

 $WW\alpha$ 



# 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
HERAUSGEGEBEN VON
OTTO WEINBEICH und M. P. NILSSON

## NEUNUNDZWANZIGSTER BAND MIT 16 ABBILDUNGEN

Gedruckt mit Unterstützung der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft in Berlin und der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm



1 9 3 1
LEIPZIG UND BERLIN
VERLAG UND DRUCK VON B. G. TEUBNER







## **INHALTSVERZEICHNIS**

## ERSTE ABTEILUNG ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

1. ABHANDLUNGEN	Seite
Der Prophet Maleachi und der Ursprung des Pharisäerbundes. Von Oskar	
Holtzmann in Gießen	1
Messapus. Von Franz Altheim in Frankfurt a. M	22
Aineias. Von Ludwig Malten in Breslau	33
Die schreibenden Gottheiten in der etruskischen Religion. Von F. Messer-	
schmidt in Breslau. (Mit 9 Abbildungen auf 4 Tafeln)	60
Svantevit und sein Heiligtum. Von Leo Weber in Düsseldorf	70
Die Struktur der Vorstellung des sogenannten höchsten Wesens. Von	
G. van der Leeuw in Groningen	79
Allwissende höchste Wesen bei primitivsten Völkern. Von Raffaele	
Pettazzoni in Rom. Übersetzt von A. Pauletig in Wien 108.	209
Amulette und Tätowierungen in Ägypten. Von Oswald Lassally in	
Hamburg. (Mit 7 Abbildungen im Text und auf 2 Tafeln)	130
II. BERICHTE	
Die Religionen Australiens und der Südsee 1911-1930. Von Rudolf	
Lehmann in Leipzig	137
Volkskunde (1925—1931). Von Otto Weinreich in Tübingen	
III. MITTEILUNGEN UND HINWEISE	
Beiträge zur Religionsgeschichte und Volkskunde. Von Heinrich Lewy	
in Berlin	
Öffentliche Anfrage zur Pemmatologie. Von F. Eckstein in Freiburg i. Br.	200
"Die Gnade der Tränen." Von Joseph Balogh in Budapest	201
Zur Lustration des makedonischen Heeres. Von Fritz Hellmann in	
Berlin	
Der homerische Aphroditehymnos. Von Franz Dornseiff in Greifswald	
Zu Pap. Graec. Mag. III 479ff. Von Adolf Jacoby in Luxemburg	
Das Gewand des Marduk. Von Otto Glaser in Berlin	206
Nachträgliches zu Svantevit. Von Leo Weber in Düsseldorf	207

IV	Inhaltsverzeichnis	
		Seite
	e der Philosophie	
	öcke. Von V. Gebhard in Eichstätt i. Bayern.	243
Die Allmutter in der	Mythologie zweier südamerikanischer Indianerstämme	
(Kágaba und Tume	erehá). Von Herbert Baldus in Berlin	285
, 0		
	ZWEITE ABTEILUNG	
BEITRÄ	GE ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT	
DER RELIGION	ISWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHA	FT
<b>2-21 21-2</b>	ZU STOCKHOLM	
	ZU STOCKHOLM	
Seele und Mana. Vo	on Ernst Arbman in Uppsala	29:

. 395

Register zum vollständigen Band . . . . . . . .

# ERSTE ABTEILUNG ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

### I. ABHANDLUNGEN

### DER PROPHET MALEACHI UND DER URSPRUNG DES PHARISÄERBUNDES

### VON OSKAR HOLTZMANN IN GIESSEN

### I. DAS BUCH MALEACHI

Jesus kennzeichnet Matth. 11 10 = Luk. 7 27 den Täufer Johannes als den Gottesboten, der nach Mal. 31 einen Weg für Jahwe bahnen soll. Schon die Quelle von Matth. und Luk. hat den kurzen Wortlaut Maleachis 'siehe, ich sende meinen Boten, und er wird einen Weg vor mir bahnen' durch Beziehung auf eine zweite Person verändert: 'siehe ich sende meinen Boten vor Dir und er wird Deinen Weg vor Dir bahnen'. Gott spricht zum Messias; dem soll der Täufer als Gottesbote den Wegbahnen. So ist das Wort auch Mark. 12 vor die Anführung Jes. 403 gesetzt worden. Aber nach dem weiteren Text Mal. 3 1 wird 'der Herr' (ha'adon) in sein Heiligtum kommen, und dazu muß ihm, also Gott selbst, der Weg gebahnt sein. Damit kommt freilich auch 'der Bote eines den Israeliten wohlgefälligen Bundes'. Die Rückkehr des Herrn in seinen jetzt verwaisten Tempel bringt die Zusicherung eines Friedensbundes zwischen Gott und seinem Volk. Der Prophet unterscheidet also 1. Die Vorbereitung der Ankunft des Herrn durch den Boten, welcher den Weg bahnt, ein Bild aus Jes. 40 3. 2. Das Kommen des Herrn in das verlassene Heiligtum, vgl. Ez. 11 22. 23, 43 4-7. 3. Das Kommen des ersehnten Friedensboten nach Nah. 21, Jes. 527. Maleachi ist also Schriftgelehrter; er entnimmt seine Bilder den früheren Propheten, vor allem den exilischen und nachexilischen. Er gehört einer späten Zeit an.

Wen meint er aber mit dem wegbereitenden Propheten? Die Frage hat Jesus, aber auch schon Frühere beschäftigt. Mal. 3 23. 24, die zwei letzten Verse des Prophetenbuchs, nennen in deutlichster Anlehnung an 3 1 den Propheten Elia als den von Gott verheißenen Boten, der vor dem Gerichtstag Väter und Söhne Israels miteinander versöhnen soll, damit nicht das Land der Bann treffe. Das junge Geschlecht geht offen-

bar andere Wege als seine Väter gegangen sind; Elia soll ausgleichen, also wohl die alte Frömmigkeit wieder herstellen. Der Bußprediger unter Ahab und Isebel, den Gott im feurigen Wagen zum Himmel entführt hatte, schien zur Leistung dieser Aufgabe besonders geeignet. Schon der Siracide hat diese Worte so gelesen 48 10.11; zur Zeit Jesu steht die Wiederkehr des Elia durchaus fest (Mark. 6 15, 8 28, 9 11—13, 15 35. 36); die Anschauung wird auch im rabbinischen Schrifttum vorausgesetzt (vgl. Volz, Jüd. Eschatologie 1903, S. 192 f. — Mischna: Bab meß I 8c, II 8, III 4.5, Eduj. VIII 7.

Trotzdem stammt Mal. 3 23. 24 kaum von diesem Propheten. Die Überschrift des Buchs 1 1 deutet das Wort 3 1 nicht auf den wiederkehrenden Elia, sondern auf den redenden Propheten selbst. In 3 1 fand der Redaktor den Namen Maleachi ("mein Bote"). Die Anfangsworte 'Drohrede, Wort Jahwes an Israel durch Maleachi' behandeln dieses Appellativum mit Suffix wie einen Eigennamen, auffallend genug ohne Vaternamen, Berufsnamen, Herkunftsnamen. Das findet sich nur noch bei Obadja, einer versprengten Weissagung gegen Edom völlig unsicherer Herkunft. Der Prophetenname Maleachi ist nicht etwa Verkürzung von Maleach—Jah; das wäre bei der geschichtlichen Bedeutung dieser Zusammensetzung (Bote = Engel Jahwes) ein seltsamer Eigenname. Die LXX verstand das Wort maleakh auch 1 1 appellativisch; sie las statt maleakhi: maleakho und übersetzt: 'Wort des Herrn an Israel durch seinen Boten'; hinzugefügt ist noch: 'Nehmt es euch also zu Herzen!'

Ungereimt wäre es nicht, wenn maleakhi 3 1 tatsächlich den Propheten selbst meinte. Jahwe sendet seinen Boten, wenn der Prophet als Mund Jahwes auftritt. Jetzt erfüllt er durch seine Rede den Beruf, einen Weg vor Jahwe zu bahnen, ihm Bahn zu brechen auf dem harten Boden verstockter Herzen. Daß der Prophet das wirklich so meint, geht daraus hervor, daß er 2 7 auch den rechten pflichttreuen Priester einen Boten Jahwes der Heerscharen (maleakh Jahwe Zebaoth) nennt. Die Aufgabe eines solchen Priesters beschreibt er 2 4-7 in einem großen Wort: "Ihr sollt erkennen, daß ich diesen [vorher mitgeteilten] Befehl zu euch gesandt habe, damit mein Bund mit Levi sei, spricht Jahwe der Heerscharen. Mein Bund war mit ihm, das Leben und der Friede, und ich gab ihm Furcht, und er fürchtete mich, und vor meinem Namen erbebte er. Weisung der Wahrheit war in seinem Mund, und kein Frevel wurde auf seinen Lippen gefunden; in Frieden und Geradheit wandelte er mit mir, und viele brachte er zurück von Schuld. Denn die Lippen eines Priesters sollen Wissen bewahren, und man soll Weisung suchen aus seinem Munde. denn ein Bote Jahwes der Heerscharen ist er". Hier ist gesagt, daß Gott seinen Bund mit dem priesterlichen Stamme Levi aufrecht erhalten will. In dieser Gottesgemeinschaft hatten die Priester Leben und Frieden bei scheuer Ehrfurcht vor dem Herrn. So gaben sie rechte Weisung, in Rede und Wandel untadlig; in friedsamer, schlichter Gottesgemeinschaft brachten sie viele von Schuld zurück, durch ihre Erfahrung und ihr Urteil, als Boten des allmächtigen Gottes. Somit braucht auch Mal. 3 1 nichts anderes zu sagen, als daß Gott durch einen solchen Priester sich Bahn schafft, wenn dieser Priester durch seine Weisung viele von Schuld zurückholt. An einen wiederkehrenden Elia braucht man nach 2 7 bei 3 1 nicht zu denken, es sei denn in der übertragenen Weise, daß der jetzt auftretende Gottesbote die Aufgabe eines Elia mit dessen Eifer und Kraft übernimmt.

Dieser 2 4-9 geschilderten Aufgabe echten Priestertums steht nämlich die schlimme Wirklichkeit eines ganz anders gearteten Priestertums gegenüber. Ihm gilt die Rede 16-29. Sie ist schon im Stil rabbinischer Auseinandersetzung kasuistisch-dialektisch gehalten, aber inhaltlich atmet sie doch den Geist der Propheten. Die Priester bringen auf den Altar unreines Brot (11), blinde, lahme, kranke Tiere (18), Geraubtes (13), statt des gelobten männlichen Tiers ein verbrauchtes weibliches (1 14); dabei stöhnen sie über ihre Arbeit (1 13) und klagen selbst, daß der Tisch ihres Herrn unrein und seine Speise nichts wert sei (112). Es fehlt nur noch, daß sie die Türen (des Tempels) schließen und das Altarfeuer nicht mehr aufleuchten lassen (1 10). Aber sie nennen Gott "Vater" und "Herr", ohne doch ihn wie einen Vater zu ehren oder wie einen Herrn zu fürchten (16). Mit solchen Gaben würden sie dem Statthalter (pechah: Titel Serubabels, des Führers der Zurückgekehrten von Kyros bis auf Darius I. Hagg. 1 1-14, 2 2. 21, und ebenso Nehemias unter Artaxerxes I. Neh. 12 26) nicht unter die Augen treten (18). Aber Gottes Gesicht streicheln sie mit solchen Geschenken, damit er ihnen gnädig sei (19); sie wollen den 'großen König' betrügen, dessen Name bei allen Völkern gefürchtet ist (1 14). So sind diese Priester vom Wege des 2 4-7 geschilderten Priestertums gewichen; statt nach 2 6 viele von Schuld zu lösen, haben sie viele zu Fall gebracht (28). Nun trifft sie Gottes Fluch, der ihre Segnung zum Fluch macht (21-3). Wie sie Gott mißachten, so sind sie selbst bei allem Volk mißachtet, weil sie Gottes Wege nicht einhalten und bei ihren Weisungen sich nach dem Ansehen der Person richten (29).

Wie kamen diese Priester auf solche Abwege? — Sie glauben nicht, Gott zu verachten. Sie sagen, unreine Speise verunreinigt Gott nicht (17); Blindes, Lahmes und Krankes zu opfern sei nicht schlimm (18); sie verstehen es nicht, daß Gott an ihnen keinen Gefallen hat und keine Gabe von ihnen will (110): Gott ist ihnen so groß, daß ungehörige Gabe ihn nicht berührt. Maleachi läßt das irgendwie gelten. Freilich verdient Strafe, wer Gott unwürdige Gaben bringt; aber der große Gott braucht nicht die Gabe des Menschen. Maleachi spricht das 111 in der Weise

aus: "Vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang ist mein Name groß unter den Völkern, und an jedem Ort wird meinem Namen geräuchert, dargebracht, und zwar reine Gabe; denn groß ist meine Name unter den Völkern, spricht Jahwe der Heerscharen." Jahwe wird von allen Völkern durch reine Opfer geehrt. Das weiß von den Propheten nur Maleachi. Daß Jahwe alle Völker nach seinem Willen lenke, haben schon frühere Propheten geglaubt. Gott hängt also in keiner Weise ab von den Opfern der Priester in Jerusalem.

Um die Art und Tragweite dieses Gedankens zu erfassen, beachten wir auch die Reden Maleachis, die nicht an die Priester gerichtet sind. Die erste (12-5) handelt von Gottes Liebe und Haß: Gott liebt Jakob und haßt dessen Bruder Esau; wenn Esau (= Edom) sein verwüstetes Land wieder aufbaut, so wird Gott es zerstören. Edom ist das Volk, dem Gott immerdar zürnt. Ausdrücklich heißt es, daß die Israeliten an Edoms Zerstörung die Größe Jahwes auch über das Gebiet Israels hinaus feststellen werden (15). — Also ohne Nennung einer Schuld leidet Edom dauernd unter dem Haß Jahwes; so scheint es wenigstens nach diesen Worten; aber auch in seinem Haß zeigt sich Gottes Größe.

2 17 richtet sich gegen Frevler, die Jahwe mit ihren Reden ermüden, also immer gegen ihn Klage führen. Sie sagen: Jeder Übeltäter ist in Jahwes Augen gut, und an ihnen hat er Gefallen. So bezweifeln sie Gottes Gerechtigkeit, als ob Gott nicht für das Gute eintrete, und fragen: Wo ist ein Gott des Rechtes? Sie möchten Gottes Gerechtigkeit an Glück und Unglück der Menschen nachweisen können. — Damit verwandt ist 3 13—15. Maleachis Gegner reden starke Worte gegen Gott: man diene Gott umsonst; Einhalten heiligen Brauches, Bußtracht (schwarze Kleidung) bringe keinen Gewinn; das Glück sei bei Abtrünnigen und Frevlern; ungefährdet stelle man Gott auf die Probe. Das sind lauter Fragen der Theodicee: ist Gott ein Gott des Rechtes (217), wenn er grundlos liebt und haßt, wenn es den Übeltätern gut geht und wenn Gottesdienst und heiliger Brauch nichts helfen? Dazu paßt aber die Vorstellung der überragenden Größe Gottes, deren Liebe und Haß nicht nach kleinem Menschenmaß beurteilt werden darf und für die der Mensch viel zu klein ist, als daß er durch bessere oder schlechtere Gabe auf Gott einwirken könnte (16-11). Ebenso heißt es 38: 'kann ein Mensch Gott berauben?'; nach 3 9 versagt aus diesen Gedanken heraus das ganze Volk Gott die gesetzlich geforderten Zehnten und Hebopfer; dem Propheten ist es deshalb nicht mehr Gottesvolk (ha'am), sondern Heidenvolk (hagoj kullo). Es bringt nicht den ganzen Zehnten, denn das wäre Raub am Bedürftigen und hieße Gott versuchen (ob er auch so dem Bedürftigen durchhelfe) (3 10). Es kann nun gewiß nicht auffallen, daß ein von der Gleichgültigkeit Gottes gegen Gut und Böse überzeugtes Geschlecht, das auch an Wirkung seiner Opfer auf Gott nicht glaubt, durch Zauberei Unerreichbares zu erreichen sucht und vor Ehebruch, Meineid, Lohndrückerei und Härte gegen Witwen, Waisen und Fremde nicht zurückschrickt, da es sich vor Gott nicht fürchtet (3 5).

Wie tritt nun der Prophet als Gottesbote (31) mit seiner Weisung diesen Verirrungen entgegen? Er weist auf zweierlei hin 3 6: ...Ich. Jahwe, habe mich nicht gewandelt, und ihr, Kinder Jakobs, seid nicht zu Ende". Also: Gott ist unwandelbar (unveränderlich), und sein Fluch 3 9 hat Israel nicht vernichtet. Israel sucht noch Gott, der ihm fern ist, in seinem Tempel und hat Wohlgefallen an einem Bundesboten, der ihm von Gott kommen soll; es sehnt sich nach Gemeinschaft und Frieden mit Gott (31). Aber Gottes Kommen kann zunächst nur das Gericht bringen; wie Feuer und Lauge muß es das Böse verzehren und den Schmutz tilgen (32-4). Zuerst an den Priestern, den Söhnen Levis (24.33), damit ihre Gabe Jahwe angenehm ist wie in Urwelt und Vorzeit: Die Endzeit soll das Paradies zurückbringen (3 4). Dann bringt auch Israel den ganzen Zehnten ins Tempelschatzhaus; Gott wird die Probe bestehen (3 10); er wird durch die Himmelsfenster überreichen Segen ausschütten und alle Schädlinge von Acker und Weinberg verscheuchen, so daß alle Völker das Land Israel als das Land des Wohlgefallens Gottes preisen  $(3\ 10-12).$ 

Aber der Prophet überzeugt nicht alles Volk. Die Aufgeklärten meinen zu wissen, daß Gottesdienst nichts hilft und daß die Frevler gedeihen (3 13-15). Es ist eine Entscheidungsstunde für Israel. Jetzt schließen sich durch eine Besprechung die Gottesfürchtigen zusammen (jireê Jahwe). Der Prophet verkündigt ihnen, daß Jahwe das merkte und hörte und daß vor ihm ein Gedenkbuch geschrieben wurde für die Jahwe Fürchtenden und seinen Namen Achtenden (3 16). Auf diesen Bund werden nun alle Verheißungen Gottes an Israel übertragen: "Sie sollen mein sein am Tag der Besitznahme (da Gott sein Reich aufrichtet); ich will mich ihrer erbarmen, wie sich ein Mann seines Sohnes erbarmt, der ihm dient" (man beachte die Einschränkung gegen Ps. 103 13). Diesen Gesetzestreuen wird der Unterschied deutlich sichtbar werden zwischen Gerechtem und Frevler, zwischen dem, der Gott dient, und dem, der ihm nicht dient. Am Gerichtstag sollen die Abtrünnigen wie Stroh vom Feuer verzehrt werden; sie werden zur Asche, auf welche die Gottesfürchtigen treten (das paßt noch immer irgendwie zu dem Haß Gottes gegen Edom 12-5). Den Gottesfürchtigen wird die Sonne der Gerechtigkeit aufgehen (sie werden Gottes bisher bezweifelte Gerechtigkeit sehen), und Heilung ist unter den Flügeln dieser Sonne (ihr als ungerecht empfundenes Leiden wird ein Ende haben). Naiv wie das Bild vom Niedertreten der Frevler ist schließlich auch der Vergleich des Glückes

der Verklärten mit dem Springen der Stallkälber (3 17—21). Diese Rede schließt 3 22 sachgemäß ab mit der Mahnung, das Gesetz Moses vom Horeb mit seinen einzelnen Satzungen und Rechten zu halten.

Besondere Besprechung erfordert der Teilabschnitt 2 10-16. Er zerfällt in zwei Stücke 2 10-12. 13-16; das zweite ist schlecht überliefert. Dem Volk wird eine Versündigung vorgehalten. Nach 2 11 ist Juda treulos, und Greuel geschah in Israel, und zwar in Jerusalem; Juda hat nämlich das Heiligtum Jahwes, den Jahwetempel in seiner Mitte, entweiht, weil es die Tochter eines fremden Gottes geliebt und heimgeführt hat". Der merkwürdige Ausdruck 'die Tochter eines fremden Gottes' als Bezeichnung der fremdstammigen Frau setzt deutlich die alte Volksvorstellung voraus, daß Jahwe der Stammesgott Israels ist, wie die andern Stämme ihre Götter haben z. B. Kemosch in Moab und Milkom in Ammon. An diesen Gedanken mahnt demnach 2 10: "Haben wir nicht alle einen Vater? hat nicht ein Gott uns geschaffen? Der eine Vatergott begründet die Stammeseinheit. Diese ist dann als der Bund der Väter bezeichnet, als die Verbindung, die von den Vätern her ererbt ist. Der Prophet fragt: 'Warum sind wir treulos gegeneinander, sie zu entweihen?' Der Bund der Väter verlangt, daß ein Israelit nur die Tochter seines Gottes heimführe; die Heirat mit der Fremden entweiht das Heiligtum Jahwes in Jerusalem. So erzählt die Genesis von der Werbung von Stammeszugehörigen für Isaak, Jakob und schließlich auch Esau Gen. 24 3.4, 28 1-9. Ebenso fordert Mal. 2 12 die Strafe Jahwes für die Ehe mit der Tochter eines fremden Gottes: 'dem Mann, der solches tut, rotte Jahwe aus von den Zelten Jakobs wer wacht und Bescheid gibt und Gabe darbringt an Jahwe der Heerscharen'. Ein solches Haus soll aussterben. Niemand soll darin wachen und (dem anklopfenden Fremden) Bescheid geben; denn ohne Entweihung kann aus solchem Hause Jahwe keine Gabe dargebracht werden. Wie der Gottesgedanke (Jahwe der Vater Israels -, die Tochter eines fremden Gottes) altisraelitisch ist und mit der sonst Maleachi geläufigen Anschauung von Gottes überweltlicher Größe (1 11) nichts gemein hat, so ist auch diese Fluchformel ein Überrest aus der Nomadenzeit, da in jedem der 'Zelte Jakobs' immer einer wachen und Bescheid geben mußte. Zu beachten ist aber, daß der Prophet nicht etwa Scheidung einer solchen Ehe fordert.

Es folgt 2 13—16 noch eine Aussage, welche die Ehen der Gemeinde betrifft. Die ersten zwei Verse sind verständlich: "Und das mögt ihr als zweites tun: mit Tränen den Altar Jahwes bedecken, mit Weinen und Klagen, weil die Gabe nicht mehr beachtet wird und ihr kein Wohlgefallen entgegennehmt. Da sagt ihr: Warum? Darum, daß Jahwe Zeuge war zwischen Dir und dem Weib Deiner Jugend, der Du untreu geworden bist, da sie doch Deine Genossin war und das Weib Deines Bundes." Es wird hier das

Weinen wegen mangelnder Erhörung am Altar Jahwes als ein Zweites genannt, das die Angeredeten tun werden. So muß man wohl diese mangelnde Erhörung als zweite Strafe neben dem 2 12 angedrohten Aussterben des Hauses ansehen. Aber auf das 'Warum' der Gestraften wird hier nicht auf die Ehe mit der Ausländerin hingewiesen, sondern auf die Treulosigkeit gegen das Weib der Jugend, an deren Stelle die Ausländerin scheinbar getreten ist. Jahwe legt Zeugnis ab zu Gunsten der ersten Frau, die des Mannes Genossin war und das 'Weib seines Bundes'. Der letztere Ausdruck dürfte auf den 2 10 genannten 'Bund der Väter' zurückweisen. Die Frau gehörte demselben Bunde an wie der Mann. Die letzten Verse dieses Stückes 2 15.16 sind rettungslos verstümmelt; sie waren es schon zur Zeit der LXX. Aus 2 15 wird man entnehmen, daß der eine (der nach 2 10 alle Israeliten geschaffen hat), 'Kinder Gottes' verlangt, also Kinder rein israelitischen d. h. seines Geschlechtes: darum soll jeder sich hüten in seinen Gelüsten und soll dem Weib seiner Jugend nicht untreu werden. Das Ende des Schlußsatzes 2 16 wiederholt: 'Hütet euch in eurem Gelüsten und seid nicht untreu!' Der Anfang sagt wohl (nach der LXX): "wenn er hassend entläßt, so bedeckt Gewalttat sein Herz" (lebabo für lebuscho, in LXX steht die 2. Person). Die Verstümmelung dieser Worte erklärt sich aus ihrem Widerspruch mit Dt. 241, wonach der Israelit seine Ehefrau mit einem Scheidebrief entlassen durfte, wenn er an ihr etwas Widerliches entdeckt hat. Auch Dt. 21 15-17 nennt die von der Lieblingsfrau Verdrängte 'die Gehaßte', schützt aber nur ihren Sohn. Man wollte die Milde des Gesetzes nicht durch die Strenge des Propheten verunglimpfen lassen. So wurde Mal. 2 16 verwischt.

