliothek Warburg ist der Erforschung des Nachlebens der Antike gewidmet. Sie dient ihrer Aufgabe durch Sammlung des kulturwissenschaftlichen Materials, durch Vorträge und durch die Herausgabe größerer Arbeiten.

*Neue Bände:*

## Vorträge 1924 – 1925

Mit 4 Textabbild., 24 Textfig. und 35 Tafeln. (Vorträge, Bd. IV.) Geh. *RM* 18.–

Inhalt: R. Reitzenstein, Alt-griechische Theologie u. ihre Quellen. R. Reitzenstein, Plato und Zarathustra. K. L. Schmidt, Der Apostel Paulus und die antike Welt. H. H. Schaefer, Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems. A. Doren, Wunschräume und Wunschzeiten. F. Dornseiff, Literarische Verwendungen des Beispiels. E. Fraenkel, Lucan als Mittler des antiken Pathos. E. Panofsky, Die Perspektive als „symbolische Form“. R. Kautzsch, Werdende Gotik und Antike in der burgundischen Baukunst des 12. Jahrhunderts.

## Vorträge 1925 – 1926

Mit 39 Tafeln. (Vorträge Bd. V.) Geh. *RM* 12.–

Inhalt: O. Franke, Der kosmische Gedanke in Philosophie und Staat der Chinesen. H. Lietzmann, Die Entstehung der christlichen Liturgie nach den ältesten Quellen. P. Hensel, Montaigne und die Antike. K. Brandi, Cola di Rienzo und sein Verhältnis zu Renaissance und Humanismus. J. Mesnil, Die Kunstlehre der Frührenaissance im Werke Masaccios. F. Noack, Triumph und Triumphbogen. G. Bing, Personen- und Sachverzeichnis.

Leipzig / Verlag von B. G. Teubner / Berlin

## Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance

*Neue Bände:*

### Die Weltanschauung des Giovanni Villani

Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Italiens im Zeitalter Dantes

Von Dr. E. Mehl

(Bd. 33.) Geh. *RM* 8.–

Eine Darstellung aus dem italienischen Geistesleben im Zeitalter Dantes, die auf Grund von Selbstäußerungen des Florentiner Chronisten das Weltbild des ausgehenden Mittelalters und der beginnenden Renaissance entrollt. Die vorliegende Arbeit darf wohl über Fachkreise hinaus des Interesses aller Gebildeten gewiß sein.

### Gerbert (Silvester II.)

als Persönlichkeit

Von Dr. F. Eichengrün

(Band 35.) Geheftet *RM* 4.–

Auf Grund von eingehender Quellenforschung versucht die vorliegende Arbeit ein klares Bild der vielumstrittenen Persönlichkeit Gerberts von Aurillac, des späteren Papstes Silvester II., zu geben, der Kirchenfürst, Staatsmann und Philosoph zugleich war.

Leipzig / Verlag von B. G. Teubner / Berlin

# Geschichte des Hellenismus

Von Prof. Dr. J. Kaerst

In 3. Auflage erschien:

Band I. Geh. *RM* 24.—, geb. *RM* 26.—

*INHALT: I. Buch. Die griechische Polis: 1. Kapitel: Wesen und Entwicklung der griechischen Polis; 2. Kapitel: Die philosophische Aufklärung und das Staatswesen; 3. Kapitel: Die griechische Idealphilosophie in ihrer Stellung zum Staate; 4. Kapitel: Innere Krisen in der Polis und Zersetzung des griechischen Gesamtlebens; 5. Kapitel: Die nationalhellenische Idee im 4. Jahrhundert. II. Buch. Das makedonische Königtum: 1. Kapitel: Makedonien bis auf Philipp; 2. Kapitel: Die Bildung der makedonischen Großmacht unter Philipp; 3. Kapitel: Die makedonische Hegemonie über Hellas. III. Buch. Alexander der Große: 1. Kapitel: Der Orient bis auf Alexander; 2. Kapitel: Der Entscheidungskampf mit dem persischen Königtum; 3. Kapitel: Die völlige Unterwerfung des Perserreiches; 4. Kapitel: Der indische Feldzug; 5. Kapitel: Alexanders Weltherrschaft. Beilagen. Nachträge und Berichtigungen. Verzeichnis etlicher Abkürzungen.*

„Kaerst geht nirgends einer Schwierigkeit aus dem Wege, umsichtig hat er vor seiner Entscheidung stets die Möglichkeiten erwogen. Daß sein Werk ganz ausgereift ist, zeigt mit am deutlichsten sein Maßhalten. Es ist ein gefährliches Gebiet, die Geschichte Alexanders, wo jeder leicht zeigen kann, was er nicht kann; mit dem Mute der Jugend ist Kaerst an diese Arbeit gegangen, um in der Kraft der Mannesjahre sie zu lösen. Das Urteil über sein Werk, das völlig hat ausreifen können, darf einen hohen Maßstab anlegen, aber diese Geschichte Alexanders enttäuscht auch die Leser nicht, die viel erwarten: in Forschung und Darstellung, nach Form und Inhalt ist sie die bedeutendste, die durchdachte seit J. G. Droysen.“ (Literarisches Zentralblatt.)

*In 2. Auflage erschien vor kurzem: Band II: Das Wesen des Hellenismus. Geh. RM 18.—, geb. RM 20.—. In Vorbereitung 1928: Band III.*

## Die Originalität der römischen Literatur

Von Prof. Dr. G. Jachmann

Kart. *RM* 2.60

Die Schrift zeigt, wie trotz der Abhängigkeit der römischen Literatur von der griechischen für sie der Begriff der literarischen Originalität, der zunächst eine allgemeine Klärung erfährt, nicht ausgeschlossen ist. Sie zeigt weiter an hervorragenden Erscheinungen der römischen Literatur, worin ihre Eigenart und Selbstständigkeit und ihr besonderer Wert, auch gegenüber den Griechen besteht, und würdigt die Bedeutung des literarischen Schaffens der Römer innerhalb des Gesamtbereiches der Antike.

„Ich habe den sehr wertvollen Vortrag ausführlich besprochen, weil er dem Lehrer ein vorzügliches Mittel sein kann, in Ergänzung, Vertiefung und Berichtigung der in den Richtlinien niedergelegten, verwandten Gedanken sich über die römische Literatur, die das problematischste Gebilde der antiken Welt ist, klarer zu werden.“ (Lehrproben und Lehrgänge.)

Leipzig / Verlag von B. G. Teubner / Berlin







Biblioteka Uniwersytecka  
w Toruniu

010284