#### II. VORAUSSETZUNGEN UND ZUSAMMENHÄNGE

Jerusalem und Juda mit dem Gesamtnamen Israel bilden eine Ackerbau und Weinbau treibende Gemeinde um den Tempel Jahwes (211); sie steht unter einem Statthalter (pechah 18), dem man auch Naturalgaben bringt. In dieser Lage waren die aus der babylonischen Gefangenschaft Zurückgekehrten von der Regierung des Perserkönigs Kyros bis zur Befreiung durch den Hasmonäer Simon (vgl. 1. Makk. 14 28 das hebräische Wort im griechischen Text ên sar am êl, O. Holtzmann, N. T. Ztgesch.², S. 35). — Die Heirat stammfremder Frauen, über die Mal. 2 10 klagt, kam immer wieder vor: Esra schied 458 v. Chr. viele solche Ehen; 445 v. Chr. verpflichtet sich die Gemeinde bei dem feierlichen Bundesschluß, keine solchen Ehen zuzulassen; aber nach 433 v. Chr. wurden in Nehemias Abwesenheit Ammoniter und Moabiter aus der Gemeinde entfernt, und nach seiner Rückkehr findet Nehemia in der Gemeinde wieder Frauen aus Asdod, Ammon und Moab: diesmal flucht er, schlägt und

rauft sich mit ihren Männern und vertreibt den Schwiegersohn des Horoniters Sanballat (Esr. 9, Neh. 10 31, 13 1. 2. 6. 23-29). Sanballat ist nach Joseph. Ant. 11 306-324 der Erbauer des Samaritertempels auf Garizim; sein Schwiegersohn Manasse war der erste Hohepriester der Samariter; nur verlegt Josephus diese Dinge in die Zeit Alexanders d. Gr., setzt sie also um ein Jahrhundert zu spät an. Aber deutlich ist, daß Ehen mit stammfremden Frauen auch durch Esras und Nehemias Eifer nicht verhindert wurden; sie sind auch nach Nehemia vorgekommen, vor allem bei einem Rückgang der Gesetzlichkeit, wie Maleachi ihn voraussetzt. --Ein furchtbarer Haß trennte zur Zeit Maleachis Juden und Edomiter. Jahwe haßt Esau wie er Jakob seinen Bruder liebt; Edoms Berge liegen wüste; Jahwe zerstört, was die Edomiter wieder aufbauen. Edom ist das Volk, dem Gott ewig grollt Mal. 12-5. Der Haß der Juden auf Edom besteht, seit die Edomiter sich über die Zerstörung Jerusalems freuten (Ez. 35. 36 5, Ps. 137 7, Obadj. 10-16); damals wollten die Edomiter das Gebiet der Israeliten besetzen (Ez. 35 10). Tatsächlich besitzen sie in der Makkabäerzeit den Süden Judas bis Hebron (1. Makk. 5 65); Johannes Hyrkan I. (135-104 v. Chr.) eroberte den Juden die Städte Adora und Marisa, unterwarf dort die Edomiter (= Idumäer) und zwang alle zur Beschneidung und Annahme jüdischer Sitten (Joseph. ant. 13 257, 258. 15 253. 254). Aber dieser Eroberung gingen furchtbare Kämpfe voraus. Judas Makkabäus schlägt die Edomiter zuerst in der Akrabattene das ist nach unsern Quellen eine Toparchie nördlich von Jerusalem (vgl. Schürer, G. J. V. 4I 271 2) -, später zwingt er mit seinem Bruder Hebron und die zugehörigen Orte nieder, schleift ihre Befestigungen und verbrennt ihre Türme (1. Makk. 5 65). Das gibt uns Anschauungsmaterial zu Mal. 14: 'sie werden auf bauen, und ich werde zerstören'. legt aber auch den Gedanken nahe, daß diesen Kämpfen schon mancher andere, ähnliche vorausging. Der israelitische Bauer wehrt sich gegen den immer wieder vordringenden räuberischen Nomaden. An friedliches Zusammenleben oder gar ein Verschmelzen Edoms mit Israel denkt der Prophet nicht, dem das Gebiet Edoms ein Land des Frevels und Edom selbst das Volk ist, dem Jahwe ewig grollt. Nach Neh. 13 2 las man schon zur Zeit Nehemias Dt. 23 4.5 das Verbot der Zulassung zur Gemeinde für Ammoniter und Moabiter. Da ist Edom nicht genannt. Aber Dt. 23 8 hat Maleachi in seinem Gesetzbuch sicher noch nicht gelesen: 'Der Edomiter soll Dir kein Greuel sein, denn er ist Dein Bruder'. Dieses Wort weiß nichts davon, daß Jahwe Edom ewig grollt. Es muß aus der Zeit stammen, als die Edomiter das Judentum annahmen. Etwa in derselben Zeit wurde auch die Priesterklasse Jojarib, der die Hasmonäer zugehörten, in der Liste 1. Chron, 24 7-18 an die erste Stelle gerückt gegen Neh. 10 3-9, 12 1-7, 12-21. Änderungen der heiligen Texte kamen vor (Schürer, G. J. V. II 4, 290 45). Die Stimmung von Mal. 1 2-5 herrscht bei den Juden von 586 bis etwa 130 v. Chr.

Freilich entstand damals auch das Buch Hiob. Sein Held Hiob im Lande 'Uz ist Edomiter, ebenso dessen Freund Eliphas von Theman (Gen. 36 4. 28. 11. 34, Am. 1 12, Jer. 49 7. 20, Klagl. 4 21). Aber Hiob ist schon Ez. 14 14. 20 neben Noah und Daniel ein Muster der Frömmigkeit. er ist also schon dem vor dem Fall Jerusalems in die Verbannung geführten Propheten Ezechiel als fromme Idealgestalt bekannt. Die edomitischen Namen Eliphas und Theman waren, wie der Name 'Uz, wohl von Anfang an mit der Erzählung von Hiob verbunden. Immerhin vermeidet es der Dichter des Hiob, die Namen Edom und Esau mit Hiob in Beziehung zu setzen. 'Ein frommer Edomiter' oder 'ein frommer Sohn Esaus' klang in einem israelitischen Ohr gar zu merkwürdig. Aber das ist nicht alles. Jahwe ist im Buch Hiob nicht mehr bloß der Gott Israels: das sagt uns schon die Herkunft seiner Frommen aus 'Uz und Theman' Das Hiobbuch fragt, wie sich der allmächtige Gott zum einzelnen Menschen und zu dessen Frömmigkeit verhält; von Jahwes Stellung zu Israel ist im ganzen Buch Hiob nirgends die Rede. Auch bei Maleachi tritt die ursprüngliche Verbundenheit von Jahwe und Israel nur beim Kampf gegen Ehen mit Töchtern fremder Götter hervor, da allerdings auch in urwüchsiger Form (2 10-16); nur hier 2 16 heißt Gott einmal 'Jahwe. der Gott Israels', während der vierundzwanzigmal wiederkehrende Ausdruck 'Jahwe, der Gott der Heerscharen', deutlich die Allmacht Gottes bezeichnet. Jahwe der Heerscharen spricht in seinem Zorn von den Edomitern: 'sie werden bauen, aber ich werde zerstören' und bei dem Anblick wird man sagen: 'Jahwe ist groß über das Gebiet Israels hinaus' (1 4.5); Jahwe der Heerscharen fordert als Vater Ehre und als Herr Furcht für sich (16); Jahwe der Heerscharen erklärt stolz und unwillig. die Priester sollten die Tempeltore schließen und das Altarfeuer löschen: 'ich will keine Gabe von eurer Hand' (1 10). Und das begründet er durch Hinweis auf seine Verehrung bei allen Völkern: "Denn von Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang ist mein Name groß unter den Völkern, und an jedem Ort wird meinem Namen geräuchert, dargebracht, und zwar reine Gabe: denn groß ist mein Name unter den Völkern, spricht Jahwe der Heerscharen." Wenn dem so ist, dann konnte auch das Buch Hiob von einem idealfrommen Mann aus dem Edomiterlande erzählen. Derselben geistigen Atmosphäre gehört die Legende vom Propheten Jona an, der von Jahwe durchaus gegen seinen Willen zur Bußpredigt in der fernen Großstadt Ninive gezwungen wird, wobei nicht bloß ein Sturm auf dem Meer, sondern ein Meerungeheuer Jahwe dienen muß. Und Jahwe erläßt auf die ernste Buße der Stadt hin die ihr durch Jona angedrohte Strafe und rechtfertigt dem wieder unwilligen Bußprediger diese Milde durch Hinweis auf die Unwissenheit bei der Masse der Bevölkerung. Auch hier ist Jahwe der Gott der ganzen Welt, und das Problem ist seine Gerechtigkeit und Gnade. — Hierher gehört auch noch die Erzählung von Ruth, die trotz Dt. 24 4.5 als Moabitin in die Gemeinde kommt, um so die Ahnfrau König Davids zu werden. Der Hinweis auf den frommen Abkömmling dieser gesetzlich verbotenen Mischehe arbeitet sicher auf Milderung des harten Gebotes des Ausschlusses aller Moabiter hin. So steht das Buch Ruth gegen Mal. 2 10—16, aber auf Grund eines Mal. 1 11 verwandten Gottesgedankens.

Wie die Bücher Hiob und Jona, so erfüllt das Buch Maleachi in weitem Umfang ein Ringen um Gott. Maleachi weiß ja von Gottes Liebe zu Israel (12); Jahwe ist Vater und Herr (16); er ist der Vater Israels im Unterschied von Vätern fremder Völker (2 10.11); gerettet ist auch der Gedanke von Gottes Unwandelbarkeit (3 6). Daran knüpfen sich die Forderungen und Hoffnungen des Propheten. Aber der tragende Gedanke der Religion ist jetzt die Größe des Herrn. Die Liebe zu Israel ist ihm so wenig wesentlich, wie sein dauernder Groll auf Edom (2 2-5). Für die Angehörigen beider Völker mag diese Zuneigung und Abneigung Gottes von höchster Bedeutung sein; aber wenn Israel und seine Priester im Gedanken an Gottes Größe und ihre Kleinheit ihre Pflichten versäumen (1 7.8, 3 8), weil Gottesdienst, frommer Brauch und Bußübung wertlos seien (3 14. 15), so trifft sie Jahwes Fluch (2 1-3, 3 9), aber Gott leidet nicht darunter (1 11). Der Zweifel erwacht immer beim Anblick des Glückes der Gottlosen: Gott scheint kein Gott des Rechtes zu sein; man kann ihn ungestraft versuchen (2 17, 3 15); vom Leiden Frommer ist nicht die Rede, weil der Prophet das ganze Volk für verflucht hält (3 9), wenn es auch noch nicht mit ihm zu Ende ist (3 6). Es ist kein Zufall, wenn das Buch Maleachi im Kleinen ähnlich wie das Buch Hiob im Großen in Gesprächsform, im Spiel von Frage und Antwort verläuft. Die religiöse Auseinandersetzung hat Glauben und fromme Sitte untergraben, und das Resultat, die blasse Vorstellung von Gottes überweltlicher Größe, gibt dem Sehnen des Frommen nicht den Halt, den der Glaube ihm geben soll.

Das Zurücktreten des Nationalen der altisraelitischen Religion ist in den politischen Verhältnissen begründet. Man lebt unter einem Statthalter (Mal. 18) in der Fremdherrschaft, sei es der Perser sei es der griechischen Nachfolger Alexanders d. Gr. Wie die kleinen Verhältnisse inmitten einer andersartigen Bevölkerung immer wieder zu Mischehen führen, so tritt die streng nationale Art des Gottes Israels zurück, weil der fremde Großkönig den Bau des Jerusalemer Tempels nicht bloß erlaubt, sondern in jeder Weise unterstützt hat, weil regelmäßige Opfer für ihn dargebracht werden, weil das Gedankenbild der göttlichen Welt-

regierung kein höheres und näheres Vorbild findet als die auch von den Griechen bewunderte und später übernommene Verwaltung des mächtigen Perserreichs (II. Chron. 36 22. 23 = Esr. 1 1-11; Esr. 6 1-12. 7 12-26. 11 23). Da ist wichtig, daß die Zurückgekehrten für den Verkehr mit Nichtjuden eine diesen unanstößige Bezeichnung ihres Gottes haben. Er ist der Gott des Himmels" (Esr. 12, 511.12, 610, 723; Neh. 14.5, 220). Diese Gottesbezeichnung hatte der Parsismus für seinen einzigen Herrn des Guten und Lichten Ahuramazda, und Baudissin (Kyrios III 680) weiß: 'Von dem eigentlich einzigen Gott Ahuramazda, der im Unterschied von dem Jahwe der Propheten und überhaupt von den Göttern des älteren Semitismus keinen nationalen Charakter besitzt, ist im Judentum jener Name "Gott des Himmels" entlehnt'. Der Name empfahl sich aber auch deshalb, weil im ganzen Gebiet der Syrer und Kanaanäer ein entsprechender Gott Ba'alschamem verehrt wurde, so daß tatsächlich in der ganzen persischen Welt und bis nach Karthago und Spanien diesem einen Gott Rauchwerk und Opfer dargebracht wurden. Das ist die Wahrheit von Mal. 1 11. Wo man dieser Gleichheit des Gottes, den man verehrte, sich bewußt war, da stellte sich leicht auch der Wunsch nach Lebensgemeinschaft ein; das begünstigte die Gleichgültigkeit gegenüber den spezifisch jüdischen Opfervorschriften und Tempelgesetzen. Geschichtliche Nachrichten über diese Entwicklung haben wir freilich erst für die letzte vormakkabäische Zeit. 1. Makk. 1 11 wird von Aufklärern nach der Thronbesteigung Antiochus IV. von Syrien erzählt: .. Widergesetzliche traten in Israel auf und verführten viele; sie sagten: 'wir wollen mit den Heiden ringsum uns verständigen; seit wir uns von ihnen geschieden haben, traf uns viel Unglück'. Diese Rede gefiel, und einige aus dem Volke gingen frisch zum König; man gab ihnen das Recht, heidnische Bräuche zu üben. Nach heidnischer Sitte bauten sie in Jerusalem einen Sportplatz. Und sie zogen sich eine Vorhaut, traten aus dem heiligen Bund. aesellten sich zu den Heiden und waren verkauft, Böses zu tun". Also diese Aufklärer werben mit großem Erfolg; der Abfall geht hier ganz von jüdischer Seite aus. Die Begründung durch das viele aus der jüdischen Absonderung erwachsene Unheil hat ihn wohl begünstigt; aber eine innere Loslösung von der alten Glaubensweise und Sitte ging voraus. Sonst hätte der Gegensatz zu der Heidenwelt eher versteifend gewirkt. Die Gründe der inneren Loslösung nennt Maleachi: Gott kann man nicht verunreinigen oder berauben (17, 38); Gottesdienst hat keinen Wert (314), den Frevlern geht es gut (217, 315). Dieselben Gedanken und Anklagen gegen Gott finden sich auch im Buch Hiob. Sie haben den Abfall vor den Makkabäerkämpfen vorbereitet. Nur bei solcher Einstellung eines großen Teils der Juden ist es begreiflich, daß Antiochus IV. 170 v. Chr. durch völliges Ausrauben des Jerusalemer Tempelsaals den täglichen Gottesdienst darin durchaus lahmlegte (1. Makk. 1 20-24) und nach zwei Jahren den unmittelbaren Kampf gegen allen jüdischen Brauch und Gottesdienst aufnahm, der mit Weihe eines heidnischen Altars auf dem Brandopferaltar am 25. Kislev 168 v. Chr. seinen Höhepunkt erreichte (1. Makk. 1 41-64). Nach 2. Makk. 6 2 erhielt der Jerusalemer Tempel damals den Namen eines Tempels des olympischen Zeus. Aber in Jerusalem sprach man damals aramäisch und verstand noch hebräisch. Nach Dan. 9 27, 11 31, 12 11 trat an Stelle des täglichen Opfers haschigauz meschomêm, schiqquz schomêm (schiqquzim meschomêm, schomêm). Der Text der drei Stellen ist verderbt. Aber schigguz 'Greuel' las man für Ba'al, weil dieser Gottesname nach Hos. 2 19 auf israelitische Lippen nicht mehr kommen durfte, vgl. 1. Kön. 11 5-7, 2. Kön. 23 13. Dann ist aber statt schomêm: schamêm (Himmel) zu lesen, statt meschomêm: mischamem (vom Himmel). Es ist der überall gefeierte Himmelsgott Ba'alschamem, mit dem die Juden längst selbst ihren Gott identifiziert hatten, nur daß sie den verpönten Ba'alnamen durch andere Gottesnamen zu ersetzen pflegten (deshalb auch im Aramäischen durch marê Dan. 5 23, vgl. den Ausdruck 'Vater im Himmel' Matth. 6 9, Joma VIII 9, Sot. IX 15. Ab. V 20), der jetzt in Jerusalem verehrt werden sollte, jetzt freilich in der Weise der andern Völker des Reichs. Als treibender Grund der Maßregel wurde gewiß die Einigung der Bevölkerung angegeben (1. Makk. 141). Über die Verbreitung der Verehrung des Basalschamem vgl. Baudissin (Kyrios IV 19 im Register); sonst Nestle, Z.A.T. IV 248, Schürer, G.J. V. II 4, 43 69. Der abschüssige Weg, vor dem Maleachi warnt, hat sein Volk zu schlimmem Ziele geführt.

#### III. MALEACHI UND DER PHARISÄERBUND

Jahwe sendet seinen Boten, um ihm selbst seinen Weg zu bahnen (31). Der Prophet bekämpft die leichtfertige Rede, als ob Nachlässigkeit in Gottes Dienst keinen Schaden anrichte. Gott will geehrt und gefürchtet sein; er straft die säumigen Priester mit seinem Fluch (16—23). Der Bund Gottes mit Levi legt den Priestern Pflichten auf: in friedlicher Gottesgemeinschaft, aber voll Gottesfurcht allem Frevel fern, sollen sie viele zur Wahrheit weisen und von Schuld zurückbringen, reich an Wissen und Urteil als Boten Jahwes (24—7). Von diesem Weg sind die jetzigen Priester abgewichen; es ist Gottes Strafe, wenn man die Ungetreuen verachtet, die auch je nach den Personen ihren Dienst erfüllen (28.9). Aber der Augenschein widerspricht dem Propheten: Gott liebt die Übeltäter; den Gott des Rechtes sucht man vergebens (217). Da kündigt Maleachi die rasche Rückkehr Jahwes ("des Herrn") in seinen jetzt verlassenen Tempel an; aber Gott kommt wie das Feuer des Schmelzers und wie die Lauge des Wäschers und reinigt zuerst die

Priester, daß die Gaben wie in der alten Zeit dargebracht werden. Dann kehrt er sich überhaupt gegen die Sünden der Gemeinde. Er ist derselbe geblieben, und mit Israel ist es noch nicht zu Ende. Wendet es sich wieder zu Gott, so wird auch Gott sich wieder ihm zuwenden (3 1—7).

Der Prophet sieht also Schuld, wo seine Gegner keine Schuld sehen; er verkündigt ein Gericht, an das seine Gegner nicht glauben; er hofft auf eine Rettung, welche seine Gegner nicht begehren.

Die Gegner sind, vielleicht auch unter fremdem Einfluß, an Wortstreit gewöhnt. Sie glauben, daß durch die herrschende Lebensweise Gott nicht geschädigt werde. Sie halten dem Propheten vor: 'Beraubt denn ein Mensch Gott?' Der Mensch, sein Geschöpf, kann doch ihm nichts wegnehmen, aus dessen Hand alles kommt und in dessen Hand alles ist. Aber Maleachi weist auf die Abgaben hin, die Gott in seinem Gesetz fordert: Zehnten und Hebopfer Dt. 12 6. 11. Das Entscheidende ist, daß Maleachi die Gesetzesforderung heilig ist. Gott vorenthalten, was er für sich fordert, heißt ihn berauben. Das ist eine Schuld, die das ganze Volk — der Prophet bezeichnet es mit hagoj, wie sonst die Heiden bezeichnet werden — dem Fluch Gottes preisgibt. Die griechischen Judengegner des Altertums warfen mehrfach den Juden Raub am Heiligen vor mit bezug auf Dt. 12 3 "Stürzt ihre Altäre um, zertrümmert ihre Malsteine, verbrennt ihre heiligen Bäume, zerschlagt die Schnitzbilder ihrer Götter!". auch mit einem Wortwitz, der den Namen der heiligen Stadt Hierosolyma mit dem Wort für Tempelraub hierosylema in Verbindung brachte (s. O. Holtzmann, Kommentar zu Rm. 2 22). Hier erhebt Maleachi denselben Vorwurf: 'Ihr beraubt mich'. Aber er weiß, wie sich seine Gegner rechtfertigen. Sie erklären es für Raub, den Zehnten zum Tempel zu bringen, nämlich Raub an den Bedürftigen im eigenen Volk. Auch heißt es Gott versuchen, wenn man trotz so hoher Abgaben hoffe. bestehen zu können. Scheinbar haben sie Recht. Aber Maleachi schrickt vor dieser von Gott selbst geforderten Erprobung Gottes nicht zurück. Jahwe wird bei solcher Opferwilligkeit durch Öffnen der Himmelsfenster und durch Vernichtung der Schädlinge in Acker und Weinberg alle Not heben; dann wird Israel das gepriesene Volk und sein Land das Land des göttlichen Wohlgefallens heißen (3 8-12).

Auch damit gewinnt der Prophet nicht das ganze Volk. Er hört harte Worte. "Gottesdienst, Brauch und Büßerkleid helfen nichts, den Frevlern geht es gut" (3 13—15). Aber so denken nicht alle. Jetzt tritt eine religionsgeschichtliche hochbedeutsame Spaltung ein, die 3 16 mit kurzen Worten erzählt wird: "Da beredeten sich die Jahwe Fürchtenden, jeder mit seinem Freund, und Jahwe merkte und hörte es, und geschrieben ward ein Gedenkbuch vor ihm für die Jahwe Fürchtenden und seinen Namen Achtenden". Also damals schlossen die Jahwe Fürchtenden (jireê Jahwe) einen

von Gott wohl beachteten Bund. Seit der persischen Eroberung ist aber schriftliche Verwaltung auch bei Gottes Weltregierung vorausgesetzt (O. Holtzmann, N. T. Zeitgesch. <sup>2</sup>, 366): so wird auch jetzt vor Gott ein Gedenkbuch der Jahwe Fürchtenden niedergeschrieben. Sie werden bei Gott nicht vergessen. Damit drückt der Prophet seinen Glauben an Dauerhaftigkeit und Erfolg des damals geschlossenen Bundes aus. Die Worte klingen wie eine ihm an diesem großen Tag zuteil gewordene Vision.

Die hohe Bedeutung dieses Zusammenschlusses der Jahwe-Fürchtenden wird noch durch reiche Gottesverheißungen (3 17-21) unterstrichen. Wenn Jahwe sein Reich einnimmt ("am Tag der Besitznahme"; gedacht ist wohl, daß Jahwe wieder dauernd in seinem Tempel wohnt), wird sich Gott ihrer, die in besonderer Weise sein eigen sein werden, wie ein Vater des ihm dienenden Sohnes erbarmen. Nach 16, 210 ist Gott der Vater aller Israeliten. Aber der ihm dienende Sohn kann nach Maleachi allein auf das Erbarmen des Vaters hoffen. Die Klage über das Glück der Frevler wird dann verstummen. Die Gottesfürchtigen werden sehen, wie Gott unterscheidet, wer ihm dient und wer nicht. Alle Abtrünnigen und Frevler verzehrt das Gerichtsfeuer (die Vorstellung von dem Weltbrand ist persischen Ursprungs) mit Stumpf und Stiel; die Gottesfürchtigen werden auf sie wie auf Asche treten; aber ihnen selbst geht die Sonne der Gerechtigkeit auf: jetzt erkennen sie Gott als den Gott des Rechtes (vgl. 217), und sie finden Heilung für alle Schäden, daß sie wie die Kälber im Stall - fröhlich springen. Also alle Verheißungen an Israel übernimmt der gesetzestreue, gottesfürchtige und zu einem Bund zusammengeschlossene Bruchteil des Volkes, das doch als Ganzes (3 9) verflucht ist.

Wann ist das geschehen und mit welchen Folgen? Unter Esra-Nehemia hat noch das ganze Volk als Gottesgemeinde feierlich einen Bund mit Gott geschlossen (Neh. 9. 10); dieser Bundesschließung gingen keine Erörterungen voraus, wie die, von denen Maleachi berichtet. Dieser Tag (24. Tischri 445 v. Chr.) ging also dem Wirken Maleachis voraus, der ja nur einen Teil des Volkes gewinnt. Schon 13 Jahre vor dieser Bundschließung (458) hatte Esra die Ehe mit Ausländerinnen aufgelöst (Neh. 9 2, Esr. 7 7. 8, 9); trotzdem weiß Nehemia 13 1. 2. 23—28 von sehr bald eintretenden Notwendigkeiten gleicher Maßregel; und die Bildung der Samaritergemeinde zusammen mit dem Eindruck häßlicher Gewalttat bei Auflösung jedes Ehebundes (Mal. 2 13—16 trotz Dt. 24 1—4) dürfte bewirkt haben, daß Maleachi zwar auf solche Mischehen den Fluch der Kinderlosigkeit herabwünscht (vgl. Lev. 20 20. 21), aber eine Scheidung nicht fordert. Also Maleachi wirkt später als Nehemia.

Nun begegnet uns der zu Maleachis Zeit geschlossene Bund der Jahwe Fürchtenden (jireê Jahwe) deutlich wieder in der Makkabäerzeit als 'die Synagoge der Asidäer' und seit Johannes Hyrkan I. als die Genossenschaft der Pharisäer.

Nach 1. Makk. 1 27 ruft Mattathias gleich anfangs jeden in seine Nachfolge, der für das Gesetz eifert und den Bund (mit Gott) aufrecht erhält. Da schließen sich viele ihm an, die sich sogar am Sabbat wehrlos töten lassen, um das Gesetz nicht zu übertreten. Aber das empfinden Mattathias und seine Freunde (1 39) als verderblich; man beschließt, sich in Zukunft am Sabbat zu wehren. Bis dahin arbeitet Mattathias mit frommen Juden, die aber vorher keine Organisation bildeten. Jetzt folgt 1 42: 'Damals schloß sich ihnen der Bund (die Synagoge) der Asidäer (Chasidajja) mit starkem Heer von Israel an, jeder, der sich frei dem Gesetz hingab'. Also die Frommen, Gesetzesfreunde, bildeten schon vorher einen starken Bund. Das dürften doch die jireê Jahwe des Maleachi sein, deren Hauptziel auch die genaue Durchführung des Gesetzes war. Der starke Bund der Asidäer muß ja einmal sich von der Masse der Juden geschieden haben. Daß Mattathias auch außerhalb dieses Kreises noch viele gesetzeseifrige Israeliten gefunden hat, ist im Augenblick schwersten Angriffes auf alles jüdische fromme Herkommen nicht überraschend. Die Gegensätze hatten sich wohl seit Maleachi bis zum Ausbruch des Makkabäerkampfes wieder abgeschliffen.

Im Frieden des Lysias wird die jüdische Religionsübung wieder freigegeben. Demetrius I. von Syrien schickt Bakchides als Feldherrn und einen Aaroniden Alkimus als Hohenpriester nach Judäa. Das führt eine Spaltung der bisher aufständischen Juden herbei. Judas Makkabäus lehnt jede Verhandlung ab, ein Bund von Schriftgelehrten will verhandeln, die Asidäer aber sind als erste zum Frieden bereit: 'in dem (syrischen) Heer kommt ein aaronidischer Priester; der wird uns kein Unrecht tun'. Und wirklich beschwört er, ihnen und ihren Freunden kein Böses zuzufügen. Sie trauen ihm, und er tötet ihrer sechzig auf einen Tag (1. Makk. 78—16). Wie der Hohepriester Alkimus an die Priester zur Zeit Maleachis erinnert, so bewähren sich die Asidäer als rein religiöser Bund: um politische Freiheit kämpfen sie nicht, wenn die religiöse Freiheit gesichert erscheint. Einem Hohenpriester aus dem von Gott erwählten Geschlecht unterwerfen sie sich.

Nach 2. Makk. 14 6—10 hielt Alkimus vor seinem Zug nach Judäa eine Rede an Demetrius I., in deren Beginn er die Asidäer, die von Judas geführt wurden, als Aufständische und Unruhestifter bezeichnet. Das hat Wellhausen (Pharisäer und Sadduzäer S. 79 f.) für eine falsche Anschauung des Verfassers des zweiten Makkabäerbuchs erklärt, doch wohl mit Unrecht. Tatsächlich waren die Asidäer, gerade als treue Erben der Anschauung Maleachis, die Hauptgegner der von Alkimus vertretenen Geistesrichtung, und sie standen damals noch wie seit 1. Makk. 242

gewissermaßen als Kerntruppen im Heere des Judas, dem sie sich zu kräftiger Unterstützung angeschlossen hatten. Daß Alkimus in ihnen die gefährlichsten Feinde seiner aufgeklärten Weltanschauung sah, bewies er ja sofort durch die Hinrichtung ihrer sechzig Führer.

Der Name Asidäer wird nur an den drei besprochenen Stellen der Makkabäerbücher in unsern Quellen genannt. Aber der Bund der Strenggesetzlichen blieb bestehen. Er heißt bei Josephus schon zur Zeit des Makkabäers Jonathan die Pharisäer (Perischajja) ant. 13 171. 172; Jonathans Neffe, Johannes Hyrkan I., der als Hohepriester und Ethearch 135-104 v. Chr. regierte, war ein Schüler der Pharisäer (ant. 13 289-292). die dann von ihm wegen Zweifels an seiner rein jüdischen Abstammung - seine Mutter sei vor seiner Geburt kriegsgefangen gewesen - den Verzicht auf das Hohepriestertum verlangten. Wie einst bei Alkimus 1. Makk. 7 13, so soll auch jetzt die Reinheit der Herkunft für die Geltung des Hohenpriesters entscheidend sein. Johannes Hyrkan habe unwillig eine Bestrafung dessen verlangt, der die Forderung aussprach, und die von den Pharisäern bewilligte Bestrafung zu mild gefunden. So habe er sich unter dem Einfluß eines Sadduzäers (der dem zadokidischen Herrscherhause treu blieb) von den Pharisäern getrennt und ihre über das Gesetz hinausgehenden Vorschriften unter Strafe gestellt, während sie selbst diese Vorschriften als "Überlieferung der Väter" hochhielten. Diese Erzählung des Josephus hat eine Parallele im Talmud b. Kidd. 66a, die R. Travers Herford (Die Pharisäer, deutsch von W. Fischel 1928, S. 41) ihr vorzieht, weil sie im aramäischen Text eine hebräische Einlage bildet, die wegen Gebrauchs des Waw consecutivum in vormischnische Zeit gehöre. Aber sie redet nicht von Johannes Hyrkan, sondern von König Janai, also König Alexander Jannaios (regiert 103-76 v. Chr.); Hyrkan I. hieß nicht Janai (= Jonathan, vgl. die doppelsprachigen Münzen König Alexanders) und war nicht König (erst sein Sohn, Aristobul I., nahm diesen Titel an). Nach dem Talmud trat der Zwist mit den Pharisäern ein, als der König sechzig Städte in der Wüste Kochlit erobert hatte: auch das meint Alexanders Kriegszüge im Ostjordanland, von deren großem Erfolg auch Josephus weiß (bell. 1 104. 105, ant. 13 393. 394). Die Erfolge Hyrkans I. in Samarien und Idumäa wären kaum so bezeichnet worden. Nun weiß aber nur Josephus, nicht der Talmud, daß der von Johannes Hyrkan vollzogene Bruch des Hasmonäerhauses mit den Pharisäern unter drei Regierungen bis zum Tode Alexander Jannais in schlimmsten Kämpfen sich auswirkte und dann wieder nach dem Tod seiner pharisäerfreundlichen Witwe Alexandra 67 v. Chr. auch beim Thronstreit ihrer beiden Söhne die treibende Kraft war (bell. 1 110-114, ant. 13 401. 405. 408-410. 415. 423). Allerdings nennt Josephus die Pharisäer nur, wo Hyrkan I. mit ihnen bricht und wo ihnen unter Alexandra die Herrschaft gehörte, aber so, daß die Pharisäer ganz deutlich auch als die Seele des Aufstandes unter Alexander Jannai erschienen. Nach ant. 13 372 (bell. 188) wurde Alexander einmal, als er beim Laubhüttenfest opfern wollte, von dem Volk mit Zitronen beworfen, die es nach der Festsitte in der Hand hielt, unter dem Schmähruf, er sei als Abkömmling einer Kriegsgefangenen des Priestertums unwürdig. Damit ist die gegen seinen Vater Hyrkan I. erhobene pharisäische Anklage wiederholt. Das gibt den Anlaß zur Hinmordung von 6000 Gegnern, später zu sechsjährigem Bürgerkrieg, der 50000 Juden das Leben kostet und den Haß so steigert, daß man Alexanders Friedensangebot mit Forderung seines Todes zurückweist und den Feind ins Land ruft. Alexander bleibt schließlich Herr und hält furchtbares Strafgericht. Während er mit Buhlerinnen schmaust, werden vor ihm 800 Führer seiner Gegner, Pharisäer, gekreuzigt und müssen sterbend noch der Abschlachtung ihrer Frauen und Kinder zuschauen (ant. 13 373. 376—383). Die Anstifter dieses Strafgerichts lassen die Pharisäer nach Alexander Jannais Tod unter Strafgerichts lassen die Pharisäer nach Alexander Jannais Tod unter der Herrschaft seiner Witwe Alexandra töten (bell. 1113, ant. 13410). Die rabbinische Legende nennt Sukk. 48 b statt Alexanders einen Sadduzäer, Tosephta Sukk. III 16 einen Boëthusier (beide Namen bezeichnen verwandte Richtungen, Abot de rabbi Nathan cap. 5); nach beiden gab den Anlaß zur Empörung eine Verletzung der Festsitte, die im Gesetz nicht festgelegt wir: der Hohepriester goß das Wasser auf seine Füße (wahrscheinlich statt auf den Altar). Diese Notiz ist wertvoll: Die Pharisäer verteidigen den von dem Hasmonäer beiseite gesetzten heiligen Brauch. Sonst erscheinen sie als fanatische Vertreter der Reinheit der jüdischen Gemeinde: sie wollen keine Priester, die Söhne oder Enkel kriegsgefangener, also den Heiden preisgegebener Frauen sind.

Aber aus solchen Einzelheiten erklärt sich doch nicht ganz der blutige Kampf zwischen den Pharisäern und dem Hasmonäerhause. Auch die Kriegführung der Hohenpriester war kaum der letzte Grund des Zerwürfnisses: sie selber führen ja Krieg und sind an ihn durch die heilige Vorgeschichte ihres Volks gewöhnt. Aber sie nehmen wohl gerade an der eigentümlichen Frömmigkeit Anstoß, mit der von den drei Hasmonäern Johannes Hyrkan I., Aristobul I. und Alexander Jannai Kriege geführt werden. In eigentümlicher Pflege jüdischer Frömmigkeit verletzten diese drei Hohenpriester die Reinheit des israelitischen Volkstums. Johannes Hyrkan nahm die Idumäer, das Volk Edom, dem nach Mal. 14 Jahwe ewiglich grollt, das er nach Mal. 12 ebenso haßt wie er Jakob (Israel) liebt, durch Beschneidung und Zwang zur jüdischen Sitte in die Gemeinschaft der Juden auf; sein Sohn Aristobul I. tat dasselbe mit den wohl in Galiläa wohnenden Ituräern (Schürer, G.J. V. I<sup>4</sup>, 275 276), von Alexander Jannai wissen wir, daß er die Stadt Pella zer-

Archiv für Religionswissenschaft XXIX



störte, weil ihm ihre Einwohner nicht versprachen, die jüdischen Sitten anzunehmen, also werden die andern in den Kapiteln vorher als von Alexander unterworfen bezeichneten Städte sich zu diesem harten Schritt entschlossen haben (Joseph. ant. 13 257f. 318f. 347; 13 397 fehlt bei Niese die gut überlieferte Negation). Die Aufnahme bisher heidnischer Stämme und Städte in die Volks- und Glaubensgemeinschaft war vielen frommen Juden ein Ärgernis; man vergleiche den Kampf gegen die Mischehen und die Ausscheidung der Ammoniter und Moabiter (Esr. 9, Neh. 10 30, 13 1—3. 23—28, Dt. 23 4, Mal. 2 10—12). Nun sollte die Gemeinde durch solchen Zuwachs sich rasch vervielfachen. Das konnte sehr wohl Anlaß eines Bürgerkriegs um der Frömmigkeit willen sein. Die Pharisäer versprachen dem Feind, den sie in das Land riefen, die Herausgabe der eroberten (und zwangsweise judaisierten) Gebiete: Joseph. ant. 13 371. 375. 382.

Und nun kam das jüdische Volk bald unter die Herrschaft eines idumäischen Königshauses. Die Pharisäer versagten Herodes den Huldigungseid (ant. 15 370, 17 41.42); trotz des Tempelbaues galt er ihnen nur als Halbjude (ant. 14 403 redet so sogar der Hasmonäer Antigonus). Die Einfügung von Dt. 23 8 'Der Edomiter soll Dir kein Greuel sein, denn er ist Dein Bruder' wird die Stimmung kaum rasch verändert haben. Erst König Herodes Agrippa wurde als 'Bruder' dieser gesetzlichen Bestimmung gemäß anerkannt, als er am Laubhüttenfest 41 n. Chr. im Tempelvorhof das Gesetz vorlas und bei den Worten Dt. 17 15: 'Du sollst aus Deinen Brüdern einen zum König über Dich setzen. Du sollst nicht irgend einen Fremden, der nicht Dein Bruder ist, über Dich setzen' in Tränen ausbrach. Da rief man ihm zu: 'Fürchte Dich nicht Agrippa! Du bist unser Bruder, Du bist unser Bruder' (Sot. VII 8). Wie er sich hier dieser Vorlesung des Gesetzes unterzog, so erfreute dieser Herodianer ein andermal die Gesetzlichen dadurch, daß er selbst einen Korb mit Erstlingen in den Tempel trug (Bikkur. III 4). Umgekehrt hatten inzwischen die Pharisäer die den Juden seit Deuterojesaja bekannte Aufgabe der Ausbreitung ihres Glaubens unter den Heiden, freilich nicht durch das Schwert, sondern nur durch das Wort, sehr schätzen lernen: sie durchzogen Meer und Land, um einen Anhänger ihres Glaubens zu gewinnen (Matth. 23 15).

Wir können nun sehen, was der doch wohl erst unter Johannes Hyrkan I. aufkommende Name der Pharisäer (Perischajja, hebr. Peruschim) bedeutet. Dem Wortlaut nach heißt es 'die Abgesonderten'. Aber so heißt diese Partei nicht, weil sie von der Regierung durch Johannes Hyrkan ausgeschlossen wurde Denn sie behielt diesen Namen auch unter der Königin Alexandra, unter der sie die Herrschaft führte. Die Pharisäer heißen auch nicht deshalb die Abgesonderten, weil sie Sonderlinge sind, die sich von der Menge des Volkes zurückzogen, um als die Stillen

im Lande nur ihrer Frömmigkeit zu leben, oder absonderliche Sitten pflegten. Denn die Pharisäer zogen sich nicht zurück; sie beherrschten Hohepriester und Könige und hatten den größten Einfluß auf das Volk. Was sie forderten und übten, war das anerkannte Gottesgesetz und der ihrem Volk von den Vätern her ererbte Brauch. Die Eigenart, die ihnen den Namen der Abgesonderten gab, war ihre Abwendung von allem nichtjüdischen, heidnischen Wesen. Davon wollten sie das Volk im Lande, die 'Ammê Ha'arez, frei sehen oder frei machen. Sie sonderten sich von ihnen, so lange Heidnisches an ihnen war. Das Volk Gottes will sich nicht mit den Völkern der Welt vermischen, sondern will von ihnen geschieden sein. Deshalb will man von einer Blutvermischung mit fremden Völkern nichts wissen, befolgt auf das Genaueste das eigene Gesetz, will durch Festhalten auch vom Gesetz nicht gebotener Gebräuche die Besonderheit Israels vor allen Völkern der Welt kundtun, will in enger Geschlossenheit sich zu Macht und Ansehen hindurchringen. Wichtiger als alle Stellen der Mischna über einzelne Anschauungen der Pharisäer sind zwei Stellen Sot. IX 15 und das Wort 'Aqibas in Ab III 13 über die Absonderung (perischat). Nach Sot. IX 15 endigte mit dem Tod Rabban Gamaliels des Älteren die Ehrfurcht vor dem Gesetz, und es starb die Reinheit und die Absonderung. Am Schluß derselben (übrigens nicht gleichmäßig überlieferten) Mischna steht eine Art Heilsordnung des R. Pinchas ben Jair, in der es heißt: Rasches Handeln führt zur Unschuld, Unschuld zur Reinheit, Reinheit zur Absonderung, Absonderung zur Heiligkeit. In Ab. III 13 nennt 'Aqiba die Absonderung einen Zaun für die Gelübde (wer sich absondert, hält seine Gelübde leichter). So ist die willensstarke Absonderung ein Wesensmerkmal jüdischer 'Gerechtigkeit'. Damit ist sie aber ein Wesensmerkmal Gottes selbst, vgl. Siphra zu Lev. 11 44.45, 19 2, 20 26 (ed. Weiß, p. 57b, 86c, 93d), wo qadosch (heilig) in der Aussage von Gott wie von Israel mit parusch (abgesondert) erklärt wird: Gott ist ferne von heidnischem Wesen und so soll auch Israel von heidnischem Wesen fern sein (vgl. Leo Bäck, Die Pharisäer Ber. Hochsch.Wiss.Iud.1927, S.36.37; S.-Abdr. S.4.5). Alle Quellen rühmen die strenge Pünktlichkeit der Pharisäer in Gesetzesauslegung und -erfüllung, ihre Akribie (Joseph. bell. 2 162, ant. 17 41, vita 191, Apg. 26 5, Philip. 3 5). Wo in der Mischna Einzelfragen zwischen Pharisäern und Sadduzäern erörtert werden, wird immer die Richtigkeit der pharisäischen Auslegung nachgewiesen (Jad. IV 6-8, Erub. VI 2, Makk. I 6). Josephus (ant. 13 299, 18 12), Paulus (Apg. 26 5, Philip. 3 5), die Mischna (Chagig. II 7, Sot. III 4) betonen den Ernst pharisäischer Lebensführung. Auch Jesus, der ihnen kritisch gegenübersteht, gibt strengste Erfüllung der Zehntenpflicht und der Reinheitsgebote zu, Matth. 23 23-27; ein Widerspruch zwischen Leben und Lehre wird nur Matth. 23 3 gerügt, aber das ist gewiß kein Wort Jesu, da Jesus seine Jünger niemals auf die Lehre der Pharisäer verpflichten konnte. Die von Jesus gerügte Heuchelei findet er in der pharisäischen Lehre selbst, die das Äußere fordere und das Innere vernachlässige (Mk. 715, Mt. 23 23-28). Andererseits hebt Josephus namentlich drei Besonderheiten der Pharisäer hervor, die von den andern Quellen bestätigt werden: ihr verhältnismäßig mildes Urteil (ant. 13 294), ihren großen Anhang (ant. 13 288. 298, 17 41, 18 15) und ihre über das Gesetz hinausgehenden Vorschriften (ant. 13 296, 297). In diesen drei, bei Josephus deutlich hervortretenden Punkten, mit denen die andern Quellen sichtlich übereinstimmen, wegen des milden Urteils vgl. Apg. 5 17. 34-40, 23 9; anders nur M. Makk. I 6 — befolgen die Pharisäer die Grundsätze, die nach Ab. I1 die Männer der großen Synagoge aufstellten: 1. Seid bedachtsam in Urteilssprüchen; 2. stellt viele Schüler auf; 3. macht einen Zaun um das Gesetz. Diese doch sicher in bestimmtem Augenblick aufgestellten Leitgedanken sind nachweislich für die Pharisäer, und zwar im Unterschied von Sadduzäern, Essenern und dem 'Volk im Land', maßgebend geblieben.

Die Pharisäer waren nicht bloß eine geistige Richtung, sondern ein geschlossener Bund. Johannes Hyrkan ist ihr Schüler (Joseph. ant. 13 288); sie haben Gesetze für das Volk aufgestellt (13 296); ihrer 6000 verweigern den Huldigungseid für den römischen Kaiser und den idumäischen König und bringen eine ihnen gemeinsam auferlegte Strafsumme auf (17 42); sie halten treulich zusammen (bell. 2 166). Die Mischna enthält genaue Bestimmungen für jeden, der es auf sich nimmt, ein Genosse (chaber) zu sein und sich damit zu strengster Gesetzlichkeit verpflichtet (Demai II 3, VI 6. 9. 12, Scheb. V 9 = Gitt. V 9, Bikk. III 12, Toh. VII 4. 5). Diese Bestimmungen gelten den Pharisäern nach Chagig. II 7; die Pharisäer sind eben der Bund der Gesetzlichen, neben dem ein zweiter nicht Platz hat. Später heißt chaber der Gelehrtenschüler; aber hier handelt es sich nicht bloß um Gelehrsamkeit, sondern um genaueste Gesetzeserfüllung (Schürer, G. J. V II 4, 470).

Wann ist nun der Pharisäerbund entstanden? Seine Grundsätze gehen nach Ab. I 1 auf die große Synagoge zurück, unter deren letzte Männer nach Ab. I 2 Simon der Gerechte gehört, den Josephus ant. 12 43 als Hohenpriester zu Anfang des 3. vorchristlichen Jahrhunderts bezeichnet, sein Schüler Antigonus von Socho Ab. I 3 ist der erste bekannte Schriftgelehrte mit griechischem Namen. Während noch Abot de Rabbi Nathan I. ganz die Linien des Mischnatraktats einhält und sämtliche Propheten der großen Synagoge vorausgehen läßt, rechnet die jüdische Überlieferung, wie sie Maimonides 1178 n. Chr. in der Vorrede zu seinem Werk Jad Hachazakah festgelegt hat, neben Esra, Nehemia auch die letzten Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi unter

die Männer der großen Synagoge (O. Holtzmann, Religionsgeschichtliches aus den Monumenta Judaica, Arch. f. Rel.-Wiss. X 497. 498). So hätte sich die als große Synagoge bezeichnete Geistesgemeinschaft über die Zeit 520-300 v. Chr. erstreckt, und man fragt sich, wer denn nun die drei Leitsätze für die Folgezeit aufgestellt habe. Abr. Küenen wies nun 1894 in einem glänzenden Aufsatz: Über die Männer der großen Synagoge (deutsch von Budde: Küenen, Ges. Abh. z. bibl. Wiss. 1894, S. 125-160) die Unmöglichkeit der überlieferten Anschauung nach, die er auf Neh. 8-10 als ihre geschichtliche Grundlage zurückführte. Aber diese Ableitung ist unmöglich. Bei der großen Versammlung Neh. 8-10 übernimmt die ganze jüdische Gemeinde das Gesetz. Die drei Leitsätze Ab. I 1 kann nie eine Volksgemeinde, sondern nur ein engerer Kreis aufgestellt haben. Tatsächlich sind sie aber später die treu befolgten Grundsätze des Pharisäerbundes. Sie müssen also doch wohl an einem bestimmten Punkt der Geschichte bei Gründung dieses Bundes zuerst in ihrer Verschiedenheit und Einheit zusammengestellt worden sein. Die Zeit Simons I. als die Zeit der ersten Diadochen paßt mit ihren geistigen Strömungen sehr wohl als Zeit Maleachis. Die große Synagoge ist nichts anderes als der Mal. 3 16 geschilderte Zusammenschluß der Jahwediener zu genauer Gesetzeserfüllung. Durch solche Gesetzeserfüllung hat sich Simon I. den Namen: 'der Gerechte' erworben. Der Bruchteil des Volkes, der diesen Bund der Gottesfürchtigen schließt, übernimmt damit alle Verheißungen und Hoffnungen des alten Gottesvolkes -- so glauben die Pharisäer auch späteren Aufklärern gegenüber an Auferstehung der Toten, Engel und Geister (Apg. 23 8) —; damit hat er die Herrschaft des Gesetzes in einer Zeit völliger Auflösung des Glaubens durch die Wirren der Makkabäer-, Hasmonäerund Römerzeit hindurch bis zur Fixierung der religiösen Überlieferung in Midrasch und Mischna bewahrt. Der Prophet Maleachi hat sich durch Gründung des Pharisäerbundes wirklich als der Gottesbote erwiesen, der Gott zur Erneuerung seiner Herrschaft in seinem Volke Bahn gebrochen hat.

### MESSAPUS

#### VON FRANZ ALTHEIM IN FRANKFURT A. M.

Unter der Reihe altitalischer Helden, die in der Äneis als Bundesgenossen des Turnus genannt werden, erscheint auch Messapus, der Bändiger der Rosse und Sohn des Neptunus (7,690 f.). Weder durch Eisen noch durch Feuer konnte er verwundet werden; er war also ein rechter Nachkomme des Poseidon. Denn nur dieser kann hier mit Neptunus gemeint sein — gleichgültig, ob der römische Gott von Anfang an mit dem griechischen identisch war oder ihm erst nachträglich gleichgestellt wurde. Diese Auffassung wird dadurch bestätigt, daß Messapus als equum domitor bezeichnet ist. Es weist auf den Poseidon Ἰππιος, Ἰπποσθένης, Ἰπποσοθένης, Ἰπποσουρος zurück; Servius meint das gleiche, wenn er deutet: domitor... equorum quasi animalium a patre inventorum. Wir können vielleicht noch einen Schritt weiter gehen und sagen: Messapus war ein Ζεύξιππος, wie es der Ποτιδᾶς oder Ποτειδά Γων, der "Herr" oder "Gatte der Erde"¹, einstmals auch gewesen ist.²

Die Völker, die der Held zum Kampfe führt, gehören einem genau umschriebenen Gebiete an (l. c. 695 f.):

hi Fescenninas acies Aequosque Faliscos hi Soractis habent arces Flaviniaque arva et Cimini cum monte lacum lucosque Capenos.

Der Herrschaftsbereich des Messapus erstreckte sich demnach auf Falerii und seine unmittelbare Umgebung; die von Vergil angegebenen Grenzen werden mit denen des faliskischen Gebietes zusammenfallen.<sup>3</sup> Wie ist der Sohn des Poseidon nach dem südlichen Etrurien gekommen?

Servius (zu Aen. 7, 691) läßt ihn über das Meer nach Italien gelangen. Genauer noch konnte man angeben, er sei aus Boiotien ausgewandert, wo der Berg Messapion südlich von Anthedon nach ihm benannt war (Phot. u. Steph. Byz. s. v. Μεσσάπιον; Serv., Aen. 8, 9 im Parisin. D<sup>4</sup>). Damit kommen wir auch hier in die Nähe des Poseidon. Dem Μεσσάπιον ὄρος gegenüber, auf Euboia, liegt Aigai, seine alte Kultstätte. An-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> P. Kretschmer Glotta 1, 27 f. 

<sup>2</sup> L. Malten Archaeolog. Jahrb. 29, 187 f.

<sup>3</sup> W. Deecke Die Falisker 44 f.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Vgl. U. v. Wilamowitz Sitz.-Ber. d. Berl. Akad. 1921, S. 69 Anm. 2.

thedon selbst soll seinen Namen von Anthas, dem Sohne des Poseidon und der Alkyone, erhalten haben (Paus. 9, 22, 5). Auf anderes werden wir noch zu sprechen kommen.

Aber nicht nur der Berg, sondern ganz Boiotien war nach Messapos genannt; einst hatte es Μεσσαπία geheißen (Steph. Byz. s. v. Βοιωτία). Also war jener einmal eine bedeutendere Gestalt als wir ihn heute kennen, vielleicht gar ein Gott, der mit Poseidon nicht nur verwandt, sondern mit ihm identisch sein konnte.

Hier scheint der Name einen Schritt weiter zu führen. Zunächst muß Messapus den Eponymos der unteritalischen Messapier bedeutet haben. 1 Noch Ennius, der aus Rudiae in Calabrien stammte und wahrscheinlich auch einen illyrisch-messapischen Namen trug<sup>2</sup>, bekannte sich zu ihm als seinem Ahnherrn (fr. 376 V.). In dem Namen der Μεσσάπιοι aber hat man längst  $\mu \acute{\epsilon} \sigma(\sigma) o \varsigma$  und  ${}^*\bar{a} p$ - "Wasser" erkennen wollen. Dann könnte Messapus nach dem Wohnen "inmitten des Wassers", d. h. des Meeres, genannt sein. Das würde allerdings auf eine Identität mit Poseidon hinweisen, dem ἐνάλιος oder θαλάσσιος, der in Erebos auf Lesbos auch als Μεσοπόντιος verehrt wurde (Steph. Byz. s. v.). Entsprechend erscheint in der Gründungssage des dortigen Methymna die Gestalt des Enalos.6 Mit Poseidon eng verbunden weidet er dessen Rosse auf dem Grunde des Meeres (Antikleides bei Athen. 9 p. 466 D). Er war also gleichfalls eine Art equum domitor, ein Ζεύξυππος, und ursprünglich wohl mit dem Gotte identisch; als rechtes Gegenbild des Messapus bedeutet er eine weitere Bestätigung unserer Vermutung. Die Messapier wären dann nach einem Poseidon Méocanos genannt, und nicht nur sie, auch das Messapion sowie Boiotien selbst. Dabei ist sowohl daran zu erinnern, daß der italische Stamm durch seine unmittelbare Nachbarschaft zu Tarent, der späteren colonia Neptunia (Vellei. Paterc. 1, 15, 4), mit dem Gotte verbunden war, wie auch, daß dieser in Boiotien eine besondere Bedeutung besessen hat. Die antike Auffassung, daß das Land dem Poseidon gehöre, hätte in dem Namen Μεσσαπία ihren Ausdruck gefunden.

Den Namen der Messapier, der von dem des Messapus unzertrennlich ist, hat man freilich etwas anders verstehen wollen. Man deutete ihn als

W. Deecke l. c. 103; vgl. auch P. Kretschmer Glotta 14, 93 Anm. 1.

Th. Mommsen Unterital. Dialekte 71; F. Skutsch RE 5, 2589; H. Krahe Lexik. altillyr. Personennam. 47; 142; 151; 157.

F. Leo Gesch. d. röm Litt. 1, 151 f.

G. Curtius Griech. Etymologie 118; 462 f.

G. Gianelli Culti e miti della Magna Grecia 93; vgl. auch O. Gruppe Griech. Mythologie 1144 Anm. 2.

<sup>6</sup> H. Usener Sintflutsagen 161f.; Tümpel RE 5, 2545f.

U. v. Wilamowitz Pindaros 40 f.; D. Glaube d. Hellen. 1, 212 f.

Bezeichnung derer, die "inmitten" oder "zwischen den Wassern" wohnen. Die Urheber dieser Etymologie beriefen sich auf die Sitze des italischen Stammes zwischen zwei Meeren, dem Adriatischen und dem Jonischen, hier dem Golf von Tarent. Das trifft an sich zu, und auf einen ähnlichen Gedanken könnte man bei dem griechischen Lande kommen, das den gleichen Namen trägt. Zum mindesten hat Ephoros Boiotien wegen seiner Lage an drei Meeren rühmen zu können geglaubt (Strabon 9 p. 400; Skymnos 490; Steph. Byz. s. v. Βοιωτία). Aber um mehr als einen paradoxen Einfall handelt es sich hierbei nicht<sup>1</sup>, und auch sonst stellen sich der Etymologie Schwierigkeiten in den Weg.

P. Kretschmer<sup>2</sup> hat die Deutung erneut aufgenommen und gezeigt, daß die alte Form des Stammesnamens Μετάπιοι gelautet haben und die uns geläufige lediglich einem nachträglichen Hereinspielen von μέσ(σ)ος ihr Dasein verdanken muß. Eine Komposition von μετά und \*āp-"Wasser" ist, wie Kretschmer gleichfalls gezeigt hat, im Messapischen nicht undenkbar. Denn den ersten Namensbestandteil finden wir z. B. in den illyrischen Ortsnamen Metubarbis und Μέτουλου<sup>3</sup>, den zweiten in dem Flußnamen Anāpus Anāpis "Αναπος wieder. Wir besäßen also einen alten Stammesnamen Μετάπιοι, später Μεσσάπιοι, der in dem lakonischen Μεσσαπέαι, den elischen Μετάπιοι, den lokrischen Μεσσάπιοι, die auch Μετάπιοι geheißen zu haben scheinen, und schließlich in dem Namen des Μεσσάπιον ὄρος wiederkehrte.

Damit wäre allerdings eine Deutung der Messapier auf die, welche "zwischen den Meeren" sitzen, hinfällig geworden. Denn wenn ihr Name in Griechenland begegnet, so kann das nur so verstanden werden, daß Angehörige eines illyrischen Stammes aus ihrer Heimat nach Süden vorgedrungen sind und sich dort festgesetzt haben. Also trugen die  $M_{\epsilon\tau\acute{\alpha}-\pi\iota0\iota}$  oder  $M_{\epsilon\sigma\acute{\alpha}\pi\iota0\iota}$  bereits auf dem Balkan ihren Namen und haben ihn von dort nach Italien mitgebracht, nicht ihn erst hier auf Grund ihrer geographischen Lage erhalten.

Dementsprechend gibt Kretschmer eine von der früheren ganz abweichende Deutung. Er beruft sich auf den Namen von *Metapontum*, der Stadt "zwischen zwei Flüssen", die unseren Nachrichten zufolge von den

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> U. v. Wilamowitz Pindaros 12.

 $<sup>^2</sup>$ l. c. 92 f., wo auch die Belege ausgegeben sind. Über H. Krahe's Auffassung des Namens (l. c. 103 f.) vgl. N. Jokl ZONF 2, 245; Kr. stellt eine neue Behandlung in Aussicht ZONF 5, 165.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Weiteres bei H. Krahe Lexik. 92.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> P. Kretschmer l. c. 93; Einltg. i. d. Gesch. d. griech. Spr. 254 f.; 273; H. Krahe D. alt. balkanillyr. geogr. Namen 144 f.; vgl. auch U. v. Wilamowitz Eurip. Herakl. I<sup>2</sup> 10. Neuestens A. v. Blumenthal Hesychstud. 2 f.; Indogerm. Forsch. 49, 169 f.; dazu U. v. Wilamowitz D. Glaube d. Hellen. 1, 69 Anm. 4.

italischen Illyriern (βάρβαοοι) als Μέταβον bezeichnet wurde (Antiochos bei Strabon 6 p. 265; Steph. Byz. s. v. Μεταπόντιον). Dieses Μέταβον oder \*Μέταπον<sup>1</sup> liegt nach Kretschmers Auffassung, mit einem -nt-Suffix erweitert, in Metapontum und Μεταπόντιον vor. Bekanntlich münden zwei Flüsse, Bradanus und Casuentus, zu beiden Seiten der Stadt ins Meer; ihre Lage scheint demnach der Namensdeutung aufs beste zu entsprechen. Ähnlich faßt Kretschmer den Namen des aitolischen Μέταπα (Polyb. 5, 7, 8; Steph. Byz. s. v.) auf: Es lag am Trichonissee und könnte danach genannt sein, daß es auf einer Halbinsel "zwischen den Wassern" erbaut war. Für die Μετάπιοι folge daraus, daß sie wahrscheinlich in ihrer Heimat zwischen zwei Flüssen gewohnt hätten. Davon erhielten sie ihren Namen und brachten ihn nach Italien und Griechenland mit.

Mit diesem Ergebnis wäre freilich ein Gott oder Heros Messapus als Eponymos des Stammes oder des Messapion gänzlich ausgeschaltet. Aber bei genauerer Betrachtung ergibt sich auch hier ein anderes Resultat. Daß die Messapier in einer uns unbekannten Heimat zwischen zwei Flüssen gewohnt haben, ist ebenso ungewiß, wie daß Μέταπα auf einer Halbinsel erbaut war; wenn Polybios von der Stadt sagt, sie läge ἐπ' αὐτῆς τῆς Τοιχωνίδος λίμνης καὶ τῶν παρὰ ταύτην στενῶν, sechzig Stadien von Thermon entfernt, so spricht das bei der topographischen Beschaffenheit der Stelle eher gegen als für jene Ansicht. Beide Annahmen sind allein um der Etymologie willen geschehen. Es kommt hinzu, daß eine ganz anders lautende Nachricht uns überliefert ist. Herodot 1,170 bezeichnet die Ἰήπυγες Μεσσάπιοι<sup>2</sup>, also den italischen Stamm, als ehemalige Kreter<sup>3</sup> und νησιῶται (vgl. Strabon 6 p. 282). Davon ist hier das zweite wichtig, weil es auf eine einstige Heimat im Meere weist und zu unserer Deutung von Messapus stimmt. Man möchte glauben, daß gerade die Bewohner einer Insel sich als Nachkommen eines Gottes fühlten, den man sich in der Tiefe des Meeres waltend dachte. Dann könnte man also bei der eingangs vorgeschlagenen Deutung verbleiben, wonach die Messapier sich nach ihrer Abstammung von dem Poseidon Μέσσαπος benannten.

Aber auch wenn wir nicht von der Form Messapus, sondern von einem älteren \*Μέταπος ausgehen, das wir nach dem Verhältnis Μετάπιοι: Μεσσάπιοι ja erschließen müssen, kommen wir auf das gleiche Resultat. Wie wir dem illyrischen Messapus den Poseidon Μεσοπόντιος zur Seite stellen und dabei an seinen Beinamen ἐνάλιος erinnern konnten, so läßt sich dem Namen \*Μέταπος die Insel Μεταποντίς (Steph. Byz. s. v.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Über den Wechsel von π und β vgl. P. Kretschmer Glotta 14,92.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Zum Namen vgl. P. Kretschmer Einlig. i. d. Gesch. d. gr. Spr. 274 Anm. 1. Dazu vgl. M. Mayer Apulien 382; S. Reinach, Amalthée 2, 19 f.

Σύμη) vergleichen. Auch sie liegt "im Meere", und ganz entsprechend wird beispielsweise hymn. Homer. 5, 2 f. von der Κύπρος εἰναλίη gesprochen.

Ganz außer acht gelassen hat Kretschmer den Flußnamen Μέσσαπος (denn so ist Skylax 47 überliefert). Er gehört nach Kreta, von wo der herodoteischen Tradition zufolge die Messapier nach Italien gekommen sein sollen. Der Fluß kann unmöglich nach seiner Lage "zwischen den Wassern" oder gar zwischen zwei weiteren Flüssen genannt sein. Sondern hier handelt es sich wiederum um den Namen eines Gottes, der in der Tiefe des Wassers wohnt. Nur daß nicht das Meer, sondern der Fluß gemeint ist; der Name des Flußgottes ist dann zu der Bezeichnung des Flusses selbst geworden.<sup>1</sup>

Einen anderen Ortsnamen hat bereits M. Mayer<sup>2</sup> in diesem Zusammenhang genannt: die karische Stadt Μέσσαβα (Steph. Byz. s. v.), die Kreta gegenüber auf dem Festland lag. Sie gehört möglicherweise zu dem aitolischen Μέταπα; beide Formen verhielten sich wiederum zueinander wie Μεσσάπιοι und Μετάπιοι. Hier freilich scheint unsere Deutung zu versagen. Denn wir wissen nichts davon, daß diese Städte "im Wasser" oder auf einer Insel gelegen haben. Eine weitere Schwierigkeit, die noch hinzukommt, bedeutet Μεταροπίυμ — Μέταβον. Denn Kretschmers Auffassung scheint insofern unangreifbar, als die Stadt tatsächlich nicht im Meere, sondern zwischen zwei Flüssen liegt.

Sieht man jedoch genauer zu, so wird deutlich, daß Metapont zwar unmittelbar am Bradanus erbaut war, aber von dem zweiten Flusse, dem Casuentus (heute Basento) sehr viel weiter entfernt ist. So könnte man mit noch größerem Rechte davon sprechen, daß sie nicht zwischen zwei, sondern daß sie nur an einem Flusse lag. Aber wie soll man dann den Namen verstehen? Wollte man der antiken Erklärung Recht geben, so würde es sich um die "Stadt des Μέταβος" gehandelt haben. Einen Heros dieses Namens verehrte man dort als Gründer (Strabon 6 p. 265; Steph. Byz. s. v. Μεταπόντιον; Serv. Dan., Aen. 11, 540). Man könnte also wirklich daran denken, Metapontum von Μέταβος oder \*Μέταπος abzuleiten, ähnlich wie Sipontum nach dem illyrischen Eigennamen Sipo³, Salluntum nach Σάλλας⁴ genannt ist. Aber wie Μέταβον neben Μέταβος, so steht Metapontum neben Μετάποντος; denn so heißt der Eponymos der Stadt bei Hygin. fab. 186⁵ und Schol. Dionys. Perieg. 461 (Müller, Geogr. graec. min. 2, 449). Und wenn ihr Name im Griechischen

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> O. Gruppe l. c. 1137 Anm. 3. <sup>2</sup> l. c. 382.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> W. Schulze Gesch. lat. Eigennamen 31; P. Kretschmer Glotta 14, 94; seine Zweifel erscheinen mir nicht als überzeugend.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> P. Kretschmer l. c. 94 Anm. 1; H. Krahe Lexik altillyr. Personennam. 144. <sup>5</sup> Überliefert: Metapontus rex Icariae, was in Italiae zu ändern ist; vgl. U. v. Wilamowitz Sitz.-Ber. d. Berl. Akad. 1921, S. 64; 69.

Μεταπόντιον lautet, so werden wir einem Μεταπόντιος als weiterer Variante sogleich noch begegnen.¹ Damit wird auch Metapontum als "Stadt des \*Μέταπος" unwahrscheinlich. Vielmehr drängt sich die Vermutung auf, daß die dreimal wiederkehrende Verbindung eines maskulinen Eponymennamen mit einer genau entsprechenden Bezeichnung der Stadt in neutraler Form nicht zufällig sei. Vielleicht gelingt es, von hier aus eine Deutung zu finden, die sich mit der von uns bisher verfochtenen Auffassung vereinigen läßt.

Metapont liegt nicht nur an einem Flusse, sondern auch am Meere. Nun erinnere man sich an hymn. Hom. in Apoll. 180, wo von dem Gotte gesagt wird: καὶ Μίλητον ἔχεις, ἔναλον πόλιν ίμερόεσσαν. Die Stadt liegt nicht im Meere, sondern an ihm; auch das konnte also mit ἔναλος bezeichnet werden. Nehmen wir das gleiche Schwanken der Bedeutung bei unserem Worte an, so könnte Μέταβον die "Stadt am Meere" bedeuten. Daß diese Deutung möglich ist, zeigt das aitolische Μέταπα, das an dem Trichonissee lag. Doch auch daran darf man erinnern, daß μετά mit dem Dativ verbunden zwar "inmitten, zwischen" bedeutet, daß aber das Hinzutreten des Akkusatives den Sinn von "hinter, nächst", der räumlichen Nähe also, ergibt. In Zusammensetzungen stehen μεταδήμιος, μετακύμιος, μεταμάζιος dementsprechend neben μέτακτος "hinter" oder "nächst der Küste gelegen". Und μετάφοενον bedeutet das, was hinter den φρένες sich befindet, also den Rücken. So wäre Μέταβον vielleicht genauer noch als "Stadt zunächst dem Meere" zu verstehen, wie denn Metapont zwei Kilometer landeinwärts gelegen hat. Unklar bleibt freilich die Deutung bei Μέσσαβα, das sich nicht mit Bestimmtheit geographisch ansetzen läßt; immerhin wird man bei einer karischen Stadt eine Lage in der Nähe der Küste annehmen dürfen.2

Zugleich werden damit die Formen Metapontum und Μεταπόντιον verständlich. Sie können nur die griechische Wiedergabe des illyrischen Namens darstellen; auch sie darf man so verstehen, daß die Stadt an dem Gestade des Meeres lag. Das sprachliche Verhältnis der griechischen und illyrischen Bezeichnung wäre dem zu vergleichen, das zwischen Messapus—\*Μέταπος und dem Namen der Insel Μεταποντίς besteht.

Daß eine solche Stadt sich einen ἐνάλιος zum Gründer und Ahnherrn wählt, ist nur natürlich. Denn dies muß ja die Bedeutung von Μέταβος—\*Μέταπος sein, und da wir bereits bemerkten, daß er mit Messapus identisch ist, so bestätigt sich von hier aus auch seine zu Anfang gegebene Namensdeutung. Vollends bewiesen aber wird diese Auffassung durch Μετάποντος und Μεταπόντιος. Beide können wiederum nur eine

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Vgl. G. Gianelli l. c. 89 Anm. 2.

<sup>2</sup> Als kleinasiatisch deutete den Namen J. Sundwall D. einheim. Namen d. Lyk. 145.

Übersetzung des illyrischen Namens ins Griechische sein. Damit wäre zugleich gesagt, daß unsere Deutung des Verhältnisses von Μέταβον zu Μεταροπίωπ, Μεταπόντιον das Richtige getroffen hat.

Also nicht nur Messapus, auch Μέταβος Μετάποντος Μεταπόντιος bedeuten einen ἐνάλιος ἥρως oder einen ἐνάλιος θεός. Waren auch sie mit Poseidon verwandt, wie wir das bei Messapus vermuten konnten? Wir glauben, daß der Nachweis sich führen läßt.

Metapontos oder Metapontios ist der Schutzherr und Gatte von Poseidons ehemaliger Geliebten Arne (Diod. 4, 67, 4 f.; Schol. Dionys. perieg. 461: vgl. Euphorion bei Steph. Byz. s. v. Βοιωτία); man kann die Vermutung nicht unterdrücken, daß er ein Doppelgänger des Gottes gewesen sei. Weiter erscheint Arne bei Diodor als Tochter des Aiolos. des Sohnes der Melanippe und des Hippotes. In ihnen erkennt man ohne weiteres den Roßgott Poseidon und als seine Gattin die "schwarze Stute", also die Erdmutter, wieder. Aber Arne als Mutter des Aiolos und Boiotos ist nur die Parallelfassung der Sage, wonach es Melanippe selbst war, die Poseidon die Zwillinge gebar.<sup>2</sup> Auch da steht in der Überlieferung bei Hygin. fab. 186 Metapontus neben Poseidon als Pflegevater des Aiolos und Boiotos, und dem Antiochos von Syrakus lag, wie seine Polemik bei Strabon 6 p. 265 zeigt, eine Überlieferung vor, wonach Melanippe zu Metabos gekommen war. Die geläufige Version, die auch in Euripides' Melanippe ή δεσμῶτις erscheint, verlegt die Geburt nach Metapont. Aber Wilamowitz<sup>3</sup> hat aus der angeführten Strabonstelle mit Recht geschlossen, daß das Lokal einstmals Boiotien, das Μεσσάπιον ὄρος, gewesen ist. Damit führt uns die Sage zu dem Orte zurück, von dem Messapus seinen Ausgang genommen hatte. Wieder zeigt es sich, daß er, Metabos und Metapont(i)os die gleiche Gestalt sind. Alle erscheinen sie mit der Sage von Melanippe verknüpft und sind ebenso wie diese von Boiotien nach dem Westen gelangt.

Noch eine weitere Beobachtung drängt sich auf. Das Messapion kann wohl kaum nach den Messapiern, sondern wird wie sie nach Messapus genannt sein. Bedenkt man, daß er mit dem späteren Gatten der Melanippe, mit Metapont(i)os identisch ist, so muß man die Frage aufwerfen, warum sie dem Poseidon die Zwillinge an einem Orte geboren hat, der nach ihrem Pflegevater heißt. Der Vorgang ist nur verständlich, wenn dieser einmal der wahre Vater gewesen ist. Der Doppelgänger des Poseidon, mag er nun Messapus, Metapont(i)os oder Metabos heißen, ist also, das bestätigt sich erneut, kein anderer als der Gott selbst gewesen.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> L. Malten l. c. 198 f.; U. v. Wilamowitz l. c. 77 f.; zur Bedeutung des Stammbaumes vgl. U. v. Wilamowitz l. c. 64 f.

<sup>2</sup> U. v. Wilamowitz l. c. 65.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> l. c. 69; Eurip. Herakl. I<sup>2</sup> 10 Anm. 22.

Messapus 29

Schließlich noch ein Blick nach Italien. Bekannt ist die latinische Sage von Camilla. Ihr Vater wird bei Vergil als König von Privernum bezeichnet, den die Volsker von dort vertrieben hatten. Sein Name war Metabus (Vergil., Aen. 11, 540; Serv. zu 11, 567), worin man sofort Metabos, aber auch den faliskischen Messapus erkennen wird. Bezeichnend ist, daß auch bei ihm eine Beziehung zum Wasser wiederkehrt: er rettet sich und Camilla vor den Verfolgern über den Amasenus (Vergil., Aen. 11, 547 f.).

Die Gattin des Metabus und Mutter der Camilla heißt bei Vergil Casmilla (1. c. 543). Servius z. St. erinnert an den etruskischen Mercurius Camillus, von dem an anderem Orte¹ gezeigt worden ist, daß er mit dem samothrakischen Κάδμιλος und dem durch Varro (de l. l. 7, 34) bezeugten Casmilus zusammengehört. Ohne hier auf die Beziehung der Camilla zu Diana sowie auf ihre unzweifelhafte sprachliche Verwandtschaft mit dem vielumstrittenen Namen der Casmenae und den davon untrennbaren camelae virgines (Paul. Fest. p. 63 M.) einzugehen, mag nur das eine festgestellt werden, daß die Formen Casmila und Camilla offenkundig identisch sind. Die ältere Form des Namens der Tochter kann als solcher der Mutter nur nachträglich substituiert worden sein. Damit gewinnt aber ein anderer Zug an Bedeutung, der uns vielleicht noch das ursprüngliche Wesen von Metabus' Gattin erraten läßt.

Camilla wird mit Stutenmilch genährt (Vergil., Aen. 11, 571 f.; Serv. zu Aen. 1, 317; Hygin. fab. 252). Könnte nun die Stute bei ihr nicht nur Mutterstelle vertreten haben, sondern einstmals selbst die Mutter gewesen sein? Camilla hätte demnach die Tochter des Metabus und einer stutengestaltigen Gemahlin bedeutet. Dann wird man, wie in ihm den Poseidon, so in dieser die Erdmutter in Pferdegestalt<sup>2</sup> nicht verkennen. Das von uns erschlossene Paar Messapus - Metabos - Metapont(i)os und Melanippe, das ursprünglich am Messapion zu Hause war, erhält damit in Latium sein Gegenbild. Denn Melanippe ist ja die "schwarze Stute" und damit nichts anderes als die Erdmutter gewesen, und daß diese in der gleichen Gestalt auch sonst in Italien erscheint, haben wir bei anderer Gelegenheit<sup>3</sup> nachgewiesen. Der Weg, den wir gegangen sind, kehrt damit zu seinem Ausgangspunkt zurück: Metabus von Privernum kann von dem faliskischen Messapus, dem equum domitor, auch in seiner Beziehung zum Rosse nicht getrennt werden; beide stellen eine Hypostase des Poseidon dar.4

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Griechische Götter im alten Rom 81 f.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> L. Malten l. c. 181 f. 

<sup>3</sup> Terra Mater 117 f.; 121.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Die ältere Forschung hielt die Camillasage für eine Nachbildung der von Harpalyke (O. Crusius *RLM* 1, 1836; 1842; Roßbach *RE* 3, 1431); bereits Servius *Aen.* 1, 317 spielt darauf an. Eine direkte Nachahmung, vor allem eine

Es bleibt noch übrig, die geschichtlichen Ergebnisse unserer Untersuchung festzustellen. Messapus und Metabos sind illyrische Namen; sie greifen eine Seite von Poseidons Wesen, die Herrschaft über das Meer, heraus und benennen ihn danach. Ähnlich haben die Römer die Artemis nach einer bestimmten Funktion, der Beziehung zum Monde, als \*Diviānā, Diāna bezeichnet.³ Wo jener Gott auftritt, müssen also Illyrier die Vermittler gewesen sein, vor allem an dem Messapion, aber auch in Metapont. Wir haben eine Parallele zur Verbreitung des Messapiernamens, der nicht nur in Italien, sondern auch in Griechenland uns mehrfach begegnet war. Wie aber ist der Gott mit dem illyrischen Namen nach Falerii und Privernum gelangt?

Der Fall steht nicht ganz vereinzelt da, vielmehr bietet der Name des Ulixes eine Parallele. Er zeigt, daß Odysseus nicht durch das ionische Epos, sondern durch messapisch-illyrische Vermittlung nach Latium gekommen war. Daß bei Metabus von Privernum ein ähnlicher Vorgang anzunehmen ist, darf man voraussetzen; zeigen läßt es sich nicht mehr.

erst durch Vergil geschaffene, wird nach unserem Ergebnis wohl nicht mehr in Frage kommen; die hohe Altertümlichkeit der Camillasage dürfte unverkennbar sein. Aber um nahe verwandte Mythen handelt es sich sicherlich; ich kann in diesem Zusammenhange nicht darauf eingehen.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> L. Malten Archäol. Jahrb. 29, 179; U. v. Wilamowitz Die Ilias und Homer 290; D. Glaube d. Hellen. 1, 212 f.; O. Kern Die Religion d. Griech. 1, 195 f.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> W. F. Otto Die Götter Griechenlands 35 f.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Griechische Götter im alten Rom 95 f.; 142 f. — Ich weise ausdrücklich auf diese Parallelität hin, weil mir gesprächsweise des öfteren der latinische Name der Diana als Einwand gegen die von mir verfochtene ursprüngliche Identität mit Artemis vorgehalten worden ist.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> P. Kretschmer Einlig. i. d. Gesch. der griech. Sprache 280 f.; dazu A. v. Blumenthal Hesychstud. 42 f.

Wohl aber gestattet der faliskische Messapus noch, den Hergang im einzelnen zu verfolgen.

Zunächst läßt sich nicht verkennen, daß Falerii und das südliche Etrurien schon frühe ein Sitz des Neptunus, d. h. des Poseidon, und seines Kultes gewesen ist. Messapus hat hier einen zweiten Sohn des Gottes neben sich, den Halesus; er ist, wie man gesehen hat, der Eponymos der Stadt. Auch in dem benachbarten Veil galt er als Ahnherr des dortigen Königsgeschlechtes (Serv. Dan., Aen. 8, 285), ähnlich wie Poseidon, der Herr der Erde, wenn auch unter wechselndem Namen (Zeuxippos, Neleus, Erichthonios, Erechtheus, Anax) an der Spitze von königlichen Dynastien erscheint.2 Unter Neptunus' veientischen Nachkommen wird Thebris erwähnt, nach dem der Tiber, der Tuscus amnis, benannt sein soll (Varro, de l. l. 5, 30). Der Vergleich zu Poseidon stellt sich auch hier ohne weiteres ein. Er ist der Vater des Asopos, den er mit der Pero (Akusilaos bei Apollodor. 3, 12, 6, 5) oder der Keladusa erzeugt haben soll (Paus. 2, 12, 4); Acheloos wird als Sohn des Poseidonios bezeichnet, der die Abkunft von Poseidon im Namen trägt (Kephalion bei Malalas p. 164).

Bemerkenswert erscheinen in diesem Zusammenhang die Stirnziegel, die man bei den Grabungen in Veii, zusammen mit der Apollogruppe, gefunden hat.4 Sie zeigen den Typus des Flußgottes ("Acheloos"), wie man ihn in der archaischen Kunst darstellte: eine Stierprotome mit menschlichen Zügen, langem und feuchtem Bart. Ähnliche Darstellungen finden sich auch sonst in der altetruskischen Kunst<sup>5</sup>; in Veii mußte damit der Gott des benachbarten Tiber gemeint sein. Nicht nur in seiner Abstammung, auch in seiner Stiergestalt zeigt er den Zusammenhang mit Poseidon; bezeichnend ist, daß der gleiche Typus auf den Münzen von Metapont wiederzukehren scheint.6

Messapus steht also nicht allein. Um so wichtiger ist, daß wir ihn nicht nur von seiten seines Wesens, sondern auch nach seiner Herkunft in einen Zusammenhang rücken können. Es wird heute immer deutlicher, daß die Ostküste Italiens nicht allein im Süden und im äußersten Norden, sondern auch sonst von illyrischen Stämmen bewohnt war. Besonders Picenum und weiter landeinwärts Umbrien sind ihre Sitze ge-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> W. Schulze l. c. 565 Anm. 4.

U. v. Wilamowitz Sitz.-Ber. Berlin. Akad. 1906, S. 29 [67]; L. Malten l. c. 195 f.; O. Kern Relig. d. Griech. 1, 44.

3 W. Schulze l. c. 247 Anm. 5; K. Meister Griech.-lat. Eigennam. 1, 71.

<sup>4</sup> Not. scav. 1922, p. 207f.; tav. I.

<sup>5</sup> H. Mühlestein, D. Kunst der Etrusker 1, Abb. 144-146; Not. scav. 1924, tav. VIII°; J. de Wit, Archaeolog. Jahrb. 44, 38 Anm. 1.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> U. v. Wilamowitz Eur. Her. I<sup>2</sup> 10 Anm. 22.

wesen.¹ Aber auch in die unmittelbare Nähe von Falerii verweisen unverkennbare Spuren.

Die Tafeln von Iguvium nennen das Naharcom Japusco nome sowohl in einer alten Verfluchungsformel wie in einer Opfervorschrift, die diese Stämme als Landfremde von der heiligen Handlung ausschließt (I<sup>b</sup> 17; VI<sup>b</sup> 58; VII<sup>a</sup> 12; 48). In den Japuden hat man einen illyrischen Stamm, wohl im Norden oder Nordosten von Iguvium, zu suchen.<sup>2</sup> Aber auch das Naharcom nome, die Anwohner des Nar, sind gleicher Herkunft. Der Name des Flusses ist unverkennbar illyrisch<sup>3</sup>, und von ihm kann die Stadt Narnia nicht getrennt werden, die an seinem linken Ufer, kurz vor der Mündung des Tiber, liegt. Wenig unterhalb davon ist die Stätte des alten Falerii.

Damit sind wir auf eine unmittelbare Nachbarschaft gestoßen. Aber noch enger läßt sich die Verbindung ziehen. Die illyrischen Stämme Umbriens haben, das hat Kretschmer gezeigt<sup>4</sup>, dem iguvinischen Mars den Beinamen *Grabovios* "Eichengott" verliehen. Den gleichen Stämmen wird wohl auch Falerii den Gott mit dem illyrischen Namen, den Messapus, zu verdanken haben.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Philipp RE 9, 737 f.; P. Kretschmer Festschrift Bezzenberger 93 f.; H. Krahe D. alten balkanillyr. geogr. Namen 107 f; illyrischen Charakter der Novilarainschriften vermutete G. Herbig Reallex. f. Vorgesch. 9, 129.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> P. Kretschmer l. c. 94. 

<sup>3</sup> H. Krahe l. c. 93; 107.

<sup>4</sup> l. c. 89 f.; vgl. A. v. Blumenthal Die Iguv. Taf. 48.

## AINEIAS

# VON LUDOLF MALTEN IN BRESLAU

Wilamowitz zum Gedächtnis. μεγάλα χάρις αὐτῶι.

Die vorliegende Untersuchung bezweckt, schärfer als dies bisher geschehen ist, die realen Untergründe und die konkreten Motive zu fassen, die bei der Ausbildung der in ihren Folgen bedeutsamsten Wandersage des Altertums wirksam gewesen sind.

I.

Offenkundig und seit dem Altertum durch die neuere Forschung allgemein anerkannt ist1, daß hinter dem Aineias, dem im T der Ilias und im Aphroditehymnus eine im Epos alleinstehende und in diesem Kreise unerhörte Prophezeiung zuteil wird, laut deren seine Kinder und Kindeskinder für alle Zeit Herrscher über die Troas sein würden, ein konkretes Geschlecht von Aineiaden steht, das in den Jahrhunderten nach Ilios' Sturz an den Hängen des Idagebirges, in Skepsis2, seinen Herrschersitz gehabt hat. Die Geschlechtslegende (? 215 ff.) gab dem Eponym einen Stammbaum, der ihn unmittelbar anschloß an Aphrodite und Anchises und seine Linie weiterhinaufführte über Kapys und Assarakos auf Tros; bei diesem mündet eine parallele Seitenlinie ein, die von Priamos über Laomedon und Ilos ebenfalls auf Tros zurückführt; von dem gemeinsamen Tros leitet es oberhalb der vervetterten Zweige über Erichthonios zurück auf den Zeussohn Dardanos als letzten Ahnen. Der Stammbaum läßt mit Ilos die Stadt Ilios der Priamoslinie, die hier residiert hat und an der die Aineiaden keinen unmittelbaren Anteil haben. Über beide

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Von Neueren v. Wilamowitz Ilias und Homer 1916, 331, Heimkehr des Odysseus 1927, 183, 2, Glaube der Hellenen I 1931, 321; Bethe Homer II 254f., III 18, 31, 40f., 62, 72, 112f., 166; Robert Heldensage 1005 ff. Neben den Aineiaden stehen als konkrete Geschlechter, die überdauern, die Antenoriden (Robert Studien zur Ilias 1901, 382 ff.; Bethe Homer II 317, 382 ff.) und Hektorsöhne (Wilamowitz Sitzungsber. Berl. Akad. 1925, 239, 3).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Auch Lyrnessos gehört zu ihrer Herrschaft, daher Aineias' Bruder Lyr(n)os Apd. III 141 W. Über die Lage beider Orte: Iudeich Festschr. für Kiepert 1898, 225 ff., W. Leaf Troy 1912, 217 ff., Strabo on the Troad 1923, 308 ff., Anatol. stud. present. to Sir W. Ramsay 1923, 267 ff., W. Dörpfeld A. M. LIII 1928, 144 f.

Seitenlinien stellt er die Eponymen zweier Völker, die formelhaft in der Ilias nebeneinander stehen, —  $T\varrho\tilde{\omega}\varepsilon_{\mathcal{S}}$  καὶ Δά $\varrho\delta\alpha$ νοι ἢδ' ἐπίκου $\varrho$ οι —, den Eponymen der Dardaner und den der Troer; verbunden sind beide durch den "Erdherrn" Erichthonios¹, der so häufig an der Spitze von Genealogien erscheint und hier durch die Klitterung zwischen die beiden Stammeseponymen geraten ist. Lösen wir die Kombination, so tritt neben den Troer Priamos der Dardaner Aineias. Ausdrücklich wird das ausgesprochen im Troerkatalog des B 819 ff.

Δαρδανίων αὖτ' ἦρχεν ἐὺς πάις 'Αγχίσαο, Αἰνείας, τὸν ὑπ' 'Αγχίση τέκε δῖ' 'Αφροδίτη "Ίδης ἐν κνημοῖσι θεὰ βροτῷ εὐνηθεῖσα, οὐκ οἶος, ἄμα τῷ γε δύω 'Αντήνορος υἶε Αρχέλοχός τ' 'Ακάμας τε, μάχης ἐὺ εἰδότε πάσης.

Die Unterlagen sind noch kenntlich. In dem alten Gedicht M 88 ff. werden die Troer in fünf Schlachthaufen geteilt; Schar 1—3 führen Priamiden, die vierte Aineias, Akamas, Archelochos, die fünfte, die Bundesgenossen, Sarpedon. Darin steckt das alten Schichten bekannte Schema der Τρῶες καὶ Δάρδανοι ἢδ' ἐπίκουροι.² Der Schiffskatalog spricht aus, was im M vorausgesetzt wird. Auch Δ 56 ff. kennt die Scheidung: erst der Priamide, dann Aineias und sein Kreis.

In dem Stemma und den mit ihnen zusammengehörenden Einzelangaben greifen wir erstmalig ein Selbstzeugnis der Aineiaden; sie sind nicht im engeren Sinne Troer, doch diesen "verwandt"; sie nennen sich Abkömmlinge des Dardanos und setzen diesen mit dem naiven Anspruch einer jüngeren Linie über den Eponym des Volkes, das sie beerbt; entsprechend sei auch die Stadt Dardania am Ida älter als Ilios ( $\Upsilon$  216 ff.).

Zusammenhängend erzählt der Aphroditehymnus die Legende von dem Hirten Anchises, der auf dem Ida weidet und zu dem die große Göttin sich auf den Weg macht. Das Gedicht, entstanden wohl auf äolischem Boden<sup>3</sup>, ist jung, jünger als Kyprien und Iliupersis<sup>4</sup>; formal lebt es von Anleihen aus nahezu allen Büchern der älteren Epen.<sup>5</sup> Die Sage selbst aber ist wesentlich älter; sie wird in ihren Voraus-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Arch. Jahrb. 1914, 189 ff.

 $<sup>^2</sup>$  Zutreffend Wörner in Roschers Myth. Lex. I 158, es werde die vierte Heerschar vom Dichter als aus Dardanern bestehend gedacht. Wo es auf die genaue ethnische Scheidung weniger ankommt, figuriert Aineias unter dem Allgemeinbegriff 'Troer', als deren  $\check{\alpha}\gamma o_S$  (E 217) oder  $\beta ov\lambda\eta \phi \acute{o}_{S}$  (E 180) er genannt wird.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Wilamowitz Hellen. Dichtung 1924, II 56, 2.

<sup>4</sup> Wilamowitz Textgesch. der griech. Bukol. 1906, 233, 1.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Trieber de hymno in Vener. homer. (Diss. phil. Halens. 15, 1905) 111 ff.

setzungen schon in dem alten E, dann in dem jüngeren T berührt. Auch der Dichter des Hymnus weiß mehr, als er ausspricht. Wenn die Göttin beim Abschied dem Anchises aufgibt, Schweigen zu bewahren, und ihn bedroht, falls er von dieser Liebe plaudert, wenn Anchises selbst befürchtet, die Berührung möchte ihn seiner Kräfte berauben, so ist vorausgesetzt die der Iliupersis bekannte 1 Lähmung durch den Blitzstrahl 2 des Zeus. Sehr ansprechend ist vermutet worden, daß dieser Zug dem kleinasiatischen Götterglauben entstammt.3 Denn die Göttin, die den Träger ungriechischen Namens Anchises auf dem Ida beglückt, ist die einheimische mater Idaea4, die große Naturgöttin, bei deren Vorbeischreiten die Tiere des Waldes sich paaren. Noch aus den Versen des homerischen Hofdichters der Aineiaden schlägt eine sinnliche Glut, die die Farben heller aufleuchten läßt, die göttliche Epiphanie gewaltiger macht, dagegen verhüllt, daß der Orgiasmus endet im Lose des Attis, des Adonis und anderer Jünglingsfiguren der kleinasiatischen und benachbarten Religionen, die an der großen Mutter und Geliebten siech werden.<sup>5</sup> Die Göttersage ist dann in den Mythos hinabgeglitten; weil er gelähmt ist, muß Aineias den Vater aus dem brennenden Troja tragen. So die Iliupersis, aus der nach aller Wahrscheinlichkeit Sophokles im Laokoon schöpft, und die Münze von Aineia, eine der ältesten Darstellungen aus der troischen Sage, aus dem ausgehenden 6. Jahrhundert 6 und geeignet, die Iliupersis zu datieren.

Aineias, der Sohn, steht in keiner kenntlichen inneren Beziehung zu den göttlichen Eltern, an die die Geschlechtssage ihn anknüpft, doch man versteht, daß die Aineiaden die Mutter des Berges, an dessen Hängen sie residierten, zur Mutter ihres Ahnen bestimmten. Ihm selbst haben sie eine Reihe von Zügen verliehen, die durch die Jahrhunderte ihm konstant geblieben sind, als er längst seine engere Heimat verlassen.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Wilamowitz Textgesch. der Bukol. 233, 1, M. Schmidt Troika, Diss. Göttingen 1917, 44, 49, Robert Heldensage 1516.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Über Blitzstrahl und daneben Blendung: Wilamowitz a. a. O. 232 ff., *Rias* 83, 1, *Reden und Vortr.* I 4 1925, 270, 1, Robert a. a. O. 1002 f.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Wilamowitz Ilias 83, 1, 286, Sitzungsber. Berl. Akad. 1925, 240, Glaube der Hellenen I 178.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Ed. Meyer Gesch. von Troas 1877, 26; Wilamowitz Ilias 83.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Preller-Robert Griech. Myth. 369.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Head Hist. num. <sup>2</sup> 214. Regling Die antike Münze als Kunstwerk 1924, Nr. 102, Taf. IV, Die antiken Münzen <sup>3</sup> 1929, 7 datiert die Münze in die 'hocharchaische Zeit'; auf persönliche Anfrage entscheidet er sich für rund 530 oder etwas später (so auch H. Gaebler). Der hier und da sich findende Ansatz auf 550 scheint darnach zu hoch gegriffen.

<sup>7</sup> Ich kann Kalinka Arch. f. Rel.-Wiss. 21, 1922, 41 darin nicht folgen, daß er um der Mutter willen in Aineias einen vorgriechischen Gott erblicken will.

Er ist den Göttern gegenüber der pius 1: φίλος ἀθανάτοισι θεοίσιν (Υ 347), denen er κεγαρισμένα δ' αλεί δῶρα gibt (298f.); er ist der pietätübende, der den Vater rettet, er überführt die troischen Götter in die neuen Sitze am Ida. Welche Götter gemeint sind, ist darum schwer zu sagen, weil das Ursprüngliche überwuchert ist von der späteren römischen Vorstellung, die den Aineias die Penaten, die Götter des römischen penus, des Staatsherdes, nach Italien überbringen läßt, eine Verknüpfung, die zuerst bei Timaios greifbar wird.2 Darum ist noch bei Vergil die Vorstellung von den Penaten eine so verworrene.3 Weil sie später im römischen Vestatempel standen, greift Aineias manibus vittas Vestamque potentem aeternumque adytis effert penetralibus ignem (Aen. II 296 f.); weil man sie mit den samothrakischen Göttern kombinierte 4, heißen sie magni di (III 12, VIII 679). Das Ursprüngliche leuchtet durch in den effigies sacrae divom Phrygique penates (II 747, III 148f.), ferner darin, daß zumeist Anchises, der Priester und Seher des Aineias, der Träger der sacra ist. 5 Es sind naturgemäß seine Hausgötter 6, die er rettet, und da er als Geliebter der Magna Mater in deren Kreis gehört, hat die Kultlegende der Aineiaden vermutlich an kleine Bilder der heimischen Göttin gedacht, wie Kybelepriester auch sonst solche tragen.7

Zu dem so geformten Bilde, das die Aineiaden von ihrem Ahnen entwarfen, dem Orakelbestimmten, dem Gottergebenen, dem Pietätvollen, dem Übertrager der Schirmgötter hat die Folgezeit keinen Zug hinzugefügt noch einen abgenommen; es ist das gegebene Gerüst noch für Vergil, nur daß es bei ihm mit stoisch-römischem Geiste erfüllt ist.<sup>8</sup>

¹ Unter den Zeugnissen älterer Zeit für die εὐσέβεια fällt fort die immer wieder zitierte Stelle im Procemium des Kyneget. I 15, da dieses Procemium allseitig als unecht anerkannt ist (asianisch nach Radermacher Rh. Mus. 1897, 34 f., zweite Sophistik nach Norden Ant. Kunstprosa I ² 1909, 431 ff., dessen These Mewaldt Herm. 46, 1911, 73, 2; 77, 1 bekräftigt; Wilamowitz Sappho und Simon. 1913, 125).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Dion. v. Halik. I 67, Geffeken Timaios' Geogr. des Westens 1892, 46 f., Wissowa Herm. 22, 1887, 41 ff.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Wissowa a. a. O. 45, 2.

<sup>4</sup> Wissowa in Roschers Myth. Lex. III 1896.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Luckenbach Jahrb. f. class. Philol., Suppl. XI 1880, 629.

<sup>6</sup> Im Sinne des Hauskults Hellanikos (FĞrH. I 4 F. 31) τὰ ἰερὰ τὰ πατρῶια, ϑεοὶ πατρῶιοι, ἔδη τῶν ϑεῶν.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Herod. IV 76 ἐκδησάμενος ἀγάλματα, Polyb. 22, 18 (20) ἔχοντες προστηθίδια και κτύπους, Dion. von Hal. II 19 τύπους περικείμενοι τοῖς στήθεσι (Hepding Attis, 1903, 128 f.). Die phrygischen χουσέων ξοάνων τύποι, mit denen das Volk in den Nachtfeiern auf den Ida zog (Eurip. Troer. 1074 f., Wilamowitz Griech. Trag. III 284, 1) werden ähnlicher Art gewesen sein. An kleine Idole denkt auch Schmidt Troika 81.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Vgl. unten S. 54.

Aus der heimischen Tradition scheint ein weiterer Zug zu stammen, der die oracula des Geschlechtes angeht.1 In Kleinasien ist die Sibylle beheimatet, unhellenisch in Wesen wie Namen.2 Erwähnt wird sie zum ersten Male bei Heraklit<sup>3</sup>, also für Kleinasien bezeugt um 500. Daß sie weit älter ist, lehrt ihr Erscheinen in Rom bereits vordem in der ausgehenden Königszeit, nach der geltenden Annahme von Cumae dorthin übernommen.4 Die Sibvlle ist in Kleinasien wie in Cumae verbunden mit Apollo; sie wird also, wie der Apollokult in den großen kleinasiatischen Zentren, in die homerische Zeit hinaufragen.<sup>5</sup> Auch die ekstatische Ausdrucksform ihrer Orakel stellt sie zum kleinasiatisch-orientalischen Orgiasmus. Den einen ihrer kleinasiatischen Sitze hat sie im Herrschaftsgebiet der Aineiaden, in Marpessos 6, gilt auch als Sproß des Dardanos oder einer Nymphe vom Ida. Aineiaden und Sibylle erscheinen vereint später in Rom. Ist es wahrscheinlich, daß diese Verbindung erst im fernen Lande geschlossen wurde? Rom allein nötigt nahezu zu dem Schlusse, daß Aineiaden und Sibylle bereits verbunden dorthin gelangt sind. 'Mit rasendem Munde', wie Heraklit beschreibt, mag die Sibylle von Troias Sturz und von den Aineiaden als den Erneuerern der troischen Existenz prophezeit haben. Das setzte sich in die homerischen Oracula um, wie entsprechend die beteiligten Götter vom Ida unter den Händen der griechischen Dichtung zu griechischen Gestalten wurden. Bereits die Scholia Townl. zum 2 307 haben so gefolgert; Karl Otfried Müller<sup>8</sup> ist ihnen gefolgt.

Aineias ist Dardaner. Das Volk der Dardaner ist für uns zurückverfolgbar auf den Balkan, seine Ursitze sind im Tal des Axios und der Morawa. Dem Altertum gelten sie als illyrischer Stamm mit thrakischer

 $<sup>^1</sup>$  Zu den Orakeln im T und im homerischen Hymnus tritt das Orakel, das Aphrodite zugunsten der Aineiaden den troischen Krieg entfachen läßt (Akusilaos FGrH. I 2 F. 39 und Jacoby im Kommentar I 383).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Wilamowitz Griech. Lit. <sup>3</sup> 28, Rzach RE. II A. 2075.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Diels Vorsokr. <sup>3</sup> I frg. 92.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Wissowa Relig. und Kultus der Römer <sup>2</sup> 42, 293, 536, Altheim Griech. Götter im alten Rom 1930, 162 f.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Wilamowitz Griech. Lit. a. a. O.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Rzach a. a. O. 2081 ff.

του ποιητην έκ των Σιβύλλης χοησμων.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Class. Journ. XXVI 1822, 315; Wörner Die Sage von den Wanderungen des Aineias Progr. Kgl. Gymn., Leipzig 1882, 227, Rzach 2104, 2153. Wahrscheinlich hat bereits Hellanikos die Prophetin in den troischen Stammbaum einbezogen (Jacoby FGrH. Kommentar II D. 584). Noch bis in die erhaltenen Sibyllinen hat sich die Tradition von Sibyllenorakeln auf die Aineiaden gehalten (Geffcken Die oracula Sibyllina 1902, III 412, V 8f. = XII 8f., XI 144-158). Über die Sibylle als Bindeglied zwischen Ost und West W. Weber Der Prophet und sein Gott 1925, 46, 5; 49, 136; Robert Heldensage 1530.

Beimischung.<sup>1</sup> Nachkommen von ihnen blieben in ihren Sitzen und spielen in hellenistischer und römischer Zeit eine Rolle. An der Meeresstraße der Dardanellen haftet die Erinnerung ihres Übergangs von Europa nach Kleinasien: ebendort liegt die Stadt Dardanos am Hellespont. Damit treten die Dardaner als einzelner Stamm in die lange Reihe der Balkanvölker, die vielleicht schon vom 3. Jahrtausend an<sup>2</sup>, sicher im zweiten und konzentriert um 1200, nach Kleinasien hinübergekommen. Die Funde in Troja lehren, daß die nördlichen Einflüsse durch sämtliche der ersten sechs Schichten hindurchgehen.3 Am signifikantesten werden sie in VII 2, der Schicht der nördlichen Buckelkeramik.<sup>4</sup> Man hat daraus sogar auf Thraker als Eroberer der homerischen sechsten Stadt um 1250<sup>5</sup> oder 1200 geschlossen.<sup>6</sup> Der Schluß, der ernste Erwägung verdient, ist noch nicht gesichert; übersehen wird dabei zunächst Schicht VII 1, von der die Ausgrabungen gelehrt, daß sie nach dem Sturze von VI von den Resten der gleichen Bevölkerung bewohnt worden ist, die also bleibt und ihren Zusammenhang mit der mykenischen Welt aufrecht erhält, während erst VII 2 eine andersgeartete, neue Bevölkerung bietet.7 Andererseits hatte VI stärkste Beziehungen zu Mykene, wie sich in der Anlage und im Tonimport zeigt.8 Es bleibt denkbar, daß diese freundlichen Handelsbeziehungen einmal in Feindseligkeiten umschlugen und zur Eroberung durch die gleichen mykenischen Griechen führten, die dann ihrerseits vor nordischen Barbaren sich wieder zurückziehen mußten.9 Davon können in den mykenischen Heldenliedern, den Vorstufen des homerischen Epos, Erinnerungen haften geblieben sein.

Welcher der nordischen Wellen die Dardaner angehören, ist nur einigermaßen bestimmbar. Innerhalb der Ilias reicht der Dardanerbegriff

<sup>3</sup> Kretschmer a. a. O., Karo in Eberts Lex. XIII 442.

<sup>8</sup> Dörpfeld 182; H. Schmidt 286 f.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Tomaschek *Die alten Thraker*, Sitzungsber. Wien. Akad. 128, 1893, 23 ff., Kretschmer *Einleitung in die griech. Sprache* 1896, 185 f., 245 f., Jokl in Eberts *Lex. der Vorgesch.* XIII 278.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Kretschmer 180 f., C. F. Lehmann-Haupt Material. zur älteren Gesch. Armeniens (Abh. Gött. Ges. Wiss. IX 1907) 123, Schachermeyr, A. M. XLI 1916 (1927) 425.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> H. Schmidt in Dörpfelds Troja und Rion 1902, I 300ff., Schachermeyr a. a. O. 397, 399, ders. in Eberts Lex. XIV 315.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Auf 1250 geht Schachermeyr 398 hinauf, um VII 1 noch vor 1200 ansetzen zu können. Ähnlich Christian *Lex. der Assyriol.* I 81.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Wilamowitz Griech. Lit. <sup>8</sup> 1912, 15 (illyrische Dardaner als Eroberer), Ilias 337 (Thraker), Heimkehr des Odysseus 180, Bethe Homer III 17, 57, Rh. Mus. LXXX 221, Nehring-Schrader Reall. der idg. Altertumsk. II 565.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Dörpfeld 184f., 199, H. Schmidt ebd. 296f., 299.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Ähnlich Schachermeyr Etrusk. Frühgeschichte 1929, 25, 36 f., Forsch. und Fortschr. 7, 1931, 20, H. Berve Griech. Geschichte I 1931, 39 f. Über die Machtstellung der Mykenäer Nilsson Sitzungsber. Berl. Akad. 1927, 25.

bis in älteste Schichten zurück; er begegnet in Wilamowitz' altem Kleinepos  $\Gamma$ —E, im alten  $\Lambda^1$  und in seiner Ilias Homers. So der Formelvers Τοῶες καὶ Δάρδανοι ἢδ' ἐπίπουροι seit Γ 456, der zweite Formelvers  $T_{Q\tilde{\omega} \in S}$  καὶ Δύκιοι καὶ Δάρδανοι ἀγγιμαγηταί im  $A^{1}$  (286), die Δαρδάνιαι πύλαι Ε 789, Χ 194, 413, die Σκαιαὶ πύλαι, die nach dem thrakischen Stamme der Skaier genannt sind 1, wiederum in den gleichen Schichten, im  $\Gamma$ 415,  $\Lambda$ 170, X6, Priamos als Dardanides  $\Gamma$ 303, E159, X352, Ilos als Dardanides 166, 372.2 Das alles sichert die Existenz der Dardanoi in der Troas etwa um 800. Daraus ergibt sich, daß die Dardaner entweder bereits zu den Mitbewohnern 3 und Mitkämpfern der 6. Stadt gehörten — in diesem Falle hat das Epos ein echtes Bild bewahrt - oder daß sie die neuzugewanderte Nordschicht VII 2 um oder nach 1200 repräsentieren in diesem Falle sind sie als Mitstreiter der Troer Reflex aus späterer, zwei aufeinanderfolgende Stadien kombinierender Zeit. Nicht kommen sie in Betracht als Teilhaber an den Treren- und Kimmerierstürmen des 7. Jahrh. Wieweit sie den Troern tatsächlich verwandt sind, hängt an der noch nicht sicher bestimmbaren Nationalität der Troer, die z. T. zur kleinasiatischen Urbevölkerung<sup>4</sup>, wahrscheinlicher auch ihrerseits zu den nördlichen Einwanderern 5 gerechnet werden.

Die weitere Entwicklung, die innerhalb des vorliegenden Epos selbst abrollt, bezieht sich nicht mehr auf die Dinge der Vorzeit, sondern auf die sich verschiebenden Verhältnisse innerhalb der Jahrhunderte der Dichter selbst und auf ihre wechselnde Stellungnahme gegenüber den konkreten Aineiaden in der Troas. Aineias ragt bis in die ältesten Schichten der Ilias hinauf.<sup>6</sup> Im alten E steht der Dichter dem Aineias und der asiatischen Aphrodite noch ablehnend gegenüber <sup>7</sup>, N 460 setzt eine Rivalität zwischen Priamiden und Aineiaden voraus, ganz anders das junge T, wo der homerische Dichter sich in den Dienst des Geschlechtes stellt, eine Linie, die weiterläuft in der Iliupersis und im Aphroditehymnus.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Strab. XIII 590, Tomaschek Sitzungsber. Wien. Akad. 128, 1893, 51 f., Wilamowitz Ilias 332.

³ Die thrakischen Paionen ragen in dieselben alten Schichten hinauf ( $\Lambda$  339,  $\Pi$  287,  $\Phi$  155). H 414 sitzen die  $T\varrho\tilde{\omega}\varepsilon_S$  καλ Δαρδανίωνες gemeinsam wartend auf der Agora, ein Volk und doch in seinen Teilen geschieden. Ähnlich  $\Theta$  154.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Den Charakter von Troja I—VI als einer Mischkultur zwischen Alteinheimischem und Nordischem betont mit Recht Nehring-Schrader II 566 f.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Wilamowitz Ilias 337, 1; 362; Kalinka a. a. O. 23.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Kretschmer Einleitung 182; Nehring II 567 erinnert an die Τρανσοί.

 <sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Er erscheint im A<sup>1</sup> und im E, während er in anderen Schichten ausfällt (Wilamowitz Rias 333, Robert Heldensage 999).
 <sup>7</sup> Wilamowitz Ilias 84. Glaube der Hellenen I 321.

Innerhalb dieser Region des Epos geschehen nun auch weitere Schritte, auf die das Geschlecht entscheidenden Wert legen mußte. Aineias bekommt Weib und Kind, deren er in der Ilias noch entbehrt, eine Gattin Eurydike in Kyprien und kleiner Ilias. Kinder werden in Einzahl oder Mehrzahl belegt durch die bildlichen Zeugnisse, so durch die Münze von Aineia vor 500, wo (wohl entsprechend der Iliupersis) ein Kind (nicht sicher bestimmbaren Geschlechts) von der Mutter getragen wird. Die schwarzfigurigen und frühen rotfigurigen Vasen geben dem Helden einen oder zwei Söhne, die literarische Tradition, einsetzend bei Hellanikos, mehrere Söhne, unter denen hier zum ersten Male der Name Askanios genannt wird 3, der gewiß für die Anonymoi der Bildwerke schon vorausgesetzt werden darf.

Die Gestalt des Askanios erscheint, noch ohne Verbindung zu Aineias, bereits in der Ilias N 792, B 863

Πάλμυν τ' 'Ασκάνιόν τε Μόρυν θ' νί' 'Ιπποτίωνος, οί δ' έξ 'Ασκανίης εριβώλακος ήλθον αμοιβοί.

Er ist Eponym eines landschaftlichen Begriffes, des Askanischen Sees, der in Bithynien bei Nikäa, in Pisidien zwischen Sagalassos und Kelainai bezeugt ist, wozu askanische Inseln vor der Troas treten.<sup>5</sup> Der Name wird von der Sprachforschung als phrygisch gedeutet <sup>6</sup>; dazu würde stimmen, daß in Thrakien am Oberlauf des Hebros der Name Askanios inschriftlich festgestellt worden ist <sup>7</sup>, ferner, daß Askanios Gründer von Arisbe ist, dessen Name von einem Nebenflusse des Hebros herrührt.<sup>8</sup> Wenn Askanios zum Sohn des Aineias wird, treten also zwei Gestalten gleichartiger Provenienz in genealogische Verbindung, was auf die Aineiadenpolitik zurückgehen wird.

Auch unter den Ahnen des Aineias häufen sich ungriechische Namen. Sein Vater Anchises wurde oben in einen wesensverwandten kleinasiatischen Kreis eingeordnet, Ganymedes scheint in die Reihe der zumeist kleinasiatischen geraubten Jünglinge zu gehören, wie Tithonos, Bormos, Linos, Priolas u. a. <sup>9</sup> Assarakos ist von der Sprachforschung als thrakisch-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Kinkel Epic. fragm. S. 30 fr. 19, S. 47 fr. 19.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Verzeichnis bei Robert Heldensage 1005, 3.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> FGrH. I 4 F 31.

<sup>4</sup> Robert 1005, 1516, 1527.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Material RE. II 1610 (Ruge) 1611 ff. (Roßbach).

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Kretschmer Einleitg. 187, 192.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Tomaschek Sitzungsber. Wien. Akad. 131, 1894, 7.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Strabo XIII 590, Steph. Byz. s. v. Αρίσβη.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Ed. Meyer Gesch. des Alt. I 2, 732, Mingazzini Culti e miti preellen. in Creta (Religio I 1919) 1920, 250, Wilamowitz Glaube der Hellenen I 260. Für fremden Ursprung E. Fiesel Namen des griech. Mythos im Etrusk. 1928, 67.

illyrisch in Anspruch genommen.<sup>1</sup> Der Ahn Dardanos ist Eponym eines illyrischen Stammes <sup>2</sup>, mit illyrischer Gattin <sup>3</sup> und vorgriechischer Mutter (Elektryone), auch die Namen der troischen Linie, Tros, Ilos, Priamos Paris <sup>4</sup>, sind unhellenisch; selbst Hektor <sup>5</sup> und Alexandros <sup>6</sup> werden neuerdings ungriechisch gedeutet. An Kapys läßt sich schwer herankommen; unzweifelhaft hellenisch sind nur Erichthonios und Laomedon, deren Bedeutung in Stammbäumen bestimmtem griechischem Empfinden entspricht.<sup>7</sup>

Unter diesen Voraussetzungen würde es aller Wahrscheinlichkeit widersprechen, wenn Aineias, der Dardaner, aus einem Geschlechte, das aus dem Balkan gekommen und in der Troas inmitten des thrakischen Stammes der Skapsier<sup>8</sup> ansässig geworden war und der als einer der Hauptkämpfer auf troischer Seite erscheint, seinem Blute nach Grieche wäre. Weil er in einen weiteren Rahmen als Einzelglied sich einfügt, halte ich Wilamowitz' kurz formulierte These <sup>9</sup> für zutreffend, Aineias trage in sich den unhellenischen Namen, der in der Thrakerstadt Ainos wiederkehrt. Die Stadt lag im Gesichtskreise der Ilias. Als Pajone, also gleichfalls Angehöriger eines Nordstammes, erscheint Φ 210 ein Αἴνιος; der Θρηκῶν ἀγὸς ἀνδρῶν Ρείτοος, Sohn eines Vaters mit dem ungriechischen Namen Imbrasos, ist Αἰνόθεν εἰληλούθει (Δ 520, B 844 f.). Im späteren Epos bei Apollonios

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Kretschmer Einleitg. 185, 1, Krahe Lexik. der altillyr. Personennamen 1929, 153.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Jokl in Eberts Lex. VI 37 f.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Bateia illyrisch C. I. L. III 5031 Bateiae uxori; Jacobsohn Herm. XLV 1910, 81, 2, Krahe Die alten balkanillyr. geogr. Namen 1925, 112, ders. im Lexik. der altillyr. Personennamen 1929, 16f., 34, 153, v. Blumenthal Hesychstudien 1930, 9. Der Zeus, der im Aineiadenstemma (Y 215, 304) Dardanos' Vater wird, wird der einheimische Gott des Ida sein.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Tomaschek Sitzungsber. Wien. Akad. 131, 1894, 19, Kretschmer Einleitg. 184f., Glotta 13, 1924, 211; 17, 1929, 248f., Nehring-Schrader Reall. II 531, 567, Krahe 1929, 153, Bethe Hom. III 90, Fiesel 67.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Kretschmer Einleitg. 184, Bethe Hom. III 76.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Kretschmer Glotta 13, 1924, 211.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Malten Arch. Jahrb. 1914, 192, 195.

<sup>8</sup> Nach ihnen hieß Skepsis (Wilamowitz Ilias 361); das in der Nähe gelegene Kebren hieß nach dem thrakischen Stamme der Kebrenier, die von einem Nebenflusse des Hebros kamen (Strab. XIII 590).

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Ilias 83, Glaube der Hellenen I 321, 2. Auch die sonst für die gleiche Stätte erscheinenden Namen (Poltymbria, Rhaikelos, Apsinthos) sind ungriechisch. Ein Aeneer mit thrakischem Namen Poris bei Livius 40, 4, 4; 9, mit thrakischem Namen Spartakos Dittenberger Syll. <sup>2</sup> 469. Später wurde die Stadt von Äolern neu besiedelt (Herod. VII 58, Thukyd. VII 57). Über Ableitungsversuche des Aineias aus dem später hellenischen Mutterlande siehe unten S. 55 ff.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Vom Axiosflusse stammt Pelegon, der Pelagonenführer ( $\Phi$  141), Paione ist Asteropaios (M 102,  $\Phi$  140 ff.), ein Dardaner Euphorbos ( $\Pi$  807, B 701), ein Thra-

von Rhodos I 948 ff. erscheint der Eponym von Kyzikos als Sohn des Aineus und der Ainete.¹ Ein Fluß Ainios wird in der Troas genannt²; ein Ort Ainos auf kleinasiatischem Boden gegenüber von Rhodos.³ Die Stadt in der Hebrosniederung hieß nach einem thrakischen Stamme der Aineier, wie einen solchen Hipponax⁴ ergibt, der den Thrakerkönig Rhesos als Αἰνειῶν πάλμυς bezeichnet. Mit diesem thrakischen Stammnamen der Aineier bzw. dem Stadtnamen Ainos hängt der Name Aineias als Eponymenname zusammen⁵, weitergebildet mit äolischem Suffix.⁶ Ob er eine Figur von Fleisch und Blut gewesen ist, muß darnach bezweifelt werden, so wie dies bei Askanios unwahrscheinlich ist; real ist er insoweit, als hinter ihm ein reales Herrschergeschlecht steht, das dem von Süden her erfolgenden Vordringen der Griechen längere Zeit mit Erfolg Widerstand entgegensetzte, dabei aber selbst allmählich hellenisiert und schließlich aufgesogen worden ist.

#### TT.

Jahrhunderte hüteten die Aineiaden am Ida ihre Herrschaft. Die Orakel wirkten sich im engen Kreise, für den sie bestimmt waren, aus. Mit einem Schlage kommt Bewegung.<sup>8</sup> Der sizilische Dichter Stesichoros dichtet eine chorische Iliupersis, in der er den Aineias die Fahrt "nach Westen", "ins Westland", nehmen läßt.<sup>9</sup> Mit Hesperia ist im Sinne des

ker Akamas (E 462, Z 8, B 844; Bethe *Homer III* 41); sein Doppelgänger (Robert *Heldensage* 1008, 3) ist der Dardaner Akamas (B 823). Thrakische Kikonen P 73, B 846. Ein Thraker Peireos, Vater des Rhigmos T 484 u. a.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Diese selbst Tochter des Thrakerkönigs Eusoros, darnach Schwester des Thrakers Akamas (B 844).

 $<sup>^2</sup>$  Demetr. von Skepsis bei Strabo XIII 603; ein Fluß Rhesos in der Troas M 20.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Steph. Byz. s. v. Aἶνος. Sundwall Die einheim. Namen der Lykier 1913, 89 fügt ein kilikisches Aινις hinzu. Αἰνιάτης als paphlagonischer und kappadokischer Eigenname bei Strabo XII 553.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Frg. 41 Diehl; Roßbach RE. I 1018. Πάλμυς lydisch (Kretschmer Einleitg. 186, 2, Boisacq Dict. étym. <sup>2</sup> 744).

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Paris Eponym von Parion, das später von Erythrai besiedelt wurde (Kretschmer *Einleitg.* 184, 2, Wilamowitz *Griech. Lit.* <sup>3</sup> 15, Bilabel *Die jonische Kolonisation* 1920, 49). Rhesos wird Sohn des Eioneus (K 435) wegen Eion an der Strymonmündung.

Wackernagel Glotta 7, 1915, 162. Als Parallelen werden namhaft gemacht Stheneias von Kebren, Hermeias, Augeias, Antheias.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Wilamowitz Ilias 48, 2, Robert Heldensage 970.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Daneben hielt sich die Tradition der troischen Aineiaden; Zeugnisse bei Jacoby *FGrH*. I Kommentar S. 384.

Stesichoros auf der Tabula Iliaca (Mancuso Mem. d. R. A. dei Lincei XIV 1911, Fasc. VIII): Αἰνείας σὰν τοῖς ἰδίοις ἀπαίρων εἰς Ἑσπερίαν. So hörte man auch seit alters in den Hesperiden die 'Mädchen des Westens' (Wilamowitz Herakl. II 95). Über die Zuverlässigkeit der Tabula Iliaca (ältere Literatur bei Schmid-Stählin

Siziliers zunächst und sicher Sizilien gemeint; ob Italien, bleibt im Dunkeln.

Was konnte einen Westhellenen veranlassen, einen Dynasten aus der Troas zu bemühen? In Sizilien gab es keine Möglichkeit, die Orakel in neuem Sinne fruchtbar zu machen. Daß eine sizilische Dynastie sie auf sich bezogen und ausgewertet hätte, dafür liegen keinerlei Anzeichen vor. Fingierte Stesichoros aus dem Blauen? Was für ein Interesse bot für einen Griechen älterer Zeit der Troer? Griechische Heroen wurden, wie natürlich, nach dem Westen übertragen, Odysseus, Diomedes u. a., und diese Übertragungen sind keine fiktiven, sondern beruhen entweder auf Mitnahme durch Kolonisation oder auf der noch unmittelbareren durch wandernde oder abgesprengte Völker. Gibt es ein reales Substrat für eine Mithinübernahme oder eine Wanderung des Aineias nach Sizilien?

Die sizilische Aineiaslegende haftet in Westsizilien, in Segesta und am Eryxberge. Ihr Kreis fällt zusammen mit dem Radius eines Volkes, das ebendort seine Wohnsitze gehabt hat, dem der Elymer. Hier ist anzusetzen.

Die Wissenschaft hat lange mit dem Elymerproblem gerungen. Als das "rätselhafte" Volk galt es den Früheren. Bis das Dunkel mit Hilfe der Sprachwissenschaft sich lichtete. Kretschmers Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache (1896) erhellte und fixierte Grundgesetze kleinasiatischer und vorgriechischer Namengebung. Damit war der Schlüssel gegeben auch für das Verständnis der Elymernamen. Wilhelm Schulze konnte es als sicher bezeichnen, daß auf Grund der Eigennamen die Elymer aus Kleinasien nach Sizilien zugewandert seien. Die Flußnamen Krimissos, Telmessos, Helbessos (Herbessos, Hermessos) entsprechen kleinasiatischer Namensbildung. Öfters ist weiter bemerkt worden, daß der Name des Volkes selbst an den der Solymer anklingt; vielleicht differiert er lautlich kaum von ihm, besonders wenn man die Bemerkung des Eustathios hinzunimmt, daß das (sonst als ausgestorben bezeichnete) Volk der Solymer in seiner Zeit Tźźhvhoi geheißen habe; bemerkenswert ist auch, daß Termessos im Solymerland lag 5, Telmessos

Griech. Lit. I 1, 1929, 475, 2) urteile ich positiv im Sinne etwa von Robert Hom. Becher (50. Berl. Winckelmannsprogr. 1890) 45, D. Liter. Ztg. 1919, 671, Heldensage 1241, 1254, 1258, 1518, 1520 f., Wilamowitz Hom. Unters. 332 f., 335, Arch. Anz. XIII 1898, 228 ff., Sappho und Simon. 242, Ilias 395, 3, Sitzungsber. Berl. Akad. 1925, 55.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> H. Nissen Ital. Landeskunde I 1883, 469. Kleinasiatischer Herkunft neigten von Früheren zu Holm Gesch. Siziliens I 1870, 374, Freeman-Lupus, Gesch. Siziliens I 1895, 503 ff.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Gesch. der latein. Eigenn. 1904, 596.

Aelian Var. hist. 2, 33, Solin 5, 17.
 Zum Z 184.
 Strab. XIII 630.

im Elymergebiet. An W. Schulze knüpfte Kretschmer  $^1$  an mit dem Versuche, nun auch die Münzlegenden von Segesta und Eryx aus dem ausgehenden 6. und dem 5. Jahrh. mit Aufschrift  $\Sigma_{\ell\gamma\ell\sigma\tau\alpha}\xi\iota\beta$ ,  $\Sigma_{\alpha\gamma\epsilon\sigma\tau\alpha}\xi\iota\beta$ ,  $\Sigma_{\ell\gamma\epsilon\sigma\tau\alpha}\xi\iota\alpha$  aus der Elymersprache im Sinne eines kleinasiatischen Idioms zu deuten. Vor allem Kinch  $^3$  war darin vorangegangen, indem er wohl zutreffend das  $\alpha\xi\iota$  mit lykischen Namen wie Sppartazi, Pttarazi, Atunazi in Verbindung brachte; dagegen ging er in die Irre mit der Deutung des schließenden  $\beta$ . Kretschmers Lösungsversuch, der das Elamische und moderne Kaukasussprachen heranzieht, liegt außerhalb meiner Kompetenz; für die Münzen ist zunächst nötig eine Klärung des Verhältnisses der verschiedenen Münzlegenden mit genauer Ordnung der Münzstempel, wie Ph. Lederer es für die Tetradrachmen von Segesta mit Erfolg durchgeführt und als Ziel für die ganze Münzgruppe gefordert hat.  $^4$ 

Für die Zeit der Elymerwanderung, vor denen in Westsizilien iberische Sikaner saßen, während aus Italien indogermanische Sikuler, ferner die Μόργητες kamen, läßt sich ein terminus ante quem daraus gewinnen, daß Thukydides VI 2 ihre sizilische Existenz in der Mitte des 8. Jahrh. voraussetzt, einer Zeit, in der die Phoenizier vor der sich ausbreitenden griechischen Kolonisation sich auf einzelne Westpunkte der Insel zurückzogen<sup>5</sup>, im Vertrauen, wie Thukydides sagt, auf die Bundesgenossenschaft mit den Elymern. Damit tritt die Elymerwanderung inhaltlich wie zeitlich in Parallele zu den Etruskerwanderungen, die in Wellen innerhalb einiger Jahrhunderte nach dem Westen erfolgten.<sup>6</sup> Die Elymer-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Bei Gercke-Norden Einl. I 6, 1923, 109f., Glotta 14, 1925, 319. Zustimmend (brieflich) E. Sittig. An Schulze auch anknüpfend Schulten Klio XXIII 1930, 391, 418.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Head <sup>2</sup> 138 (Eryx), 164 ff. (Segesta). Ph. Lederer Die Tetradrachmenprägung von Segesta (München 1910) mit Nachträgen in den Berliner Münzblättern XLVIII 1928 Nr. 310. K. Regling Die griech. Münzen der Samml. Warren 1906, 46 Nr. 279 Taf. VII, ein ähnliches Exemplar (aus der reifarchaischen Periode von 520 bis 480) Regling Die antike Münze als Kunstwerk 1924, Nr. 259, Taf. XI. Herrn Dr. J. Liegle vom Berliner Münzkabinett bin ich für Auskünfte zu Dank verpflichtet.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Zeitschr. f. Numism. 16, 1888, 187 ff. (dazu B. Keil A. M. 20, 1895, 406, 1), Ziegler RE. II A 1056.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> A. a. O. 36, 1. <sup>5</sup> Ed. Meyer Gesch. d. Alt. II <sup>2</sup> 2, 106.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Eine Zusammenstellung der chronologischen Thesen der verschiedenen Forscher über die Etruskerwanderung bei Schachermeyr Etrusk. Frühgesch. 87, 303, 2. Hinzugekommen: Münzer OLZ. 1929, 252, Hrozny Archiv orientalni (Journ. of the czechoslov. orient. Instit.) Prag I 1929, 88, Zeitschr. f. Assyriol. N. F. 4, 1929, 171ff., Matz Gnomon 5, 1929, 103; 6, 1930, 643, Pfister, Relig. der Griechen und Römer (Bursians Jahresber. 229 Suppl.) 1930, 375, Altheim Terra mater 1931, 47, Römische Religionsgesch. I 1931, 22, 71, 86, 92, Hammarström Gnomon 7, 1931, 95, Berve Griech. Gesch. I 1931, 43. Skeptisch

wanderung ist geeignet, die These von der östlichen Herkunft der Etrusker in wesentlicher Form zu stützen. Beide, Elymer wie Etrusker, waren wohl die Schrittmacher der späteren phokäischen Kolonisationsversuche.

Diese Elymerwanderung ist nun als solche den Alten im Gedächtnis haften geblieben.<sup>2</sup> Im Spiegel der üblichen mythischen Formulierung lassen sie den Eponym Elymos von Kleinasien nach Sizilien wandern. Und nicht allein ihn; mit ihm (oder nach ihm) kommt Aineias. Strabo<sup>3</sup> berichtet, sie seien zusammen nach dem Sturze Trojas gekommen; Aineias habe Eryx<sup>4</sup> und Lilybaion besetzt und die Flüsse um Segesta Skamandros und Simoeis genannt. Nach Dionys von Halikarnaß<sup>5</sup> war Elymos, königlicher Abstammung aus Troja, nur kurz vor Aineias infolge günstigeren Fahrwindes angelangt. Nach dritter Version<sup>6</sup> wären schon zwei Generationen vordem, zur Zeit Laomedons, troische Mädchen nach Sizilien gelangt, deren eine vom Flußgotte Krimissos in Hundsgestalt<sup>7</sup> zur Mutter des Eponymen von Segesta, Aigestes, wurde, der zur Zeit des Krieges nach Troja zurückkehrte und von dort zusammen mit Elymos, einem Bastard des Anchises<sup>8</sup>, nach Sizilien zurückfuhr.

In diesem Sagenkomplex liegt Wurzel und Erklärung dafür, daß Thukydides melden kann, Troer wären nach Sizilien gekommen und wären Elymer genannt worden; ihre Städte seien Eryx und Segesta. Da die moderne Namenforschung zum gleichen Ergebnis führt, wird, was vordem als μυθολογούμενον galt, geschichtlicher Eckstein. Als historisch hat also zu gelten, daß die Elymer, die in Kleinasien mit der Dynastie der Aineiaden sich irgendwie berührten oder von ihnen wußten, entweder Angehörige der Dynastie selber unter den Genossen ihrer Wanderung gehabt haben, oder, wenn nicht dies, so doch Kunde von den Aineiaden mit nach Sizilien nahmen. Wenn wir an Stelle des Eponym Aineias vorsichtiger Aineiaden sagen, ist die Berechtigung der These, wie sie W. Weber

Messerschmidt Studi etruschi 5, 1931, 80. Vgl. unten S. 48, 8. — Leider hat Schachermeyr (75, 83, 232) die Elymer als Parallele nicht erkannt.

 $<sup>^1</sup>$  Schulten Klio 23, 1930, 418f. glaubt, in den Elymern Verwandte der Etrusker zu greifen.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Material bei Hülsen RE. V 2467. <sup>3</sup> XIII 608.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Daher auch Eryx als Elymerkönig Apd. II 110 W. <sup>5</sup> I 47, 52 f.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Lykophr. 951 ff., 961.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Lykophr. 961, Serv. Verg. Aen. I 550. Der benachbarte Fluß Porpax (Aelian. Var. hist. II 337; hier mit Polemik gegen die überwundene Hundsgestalt) trägt einen Hundenamen ('Xenoph.' Kyneg. 7, 5). Auch Skylax bezeichnet einen Fluß als Hund (Strab. XII 547). Auch auf den segestäischen Münzen erscheint der Fluß als Hund, später zum Begleittier degradiert (Head <sup>2</sup> 165 f.).

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Lykophr. 965, Serv. zu Verg. Aen. V 73.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> VI 2; Quelle Antiochos von Syrakus (Jacoby FGrH. I, Kommentar S. 457).

kurz formulierte<sup>1</sup>, daß Aineiaden in Person an jenen Völkerschiebungen des ausgehenden 2. Jahrtausends Anteil gehabt haben, grundsätzlich gesichert.

Religionsgeschichtlich fällt eine weitere Frucht reif in den Schoß. Wer war die Aphrodite vom Eryx? Die Alten geben Antwort. Stifter des Kultes waren entweder iene troischen Mädchen<sup>2</sup> oder Aineias selbst.<sup>3</sup> Die Göttin am Eryx war also dieselbe wie die Stammutter der Aineiaden, Aphrodite Aineias, d.h. die mater Idaea, eine Spielform der großen kleinasiatischen Mutter, die die Elymer resp. Angehörige der Aineiaden nach Sizilien mitbrachten. Dieser kleinasiatischen Gottheit ist die Taube heilig, in ihrem Dienst wurde Tempelprostitution geübt; beides begegnet wieder bei der Erycina<sup>4</sup>, deren ungriechisches und unitalisches Wesen von jeher in die Augen sprang. Wenn die moderne Wissenschaft, die die Troer des Thukydides nicht verstand, sie deshalb als mythisches Spiel faßte 5 und demzufolge auch an die Stelle der kleinasiatischen Aineiasmutter die karthagische Astarte<sup>6</sup> setzte, so erweist sich das nun als ein Irrweg. Da alle die wechselnden Völker im Verlauf der sizilischen Geschichte der Erycina huldigten - darunter, wie die Alten melden, zu ihrer Zeit auch die Karthager - ist natürlich, daß sich auch karthagische Weihungen finden 8 so gut wie griechische und römische; für den Ursprung beweist das eine so wenig wie das andere. C. Julius Cäsar hat nicht geirrt, wenn er, der mit besonderem Nachdruck die Erycina als Ahnin seines Geschlechtes proklamierte, in ihr die kleinasiatische

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Die Staatenwelt des Mittelmeers in der Frühzeit des Griechentums 1925, 44. Vgl. auch Karo Antike I 1925, 216. Bilabel Gesch. Vorderasiens und Ägyptens vom 16.—17. Jahrh. 1927, 235, 1.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Lykophr. 472, 952, 958 mit Schol.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Dionys. Hal. I 53 (βωμός), Verg. Aen. V 759 (Tempel), Serv. zu I 570, Hyg. Fab. 260, Pomp. Mela II 119. Aineias selbst erhält einen Tempel in Segesta (Dion. Hal. a. a. O.). — Der Bergeponym Eryx als Stifter Diod. IV 83, Serv. Aen. I 570. Zur Lage des Tempels Kromayer Ant. Schlachtf. III 1912, 25 ff. Wenig ertragreich neuere Grabungen laut Giorn. d' Italia vom 30. 10. 30. (Mitteilung von Dr. Messerschmidt).

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Die Taube auf Münzen (Head. <sup>2</sup> 138f., Giesecke Sicilia Numism. 1923, 164), dazu E. Ciaceri, Culti e miti 1911, 83ff.; die Tempelprostitution Strab. 272, Diod. IV 83.6.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Wilamowitz Herakl. <sup>2</sup> I 32, Ilias 85, 1, Robert Heldensage 1526.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Head. Hist. num. <sup>2</sup> 138, Tümpel RE. VI 603, Wilamowitz Der Glaube der Hellenen I 97, 2. v. Scala in Sybels Hist. Zeitschr. 108, 1912, 18 dachte an die minoische Göttin. Zutreffend Schulten Klio XXIII 1930, 424 ff. (doch ist die Erycina keine Venus marina). Meine Ergebnisse waren fixiert und vorgetragen, ehe mir Schultens Arbeit bekannt wurde.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Diod. IV 83, 4.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> C. J. Sem. I 135, 140. Ed. Meyer Gesch. d. Alt. II <sup>2</sup> 2, 145, 6 scheidet zutreffend die einzelnen Schichten.

Mutter sah, um derentwillen er Ilion protegierte. Es wäre eine geschichtliche Groteske ohne gleichen, wenn der adelsstolze Römer in seiner Fiktion mit ihm selbst unbewußtem Irrgriff die Semitin gerade des verhaßten Karthago an die Spitze seines Geschlechtes gehoben hätte.

Nun läßt sich auch die Leistung des Stesichoros im einzelnen richtig verstehen. Der sizilische Dichter dachte sich nicht etwas aus dem Nichts aus, sondern er gestaltete aus seinem Wissen von den westsizilischen Dingen. Seine Dichtung zeichnet die Linien der Geschichte nach: Aineias ist aus dem Brande Trojas entkommen, hat den Vater gerettet, ist aber nicht in der Troas geblieben oder doch nur vorübergehend und ist dann mit der göttlichen Mutter nach Westsizilien gewandert. dem "Westland" - auch vom Standorte des weiter östlich beheimateten Dichters aus. Wir dürfen nun zuversichtlicher annehmen, daß Stesichoros in diesem Zusammenhange die Gründung von Segesta berührte<sup>2</sup>, vor allem, daß er den Kultus der Aphrodite auf dem Eryx hineinwob. Möglicherweise geht auf ihn die Erfindung und Formung der Sage vom Ringkampf des Eryx mit Herakles zurück.3 Sie ist in ihren Fundamenten parallel der troischen gebaut. Eryx ist Sohn des Butes und der Aphrodite, wie Aineias Sohn des βούτης Anchises und der gleichen Göttin, Eryx und Aineias sind Halbbrüder, Eryx ein "anderer Aineias".4 Ob dann Aineias bei Stesichoros in Sizilien starb, wie wahrscheinlich<sup>5</sup>, oder nach Italien weiterzog, entzieht sich unserer Kenntnis.

Zeitlich läßt sich die Persis des Stesichoros nur ungefähr datieren. Bekanntlich hat Wilamowitz (in Einklang mit den Alten, die zwar zwei Stesichoroi numerieren, aber von drei wissen) den mittleren Stesichoros, den unteritalischen Lokrer, gebürtig aus dem sizilischen Mataurus, der 485 nach Griechenland übersetzte, zum Träger einer Reihe von Werken gemacht, die als Eigentum des älteren Himeräers um 600 galten. Für die Iliupersis hat er die Frage offen gelassen. Auf seinem Wege ist W. Schur<sup>6</sup> weitergegangen und nimmt mit der Mehrzahl der Werke auch die Persis für Stesichoros II in Anspruch. Unbedingte Entscheidung

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Das Interesse für die kleinasiatische Göttermutter ist im Westen früh rege gewesen; sehr wahrscheinlich haben, wie Altheim zeigt (*Griech. Götter im alten Rom* 1930, 169 ff.), schon die Etrusker sie mit nach Italien gebracht. Für Massilia M. Clerc *Massalia* I 1927, 450 f., II 1929, 371. Rom selbst hat 217 die Erycina aus Sizilien geholt und wenig später 205 die Göttermutter aus Pessinus, möglicherweise über Pergamon (die Wegdeutung durch E. Schmidt *Kultübertragungen* 1909, 27 ff. hält nicht stand; vgl. auch W. Schepelern *Der Montanismus und die phryg. Kulte* 1929, 202 f.).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Robert Heldensage 1521.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Bekannt schon bei Herodot V 43, dann bei Timaios (Diod. lV 22 f.)

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Wilamowitz Her. <sup>2</sup> I 32. <sup>5</sup> So auch Robert a. a. O.

<sup>6</sup> Wilamowitz Sappho und Simon. 232 ff.; Sitzungsber. Berl. Akad. 1925, 46, 1, Schur Klio 17, 1921, 149 ff.

ist nicht möglich. Wenn aber die Iliupersis des Arktinos erst in die zweite Hälfte des 6. Jahrh. gehört, wie Wilamowitz<sup>1</sup> annimmt, hätte eine Iliupersis eines Westgriechen um 500 größere Wahrscheinlichkeit als eine um ein Jahrhundert frühere.

#### III.

Die nächste große Etappe in der Aineiaswanderung ist Rom. Wann und wie ist Aineias dorthin gelangt?

Zunächst das Zeitliche. Den festen Terminus ante quem geben die Hiereiai des Hellanikos, der zur Zeit des peloponnesischen Krieges schreibt. Während er in seinem Jugendwerke, den Troika, den Aineias nachweisbar nur bis Thrakien kommen ließ<sup>2</sup>, gibt das spätere Werk die Gründung Roms als Ziel der Wanderung. Daß Antiochos von Syrakus darin nicht sein Vorgänger ist, folgt daraus, daß dieser ein Rom bereits vor Aineias kennt.<sup>3</sup> Über Hellanikos hinauf würde das Zeugnis in der Europe des Hekataios führen4, der Capuas Gründung berührte, laut Stephanos von Byzanz (s. v. Καπύα) durch den Genossen des Aineias Kapys, doch warnt Jacoby 5, erklärende Zusätze derart dem Hekataios selbst zu vindizieren. Daß Sophokles im Laokoon oder in den Antenoriden den Aineias habe aus der Troas nach Italien wandern lassen, ist zwar behauptet worden 6, beruht aber auf falscher Interpretation Strabons.7 In jedem Falle: im Laufe des 5. Jahrh. ist Aineias bis Rom gekommen, literarisch bezeugbar nicht früher, sofern wir mit Recht die Persis des Stesichoros erst um 500 ansetzten und in ihr Sizilien als Endziel erkannten.

Auf welchem Wege kam Aineias nach Rom? Im Sinne unserer Untersuchung bedeutet das eine neue Problemstellung. Gibt es verläßliche Anzeichen, nach denen Aineias, wie von den Elymern nach Sizilien, so von den Etruskern unmittelbar aus Kleinasien nach Italien mitgenommen wurde? Unser ältester Zeuge, bei dem wir Genaueres über diese Dinge

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Ilias 382.

Schur Klio 17, 149 läßt damit die Fahrt enden; Zweifel bei Jacoby FGrH. I, Kommentar 444.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Dion. Hal. I 73, Jacoby a. a. O.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Über die Zeitansetzungen Jacoby I 319, 329.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Kommentar I 334.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Wörner in Roschers Myth. Lex. I 166, Roßbach RE. II 1611.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> XIII 608; richtige Abgrenzung des Antenoridenfragments bei Nauck FTG. <sup>2</sup> S. 160, zum Laokoon F. Cauer Berl. Stud. f. class. Philol. I 1884, 463.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Das Problem im Sinn unmittelbarer Übernahme griechischer Mythen auch gestellt in der fördernden Schrift von Eva Fiesel Namen des griech. Mythos im Etrusk. 1928, 6, 107; für Aineias skeptisch beurteilt 127 um der Seltenheit etruskischer Darstellungen wegen. Für die Möglichkeit direkter Übernahmen auch Mühlestein Die Kunst der Etrusker, die Ursprünge 1929, 111, 114. Das Reiterspiel lassen unmittelbar aus dem Osten übertragen werden R. Winter

erfahren, ist Timaios.1 Er läßt den Aineias nicht in Latium landen wie die spätere Tradition, sondern in Etrurien, und läßt ihn mit Hilfe der Etruskerfürsten Tarchon und Tyrsenos nach Latium kommen; Vergil<sup>2</sup> kennt im Gefolge davon den Hilfszug des Tarchon, um den Aineias, bei einem Besuche in Etrurien, ihn ersucht. Dürfen wir darin etwas Ursprüngliches sehen? Schwerlich. Durch W. Schulzes Forschung ist der starke Einfluß, den Etrurien im 6. Jahrh. auf Rom ausgeübt hat, das selbst etruskische Gründung war, evident geworden. Es muß damit gerechnet werden, daß diese Tatsache in den Mythos zurückprojiziert wurde und daß deshalb Aineias gewissermaßen als Gefolgsmann der Etrusker nach Rom gelangte. Sonst aber haftet Aineias, im Gegensatz zur sizilischen Elymertradition, in Etrurien nicht fest. Die etruskische Kunst kennt ihn kaum; wir haben nur einmal auf einem Spiegel4 des 2. Jahrh. aus einem Urnen- und Sarkophaggrab, die bis in tiberianische Zeit reichen können<sup>5</sup>, also aus einer Zeit, in der man schon nicht mehr das Recht hat, von einer national-etruskischen Kunst zu reden, einen eina, in dem man übereinstimmend den Aineias erkennt.<sup>6</sup> Aber was soll eigentlich dargestellt sein? Alexandros, Klytaimestra, Athene und Aineias, eine Gruppierung, in der man keinen rechten Sinn findet; es darf sogar als Eigentümlichkeit dieser ganzen Sorte von Spiegeln mit gegossenen Griffen gelten, daß sie willkürlich Inschriften aus der Mythologie anbringen, die zwar beweisen, daß dem Graveur eine Anzahl Namen bekannt war, ihre Bedeutung ihm aber nicht mehr voll bewußt war. Was eine Inschrift eina = Aineias beweisen kann, ist nur, daß in Mittelitalien, wahrscheinlich in Präneste, einem Exportzentrum auch nach Etrurien, der Name eina bekannt war als mythologische Figur. Wir haben daneben einen etruskischen Namensstamm eini, mit dem Schulze den lateinischen Namen 7 Aenius zusammenbringt, was aber nicht unbedingt auf einen etruskischen Aineias führt. Den Wert der Angabe des Dionys von Halikarnaß (I 73), es habe auf dem Ianiculus, der einst die

N. Jahrb. f. Wiss. und Jugendb. V 1929, 713, K. Lehmann-Hartleben Klio XXIII 1930, 146, die szenischen Spiele, Musikinstrumente Schachermeyr Etrusk. Frühgesch. 1929, 298, ebenda auch religiöse Vorstellungen 292f. Vgl. oben S. 44, 6.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Lykophr. 1226 ff., Geffcken *Tim*. 39 ff., Schur *Klio* a. a. O. 138 ff., 141.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Aen. VIII 585 ff., X 147 ff.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Geffcken 44, Schulze Gesch. der lat. Eigenn. 582.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Körte Etrusk. Spiegel V 85°, S. 103. Ebenda S. 149 Taf. 112, 1 wird eine Darstellung ohne Namenbeischrift auf Aineias gedeutet.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Messerschmidt Nekropole von Vulci 1930, 98 ff., dem ich auch im einzelren für schriftliche Auskunft zu danken habe.

Helbig Bull. Inst. 1882, 132, Körte a.a. O., Lattes Indice lessic. Etrusco
 Fiesel 127, Devoto Stud. Etr. I 262, 276, 278.

<sup>7</sup> Gesch. der lat. Eigenn. 116.

etruskische Grenze bildete<sup>1</sup>, ein Aineia gegeben, möchte ich nicht überschätzen. Bei einem derart mageren Befunde wird man vorerst davon absehen müssen, die Etrusker für die Übertragung des Heros verantwortlich zu machen.

Dann bleibt, wie bisher meist angenommen wurde, Sizilien als Ausgangspunkt für Rom, Syrakus als Mittlerin. Mir scheint dies wahrscheinlicher, als daß Hellanikos von sich aus Rom als Endziel ersonnen hätte.<sup>2</sup> In Rom wird Aineias Erbe. Schon vordem<sup>8</sup> war durch echte, d. h. Volks-<sup>4</sup> oder Kolonisationsübertragung 5. Ulixes-Odysseus in den Westen geführt worden. Die Anhänge der Hesiodischen Theogonie nennen Latinos und Agrios Söhne des Odysseus und der Kirke<sup>6</sup>, die selbst am Kap Circei haftet. Wilamowitz <sup>7</sup> sah darin eine von Kyme ausgehende Kombination; Agrios, der Wilde, zeige, daß man sich an der Grenze der zivilisierten, d. h. gräzisierten Welt fühlte. Bei Hellanikos kommt Aineias mit 8 Odysseus nach Rom. Die Kontamination ist deutlich und nie verkannt, aber gerade, daß kontaminiert wird, lehrt, daß bereits verschiedene unabhängige Traditionen dem Hellanikos vorlagen; eine dritte ergibt sich daraus, daß er Rom benannt werden läßt nach einer 'Ρώμη μία τῶν Ἰλιάδων.9 Dann führt weiter die Tatsache, daß eine Reihe von Personen aus dem Aineiaskreise, Misenus, Palinuros u. a., die hier etwa ins 6. Jahrh. hinaufreichen 10, längs der Küste von Sizilien nach Rom lokalisiert erscheinen. zu der Wahrscheinlichkeit, daß auf diesem Wege die Sage sich nach Norden gerankt hat. Man hat in dieser Nordverlagerung der Aineiassage wohl mit Recht einen Niederschlag von alten Handelsverbindungen zwischen Sizilien und Latium gesehen.<sup>11</sup>

Es ist kein Zweifel, daß Aineias als Roms Gründer den Römern aus griechischem Wollen heraus oktroyiert worden ist. Grundsätzlich verfuhren die Griechen bei derlei Kombinationen nach dreifacher Methode. Entweder sie neglegieren die Einheimischen und lassen den Ort von einem Griechen besiedelt werden — dahin gehört Euandros als Gründer Roms, spätestens seit dem 3. Jahrh. 12 — oder sie machen den Einheimischen zum Halbgriechen oder Griechen; so wenn Latinus Sohn des

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Altheim Röm. Religionsgesch. I 41, 78.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> So Jacoby FGrH. I, Kommentar 444.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Robert Heldensage 1521. <sup>4</sup> Bethe Homer III 187.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Wilamowitz *Hom. Unt.* 169, *Ilias* 502, Robert a. a. O. 1383.

<sup>6</sup> Theog. 1011 ff.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Herm. 18, 1883, 416, 1; 34, 1899, 610 f., Hesiods Erga 1928, 6. Doch vgl. Jacoby Hesiodi carm. I 31, 1.

<sup>8</sup> Schur a. a. O. 142 folgt irrig der Lesart μετ' 'Οδυσσέα statt 'Οδυσσέως.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> FGrH. I 4 F 84. <sup>10</sup> Norden Vergils Aeneis VI <sup>2</sup> 1916, 180.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Christ Sitzungsber. Münch. Akad. 1905, 108, Schur a. a. O. 152.

<sup>12</sup> Wilamowitz Sappho und Simon. 237.

Odysseus wird. In diesem Sinne baute sich eine ganze Theorie aus, für uns mit Aristoteles einsetzend und in Dionys von Halikarnaß kulminierend¹, die die Römer insgesamt als Griechen erweisen wollte. Oder man anerkannte den Einheimischen als Fremden, sah in ihm gar den Gegner, dann identifizierte man ihn nach dem Schema des Trojakrieges mit einer Gestalt von der Troerseite. In diesem Sinne durfte der fremde Aineias Gründer der fremden Stadt werden. Daneben ist zu beachten, daß Aineias durch die Verherrlichung bei Stesichoros griechischem Empfinden selbst näher gerückt war; es gibt keine Spur, daß Aineias in Sizilien und bei dem sizilischen Dichter noch der alte troische Feind war², gefühlsmäßig gleitet der Troer allmählich in die Reihe der griechischen Heroen hinüber.

Die zunächst rein griechischen Kombinationen wurden den Römern mundgerecht gemacht dadurch, daß italische Lokaltraditionen hineingewoben wurden, wie wir das zumal bei Timaios³ gewahren, dessen erste Bücher spätestens in dem Jahrzehnt zwischen 280 und 270 vorgelegen haben müssen.⁴ Das bereitete den Moment vor, in dem die ursprünglich griechische Sage den Römern ins eigene Blut⁵ überging, den Moment, von dem an Rom seinerseits aktiv die Aineiasgründerlegende aufnahm und sie für seine Zwecke nutzte.

Die Aktivierung der Aineiassage im römischen Bewußtsein scheint im Laufe des 3. Jahrhunderts eingetreten zu sein.<sup>6</sup> Ob das Achilleusgefühl des Pyrrhus<sup>7</sup> von Epirus bei den Römern eine Reaktion auslöste, ist nicht bekannt. Als Segesta 241 römisch wurde, wärmte man hier die Aineiaslegende auf, setzte den Heros, der den Vater trug, auf die Münzen<sup>8</sup> und operierte auf Grund der Tatsache, daß Aineias, der Segesta gegründet habe<sup>9</sup>, auch Rom gegründet, mit einer cognatio zwischen beiden Städten, die in Rom nicht ohne Wirkung geblieben zu sein scheint. Das erste unmittelbare Zeugnis für eine Verwendung des mythischen Verwandtschaftsverhältnisses durch die Römer selbst läßt sich jetzt mit

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Norden in dem grundlegenden Aufsatz N. Jahrb. VII 1901, 255, 325 f.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Gegen Wilamowitz Herakl. <sup>2</sup> I 32.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Vor allem wesentlich die Verbindung der älteren Romulus- und Remussage mit der des Aineias, in dem Sinne, daß die Zwillinge seine Söhne werden (Rosenberg RE. I A. 1084. Mehr bei Schur RE. XII 929 f.).

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Wilamowitz Hellen. Dicht. I 185, II 143, 145.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Von geschichtlichem Interesse ist, wie später Frankreich, als es in der beginnenden Neuzeit der römisch-griechischen eine gallische Geschichtslegende entgegensetzte, den Kapetingerahn Francus an Hektor knüpfte unter völliger Ablehnung des Verräters Aineias (E. R. Curtius Die französische Kultur 1931, 12).

<sup>6</sup> Norden a. a. O., Robert Heldensage 1528.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Paus. I 12, 1; Jüthner Hellenen und Barbaren 1923, 72.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Head<sup>2</sup> 167.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Cicero in Verrem IV 33 (72); Dionys. Hal. I 52; Festus p. 458 Lindsay.

größerer Bestimmtheit als ehedem¹ in die Zeit des Seleukos Kallinikos  $(247-226)^2$  ansetzen, der allein von allen Königen seines Namens in der Troas geherrscht hat, und zwar vor 242, in welchem Jahre sein Bruder Antiochos Hierax ein Teilreich in Kleinasien erhält. Wie mir W. Schur bemerkt, hatte die römische Intervention zugunsten Troias keinen aggressiven Charakter. Der Hauptgegner der Seleukiden, zu dessen Gunsten letzten Endes die Vermittlung gedacht war, war damals bereits Attalos von Pergamon. Hinter ihm steht Ptolemaios Euergetes, der mit der römischen Republik durch einen Freundschaftsvertrag verbunden war; die Römer intervenierten, weil sie sich durch die Freundschaft mit Ptolemaios nicht in den Krieg hineinziehen lassen wollten.

Ebensowenig wohnt dem zweiten Zeugnis, wie Beloch<sup>3</sup> gezeigt hat, eine aggressive Tendenz inne, der Verwendung der Troerlegende bei Gelegenheit der akarnanischen Intervention von c. 232. Die Römer treten für die Akarnanen als Bundesgenossen der Könige von Epirus ein, weil die letzteren mit dem römischen Bundesgenossen Hieron von Syrakus eng liiert waren. Da man aber nicht in den drohenden Krieg hineingezogen werden wollte, intervenierte man auf Grund des mythischen Vorwandes, die Akarnanen hätten allein nicht gegen die Troer gekämpft, eines Vorwandes, den man leicht fallen lassen konnte. Die Ätoler lehnten denn auch den diplomatischen Eingriff ab und begannen den Krieg gegen ihre verbündeten Nachbarn, ohne daß die Römer sich einmischten. In diesen beiden ältesten Fällen scheint demnach, wie gegen Diels<sup>4</sup> bemerkt werden muß, von einer Verwertung der Legende für irgendeinen positiven Zweck nicht die Rede zu sein. Widerwillig und zögernd ist der römische Senat in die Ostpolitik eingetreten und hat sich, solange wie möglich, auf die Hinderung anderer Hegemoniebildungen beschränkt. bis er schließlich das Erbe im Osten antrat.<sup>5</sup> Bei den späteren Zeugnissen<sup>6</sup> kann man zweifeln, wie weit eine antigriechische Tendenz in dem wiederholten Pochen auf die trojanische Abstammung liegt und wie weit nicht umgekehrt darin der Anspruch niedergelegt wird auf Anerkennung Roms als einer griechischen Macht.

Schließlich ward die Aineiaslegende für Rom höchste Erfüllung darin, daß sie die Weltherrschaftsidee legitimierte. Es ist von besonderem Inter-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Norden 256. <sup>2</sup> Beloch Griech. Gesch. IV 1, 1925, 663, 3; 677 ff.

<sup>3</sup> a. a. O. 663 ff.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Sibyll. Blätter 1890, 101 ff.; Norden 257, 326. In der Orakellitt. und im Kult tritt eine gegensätzliche Stellung des *Troiugena* gegenüber dem griechischen alienagena (Diels 43, 2) stärker hervor als in der Politik.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Schur N. Jahrb. f. Wissensch. und Jugendbild. II 1926, 270 ff.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Liste und kritische Erörterung bei Norden 256 f. Über Roms Stellung in den Kämpfen gegen Philipp V. von Makedonien und Antiochos III. zutreffend F. Münzer Die polit. Vernichtung des Griechentums 1925, 34 ff.

esse zu beobachten, wie eine politische Konjektur<sup>1</sup> in den Iliastext einzudringen wußte, indem man im T 307 an Stelle von  $T_{\varrho\acute{\omega}\epsilon\sigma\sigma\iota}$  in den Text setzte  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\sigma\sigma\iota$ :  $\nu\~{\nu}\nu$   $\delta\grave{\epsilon}$   $\delta\grave{\eta}$   $Ai\nu\epsilon i\alpha$  $\nu\acute{\epsilon}\nu \circ \varepsilon$   $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\sigma\sigma\iota$   $\mathring{\alpha}\nu\acute{\alpha}\xi\epsilon\iota$ . So werden die Oracula, die einst den troischen Aineiaden ihre Herrschaft garantieren halfen und die man in Rom auch in den Sibyllinensammlungen finden konnte, nun zur Legitimation für den römischen Weltherrschaftsgedanken.

Die Rezeption des Aineias im römischen Staatsgedanken konzentrierte sich allmählich in die Richtung einer Aufnahme seiner Gestalt in einzelne Geschlechtsverbände.3 Daß der Weg so und nicht umgekehrt lief, hatte schon Norden<sup>4</sup> gesehen und lassen die Feststellungen Münzers<sup>5</sup> heut klar erkennen. Das Juliergeschlecht, das vor allem Wert auf Aineias und seine göttliche Mutter<sup>6</sup> legte, hat seine erste Blüte gehabt vom Anfang des 5. bis zum Anfang des 4. Jahrhunderts, dann fällt es für bald zwei Jahrhunderte so gut wie völlig aus, um wieder zu Einfluß zu kommen vom Ende des 3. Jahrhunderts. Eben in dieser Zeit hatte die staatliche Version sich entwickelt. Auf Münzen, die von Angehörigen des Juliergeschlechts geprägt wurden, erscheint Aineias nach der höchsten Datierung durch Babelon ab etwa 134. Unter dem Motto a Venere Julii' wird die göttliche Mutter des Aineias an die Spitze des Stammbaums gesetzt.8 Die Römer sahen die Göttin z. T. durch das Medium der erycinischen Aphrodite, deren Bild in mythischer Zeit Aineias von Sizilien mitgebracht haben sollte und deren Kult einige führende Männer wie Fabius Cunctator und Otacilius im ersten punischen Kriege in den Kämpfen am Eryx kennen gelernt und den sie 217 in schlimmster Zeit nach Rom überführt hatten.<sup>10</sup> Eine Reihe von Zeugnissen beweist die hohe Geltung, die die Erycina im Laufe der Zeiten im römischen Bewußtsein gewann. Doch auch unmittelbar auf die kleinasiatische Mater

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Vermutungen über die Zeit ihres Auftretens bei Norden 325, 4.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> So Strabo XIII 608. Auch ursprüngliches  $\beta i\eta$  ist durch  $\gamma \acute{\epsilon} \nu o \varsigma$  ersetzt worden, wie die Varianten der Scholien lehren.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Material bei L. Friedländer Sittengesch. Roms I<sup>9</sup> 1919, 118 ff.

<sup>4</sup> a. a. O. 257.

<sup>&</sup>lt;sup>b</sup> RE. X 106.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> In ihrem Kreise empfängt Askanios den Namen Iulus, nach W. Kroll Jahrb. f. klass. Philol. XXVII Suppl. 1902, 136, 1 wohl zuerst durch C. Julius Caesar (Serv. Aen. I 267). Es würde die ganze Entwicklung auf den Kopf stellen, wenn schon Cato diese Namenform gekannt hätte, wie Roßbach RE. II 1612 behauptet; doch widerspricht Serv. Aen. I 267; IV 620; IX 742.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Monn. de la républ. rom. II 9 ff.; 11 nr. 10. Über die Datierungen Münzer RE. X 476, 466.

<sup>8</sup> Norden 255, 258, 281. Wissowa Relig. u. Kultus der Römer<sup>2</sup> 292; Münzer RE. X 107; W. Weber Der Prophet und sein Gott 34f.

<sup>9</sup> Solin II 44.

<sup>10</sup> Münzer Röm. Adelsparteien und Adelsfamilien 1920, 79.

Idaea, die originale Gestalt der Erycina, griffen die Julier zurück<sup>1</sup>, eine Verbindung, die unterdeß durch die Einholung des heiligen Steins von Pessinus im Jahre 205 eine Kräftigung erfahren hatte. Um 100 konsolidiert sich die julische Geschlechtsversion, deren Linie dann nicht mehr verlassen wurde, vielmehr bei C. Julius Caesar und Augustus auf ihre Höhe lief. Vergil wird der Herold der augusteischen Wünsche. Es ist oben (S. 36) bemerkt worden, daß der Dichter die Gestalt des Aineias in allen wesentlichen Zügen fertig vorfand und übernahm; der Eponym der troischen Aineiaden erlebt bei dem römischen Dichter seine Wiederauferstehung. Und doch ist fühlbar, daß ein neues Ethos, das römische, hinter die alte Gestalt tritt. Hinter Aineias tritt der größere Schatten des Augustus.2 Doch forciert Vergil keine Porträtähnlichkeit, ja er meidet sie. Es kann nicht anders als gewollte Absicht sein, daß er vom körperlichen Aussehen seines Helden nie spricht.<sup>8</sup> Als Kontrast stelle man daneben die zur Feier von Roms neunhundertjährigem Bestehen um 147 n. Chr. geprägte Münze des Antoninus Pius, auf der Aineias die Porträtzüge des Kaisers trägt, Askanios auf den Thronfolger hindeutet.4 Der Aineias Vergils ist Schicksalsträger. Daß in den beiden Hälften des großen Werks sein Bild leicht differiert, bedeutet schwerlich den Wunsch, den Charakter sich entwickeln zu lassen, wenn auch nicht im individuellen, so doch im generellen Sinne des stoischen προπόπτων<sup>5</sup>, sondern rührt daher, daß der Aineias der ersten Hälfte der Odysseus der Odyssee, der der zweiten der Achill der Ilias ist; dem Seefahrer, der auch List benötigt, gilt eine andere Schattierung als dem Helden auf dem Schlachtfelde. Zur starken Aktivität führt das hier wie dort nicht; selbst in der Didoepisode läßt Aineias sich lieben. Die Gestalt ist in einer gewissen Schattenhaftigkeit gehalten, da Aineias, der "Folger Gottes", "ein Heiliger mehr als ein Heros"<sup>6</sup>, eine Idee repräsen-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Wissowa 319; Schwenn RE. XI 2271.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Am pietas-Begriff dargelegt von Th. Ulrich Pietas als polit. Begriff 1930, 14 ff., 17, 30 f., K. Meister Die Tugenden der Römer 1930, 20, Alföldi Herm. 65, 1930, 375, Atzert Der 2000. Geburtstag des Vergil 1930 15, W. F. Otto Vergil (Straßb. Gesellsch. der Wissensch. in Frankfurt a. M.) 1931, 18 ff. Wie das sidus Iulium auf Iulus projiziert wird (Vergil Aen. II 682, 693 f.), zeigt Wagenvoort Vergils 4. Ekloge und das sidus Iulium (Meded. Koninkl. Akad. van Wetensch. Amsterdam 67, 1929, 20).

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Wili Vergil 1930, 92. Vor dem Erscheinen vor Dido schmückt Venus ihn mit besonderer Schönheit (Aen. I 408 ff.). Sonst sind nur Mitra, gesalbtes Haar IV 215 f. u. ö. genannt.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> K. Regling *Die antiken Münzen* (Handb. d. staatl. Museen, Berlin)<sup>3</sup> 1929, 118.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Heinze Virgils epische Technik<sup>2</sup> 1908, 276; Ed. Fränkel, Gedanken zu einer deutschen Virgilfeier, 1930, 30. Richtig W. Kroll N. Jahrb. XXI 1908, 516; Wilamowitz Deutsche Rundschau 1930, 12 ff.; G. Lipparini Virgilio 1930, 187; Wili 92.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> W. Schadewaldt Sinn und Werden der Vergilischen Dichtung (Das Erbe der Alten II 20) 1931, 93 f.

tiert: das Schicksal zu vollenden, wie Augustus für Rom das Geschick erfüllt hat. $^1$ 

### IV.

Die klassische Philologie hat, wenn sie auf Namen stieß, die im jonischen Epos und zugleich im Mutterlande begegnen, bisher zumeist mit einer gewissen Grundsätzlichkeit die Lösung entweder in der Richtung gesucht, daß sie Mitnahme aus dem Mutterlande nach Kleinasien annahm oder daß sie umgekehrt von einem Zurückfluten des Epos aus dem Osten ins Mutterland sprach. Dabei war bei der ersteren Auffassung zunächst an die Mitnahme echt griechischen Sagengutes gedacht, neuerdings hat die These sich dahin erweitert, daß sie auch Vorgriechisches vom späteren hellenischen Mutterboden nach dem Osten gelangen läßt; auf dieser Basis etwa läßt Bethe einen ungriechischen Stamm der Troes aus Attika² nach Kleinasien wandern. Ohne Zweifel wird mit beiden Prinzipien ein Teil der Erscheinungen zu Recht gedeutet, doch sind sie nicht für alle Fälle ausreichend.

Archäologie und Sprachwissenschaft haben neben diese West-Ost- und Ost-Westlinien eine andere gesetzt, die von Norden nach Süden läuft. Es hat sich gezeigt, daß etwa in der Troas wie in Makedonien und Thessalien verwandtes archäologisches Gut sich fand, das man am besten von einer dritten nördlichen Stelle aus erklärte<sup>3</sup>; es hat sich sprachwissenschaftlich ergeben, daß Stämme, die über die Dardanellen in die Troas gelangt, auch unmittelbar aus dem Balkan in das spätere Griechenland hinuntergewandert, sei es vor oder untermischt oder nach den späteren Hellenen. An thrakischen<sup>4</sup> und illyrischen<sup>5</sup> Spuren in Nord- und Mittelgriechenland bis tief hinunter in den Peloponnes ist heut so wenig zu

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> W. Weber Der Prophet und sein Gott 1925, 47; Heinze Die augusteische Kultur 1930, 155; Weinreich Virgil im Wandel der Jahrhunderte (Tübinger Chronik 1930, Nr. 247—249).

 $<sup>^2</sup>$  Anders Robert *Heldensage* 397, 5. Der für Attika genannte Ort  $\Phi_{\ell}$  (Thukyd. II 22) wird auch von Kretschmer *Einleitung* 181, 1 vermutungsweise auf Schwärmlinge des Phrygervolkes bezogen.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> H. Schmidt Zeitschr. f. Ethnol. 37, 1905, 110 ff., 113; Tsuntas Dimini und Sesklo 1908, 369 ff.; L. Rey Bull. de corr. hellen. XLI—XLIII 1917—19 (1921) 267 f., Casson Macedonia, Thrace and Illyria 1926, Matz Frühkret. Siegel 1928, 234, 257.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Zusammenfassend Jokl in Eberts Lex. d. Vorgesch. XIII 281 f.; Immarados, Tegyrios, Tereus u. a. sprechen eine deutliche Sprache (Wilamowitz Pindaros 14 f.).

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Über illyrische Reste im Dorischen Wilamowitz Hellen. Dicht. II 177; v. Blumenthal Glotta 18, 151 ff.; Hesychstudien 1; Kretschmer Glotta 14, 88, 1; 15, 194 vermutet für Kap Malea illyrischen Ursprung; ähnlich Wilamowitz Der Glaube der Hellenen I 394; Krahe Die alten balkanillyr. geogr. Namen 1925, 9, 64, 115. Zur Illyrerwanderung zuletzt Fluß RE. Suppl. V 311 ff., Berve Griech. Gesch. I 43 f.

zweifeln wie an der Existenz anderer vorgriechischer Restvölker<sup>1</sup>, und zwar im Sinne von Zuwanderern, abgesehen von jener noch älteren Bevölkerungsschicht, die einst verwandt um das ganze Mittelmeer, Kleinasien, Kreta und das spätere Hellas gesessen hat.

Die vorliegende Untersuchung ist genötigt, diesem Problem näherzutreten, da eine Reihe der vordem behandelten Namen und Volksbegriffe sich auch auf später hellenischem Boden findet. Es fragt sich, ob eine Linie gezogen werden kann, die mit einer genügenden Fülle von Fixpunkten eine nordsüdliche Kontinuität vom Balkan nach Hellas hinein ergibt, parallel jener anderen Linie, die wir vom Norden nach Kleinasien gezogen. Es handelt sich um Dardanos und seine Sippe, bis hinunter zu Anchises und Aineias, und um die Elymer.

Eine statistische Vorlage des Materials ergibt<sup>2</sup>:

Aineias, Eponym der thrakischen Aineier, fand sich auf dem Wege nach Kleinasien in der thrakischen Stadt Ainos-Enos an der Hebrosmündung.3 Auf dem parallelen Weg hinunter nach Hellas begegnet die Stadt Aineia auf der Binnenseite der Chalkidike am Thermäischen Meerbusen (mit zugehörigem Vorgebirge bei Potidaia), die den Namen des Aineias trägt, von ihm gegründet sein soll und in der er noch bis in späte Zeit als Heros Ktistes Verehrung genoß.4 Die oben (S. 35) besprochene Münze von Aineia aus dem 6. Jahrhundert mit dem Helden, den Vater tragend, und seiner Gattin mit Kind gibt hier eine feste Basis ab. Wie natürlich, war auch der ausgebildete Mythos in einer Gründung dieser Art früh rezipiert worden. Die Stadt liegt wieder, wie wir das bei Aineiasspuren immer gewahrten, im Gebiete eines thrakischen Stammes, des der Krusäer<sup>5</sup>, mit denen sie in Freundschaft lebt. Eine benachbarte Stadt Aineias wird am Athos genannt. Beide Orte, Ainos am Hebros wie das chalkidische Aineia, geben die Ansätze der Gabelung, die auf der einen Seite nach Kleinasien, auf der anderen nach Griechenland hinunterläuft. Hier reiht sich weiter an Ainos, Ort und Fluß nahe dem Ossa, Ainos im Gebiet der ozolischen Lokrer, Ainia im Gebiete der Perrhäber, deren Bewohner Alviaves, Alvieis oder Alvioi genannt werden,

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Τέμμικες u. a.; Schachermeyr Etrusk. Frühgeschichte 50 f., 254.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Das Belegmaterial, aus dem gesiebt werden muß, bei C. Autran *Introduct.* à *l'étude critique du nom propre Grec* 1925: für Aineias 110 f., 491; Anchises 84 ff., 86, 3, 481; Dardanos 206 f., 528; Elymer 85, 7, 224 f.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> oben S. 41f. Vergil Aen. III 19ff. nimmt auf dieses Ainos Bezug, da dort der Grabhügel des Polydoros lokalisiert wurde (Plin. n. h. 4, 43).

<sup>4</sup> Livius 40, 4, 9.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Hellanikos FGr H. I 4 F 31 Θράικιον σύμμαχον. Dion. Hal. I 47. Krusis selber ist Sohn des Mygdon (Steph. Byz. s. v. Κρουσίς), des Eponymen der thrakischen Mygdonen.

dortselbst auch ein Ainiosfluß. Dann weiter ein Berg Ainos in Kephallenia, woran sich anschließen die in den Wandersagen von Aineias berührten Orte im Peloponnes wie Orchomenos.¹ Auch als Träger historischer Persönlichkeiten findet sich der Name Aineias, und zwar in Thessalien, auf Euboia und besonders in Arkadien², wobei jedoch schärfer, als bisher geschehen, die Namen abgesondert werden müssen, die von dem griechischen alvos "Lob" und alvós "gewaltig" abzuleiten sind.³ Es ist zutreffend von K. Meister⁴ bemerkt worden, daß die Existenz dieser mutterländischen Gruppe historischer Träger des Namens nicht wohl aus dem homerischen Epos und von seinem Aineias abgeleitet werden kann. Hier sind vielmehr letzte geschichtliche Vertreter von Ahnen, die einst nördliches Blut nach dem Süden getragen.

Anchises findet sich besonders in Ostarkadien, wo ein Höhenzug zwischen Orchomenos und Mantineia Anchisiai heißt.<sup>5</sup> Ein Anchises begegnet auch (#296) als Vater des Echepolos von Sikyon. Ob Kapys mit dem arkadischen Kaphyai etwas zu tun hat, ist nicht auszumachen. Eine Ganymede findet sich in Phleius<sup>6</sup>, wo recht deutlich wird, daß die Herkunft unabhängig vom Epos gesucht werden muß, da dort nur der männliche Ganymedes erscheint.

Dardanos begegnet, nachdem er seinen Sitz im Gebiete der Dardaner auf dem Balkan<sup>7</sup> verlassen und in die Troas gelangt, wieder in Samothrake<sup>8</sup> und dann auf griechischem Boden in Arkadien, wo er geboren wird entweder im Osten in Pheneos<sup>9</sup> oder an der triphylischen Westküste in einer Höhle bei Lepreon<sup>10</sup>, von dort auch hinübergenommen auf die Insel Zakynthos, deren Eponym sein Sohn ist<sup>11</sup>; hergeleitet wird er auf die Insel aus dem westarkadischen Psophis<sup>12</sup>, dessen Name

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Ariaithos in seinen ἀρκαδικά bei Dionys. Hal. I 49.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Das Material gesammelt von Eitrem Beitr. zur griech. Religionsgesch. III (Videnskapsselsk. Skrifter 1919 Nr. 2) 1920, 126 ff. Seinen Folgerungen kann ich freilich nicht beitreten.

<sup>3</sup> Das Gleiche gilt für die Αφροδίτη Αἰνειάς, die mit αἰνος trotz Robert Heldensage 1523, 1 nichts zu tun hat; Parallele Αφροδίτη Αγχισιάς.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Homer. Kunstsprache 1921, 156 mit abweichender Schlußfolgerung.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Paus. VIII 12, 8 f.

 $<sup>^6</sup>$  P. Friedländer RE. VII 736.

Genealogisch im Stemma illyrischer Stämme bei Appian Illyr. 2. Zutreffend führt Jokl in Eberts Lex. VI 37 den Dardanos unter den illyrischen Spuren in Arkadien an.

 $<sup>^8</sup>$  Thrämer RE. IV 2171 ff.

<sup>9</sup> Graeci et Varro bei Serv. Verg. Aen. 3, 167.

<sup>10</sup> Strab. VIII 346.

<sup>11</sup> Paus. VIII 24, 3; Steph. Byz. s. v. Ζάκυνθος.

<sup>12</sup> Paus. a. a. O.

in der Akropolis von Zakynthos wiederkehrt<sup>1</sup>; um dieser Zusammenhänge willen kommt Aineias auf seinen Wanderfahrten auch nach Zakynthos.<sup>2</sup>

Die Elymerlinie führt in dieselbe Balkangegend hinauf. In Pannonien an der Save kannte man eine Stadt oder Halbinsel<sup>3</sup> Segestike bei Siscia, die den Namen der späteren sizilischen Elymerstadt vorwegnimmt. Eine Landschaft Elimeia lag am oberen Haliakmon an der epirotisch-makedonischen Grenze mit einem Elymos oder Elymas als Eponym.<sup>4</sup> Ein Elymnion begegnet auf Euboia, eine Elymia nach Xenophons Zeugnis<sup>5</sup> in Arkadien zwischen Orchomenos und Mantineia. Das ist genau der gleiche Landstrich, in dem jener Landrücken Anchisia liegt, den Pausanias nennt. Schließlich Eryx, später in Sizilien, findet sich als Vater der Psophis<sup>6</sup>, die Erycina ebenfalls in Psophis.<sup>7</sup>

Die Namen laufen also in denselben Gegenden, ja Orten, zusammen. Aber all das spricht nicht mehr. Von Aineias gibt es in Arkadien keine Geburtslegende, keinen Kult, keine Heldenkämpfe, keine Beziehungen zu Nachbarn.<sup>8</sup> Er wie Anchises und Dardanos bleiben hier blutleer. Totgelaufene Reste, blaßgewordene Endstücke alter Entwicklungsreihen, mit nichten Ursprünge.<sup>9</sup>

Deutlich wird: die Dardanerlinie läuft von Norden, gabelt sich und mündet in Kleinasien wie über Makedonien und Mittelgriechenland im Peloponnes. Aus der Troas wird sie, vornehmlich in Aineias und seinem Vater, von den Elymern nach Sizilien weitergetragen. Die Elymerlinie läuft entsprechend aus dem Balkan über Kleinasien (hier rückerschlossen aus den sizilisch-kleinasiatischen Eigennamen) nach Sizilien, in ihrem anderen Zweige vom Balkan über Makedonien bis in den Peloponnes. Geschichtlich gesprochen heißt das, daß Stämme wie Dardaner und Elymer aus den gleichen Balkangegenden nach Süden gedrungen, nach Kleinasien wie auf das später griechische Festland, und daß Teile von

Steph. Byz. s. v. Ψωφίς. Eine παλαιὰ Ψωφίς ebd. in Akarnanien.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Dion, Hal. I 50. Ziegler RE. II A 1057 glaubt lautliche Identität zwischen Zakynthos und Segesta erweisen zu können.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Strab. 207, 313 f.; Plin. n. h. III 148 (Fluß RE. III A 362).

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Thukyd. II 99; Strab. IX 434; Steph. Byz. s. v. Έλιμία.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Hellen. VI 5, 13.

<sup>6</sup> Charax bei Steph. Byz. s. v. Φήγεια; Paus. VIII 24, 2.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Paus. VIII 24, 6.

 $<sup>^8</sup>$  Bethe Homer III 23, 86, 97, 111 f., 188 f. folgert mehr, als das Material zuläßt.

<sup>9</sup> Wie Eitrem, Meister und Bethe es wollen.

<sup>10</sup> Hingewiesen war oben (S. 43) auf die lautlich nahestehenden Solymer, die bisher als echte Kleinasiaten gelten (Kretschmer Einleitg. 393). Doch sei aufmerksam gemacht auf das Inselchen Σολυμνία im thermäischen Meerbusen (also bei Aineia) Plin. n. h. IV 72 und auf die Hesychglosse Σολύμοισιν έθνη Σπυθών.

ihnen, nachdem sie sich genügend 'kleinasiatisiert', um kleinasiatisch gebildete Namen mitnehmen zu können, weiter aus Kleinasien in die Westecke Siziliens gewandert sind. Beide Stämme sind, wie das von den Dardanern unmittelbar bezeugt und für die Elymer bereits vermutet worden ist<sup>1</sup>, illyrischen Blutes mit thrakischer Beimischung. Eine Reihe von Heroen begleiten ihren Zug; ob der eine oder andere von ihnen einst Fleisch und Blut war oder ob sie als Eponymen von Anbeginn an die Idee ihrer Stämme repräsentierten, tritt zurück hinter dem Wesentlicheren, daß hinter ihnen reale Völker stehen, die in der Geschichte des zweiten Jahrtausends mit ihrem Kulminationspunkt um 1200 ihre Rolle gehabt haben.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Krahe Balkanillyr. Namen 70, 98, 106, 113. Auch F. Sommer, dem ich für briefliche Auskunft dankbar bin, sieht keinen Widerspruch darin, daß die Elymer aus Illyrien, jedoch über Kleinasien nach Westsizilien gelangen.

## DIE SCHREIBENDEN GOTTHEITEN IN DER ETRUSKISCHEN RELIGION

### VON F. MESSERSCHMIDT IN BRESLAU

Mit 9 Abb. auf 4 Tafeln

T.

Die Beachtung, die die etruskische Eschatologie in den letzten Jahren bei der Wissenschaft gefunden hat, dankt sie nicht zuletzt den schon seit altersher in ihr gesuchten Überresten oder Spiegelungen fremder und sonst schwer faßlicher Elemente. Daß unter ihnen, wie stets in solchen Fällen, die Mysterienforschung in weitestem Maße hervorstach, ist dabei nicht zu verwundern. Frova¹ fand in den etruskischen Dämonen und Furiengestalten die Vorbilder, ja selbst die weiterwirkenden Ahnen der Teufel und Höllengeister der italischen Kunst des vierzehnten Jahrhunderts. Weege² suchte in den Darstellungen auf den Wänden der Gräber Illustrationen zu den orphischen Vorstellungen vom Jenseits. Birt³ setzte dazu die Gestalten der etruskischen Kunst mit Rollen und Büchern in unmittelbaren Zusammenhang mit den Geschehnissen in der Apokalypse Sankt Johannis. Keine der Anschauungen ist haltbar. Meist ist sie auch heute von ihren Urhebern schon wieder aufgegeben.⁴

Führt auf der einen Seite die straffe kritische Zergliederung der Dinge zu der nur negativen Erkenntnis, daß die oft scharfsinnigen Hypothesen doch der letzten Überzeugungskraft entbehren, so führt das Verfahren dennoch auf der anderen Seite zu einer Erweiterung und Festigung unseres Wissens um die einzelnen Dinge, die vorher, nur halb erkannt oder unter Verkennung der Einzelzüge, voneinander nur unzureichend getrennt worden waren. Einer der Hauptbeweise für eine orphische Beeinflussung der etruskischen Jenseitsvorstellungen waren für Weege die Dämonen männlichen und weiblichen Geschlechts, die

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> A. Frova *La morte e l'oltretomba nell' arte etrusca*. (Il Rinnovamento II 1906, Fasc. 1/2.)

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Etruskische Malerei 22 ff. Ebenso auch Ducati Storia dell' arte etrusca I 417 und 478.

<sup>3</sup> NJb 1907, 700 ff.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Van Essen Did orphic influence on etruscan tomb paintings exist? Messer-schmidt Studi e Materiali di storia delle religioni V 21 ff.; Atti del primo congresso internazionale etrusco 158 ff.

F. Messerschmidt, Die schreibenden Gottheiten in der etrusk. Religion 61 eine Rolle oder ein Diptychon in den Händen halten. Sündenregister sollten es sein. Auch als Lebensbücher wurden sie erklärt.

Vor der Frage nach der Bedeutung der Bücher und Schriftrollen in den Händen der Dämonen ist zuvorderst die nach der Erklärung der Dämonen selbst nicht zu scheiden. Denn nicht alle Flügelgestalten der etruskischen Denkmäler müssen notwendig Unterweltsdämonen sein, eine Tatsache, die schon Brunn¹ bei der ersten Herausgabe der Urnen richig beobachtet hatte, die seitdem aber fast unbeachtet geblieben. Der Dämon, der die Pferde des Oinomaos zum Durchgehen bringt, so daß der Wagen stürzt, ist der δαίμων ταράξιππος der Griechen.<sup>2</sup> Die Flügelgestalt mit der züngelnden Schlange zwischen Eteokles und Polyneikes<sup>3</sup> ist Eris oder Oistros. Die Furie neben Orest bei der Ermordung der Klytemnestra eine Erinye.4 Ein prinzipieller Unterschied gegenüber den griechischen Darstellungen gleichen Inhaltes besteht darum nicht. Nur in seltenen Fällen ist die Szene durch Kontamination nicht zusammengehöriger Gruppen oder durch Umgestaltung der Darstellung nach etruskischem Geschmack bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Beflügelung ist im allgemeinen für den etruskischen Künstler dabei nur der Ausdruck einer höheren Macht gewesen. So erscheinen Apollo und Artemis auf einem Sarkophage im Museo Gregoriano<sup>5</sup> geflügelt, ebenso auf einem Spiegel der Seher Kalchas mit gewaltigen Schwingen auf dem Rücken.6

Die Erforschung der Namen und der Bedeutung der eigentlichen Todesdämonen hat darum weniger von den mythologischen Szenen auszugehen, vielmehr allein von einfachen Szenen des Sterbens analog den Darstellungen der attischen weißfigurigen Lekythen und der Grabstelen, besser aber noch von rein etruskischen Hadesbildern auf Vasen und Wandgemälden. Von besonderem Werte müssen uns dabei die Darstellungen sein, auf denen Diptychon oder Rollen Inschriften tragen, die uns den Weg des richtigen Verständnisses weisen.

Von einzigartiger Bedeutung ist in dem Zusammenhang die Darstellung auf einer Vase der Sammlung Faina in Orvieto.<sup>7</sup> Persephone steht auf einem von Schlangen gezogenen Wagen, ihr folgt mit einem Szep-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Pausanias VI 20, 15. So Zielinski Studi e materiali di storia delle religioni IV 179 ff. Einen Irrtum bedeutet allein die Verbindung der etruskischen Vorstellung mit den Grundsätzen der christlichen Ethik. Dazu Messerschmidt JdI. 45, 1930, 64 ff.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Brunn-Körte II 41, 3, 43, 6, 50, 4, 51, 5—6.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Brunn-Körte II 8 ff. Bildertafeln des etruskischen Museums der Ny Carlsberg Glyptothek 138.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Brunn-Körte I 76, 3. <sup>5</sup> Brunn-Körte II Tafel 80.

<sup>6</sup> Mus. Greg. I B 29, 1. Ducati-Giglioli Arte etrusca Abb. 76.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Mon. Inst. X 14-15.

ter in der Hand Hades. Auf das Paar der Unterweltsbeherrscher führen zwei Charune eine alte Frau zu. Hinter Hades geht eine Flügelfrau einher. Sie trägt eine Rolle in der Hand mit der Inschrift van (Abb. 1). Den Namen Van lesen wir auch auf der Rolle in der Hand einer Dämonin auf einer Urne im Museo Civico in Chiusi mit der Darstellung des Zwistes zwischen Eteokles und Polyneikes. Dort steigt sie aus der Erdtiefe hervor, die Rolle nur halb entfaltend. Als Totengeleiterin, als Schergin der Unterwelt erscheint sie auch auf einem Spiegel des Britischen Museums mit der Darstellung des Todes des Troilos durch Aias und Achill. Eine Totengöttin ist Van auch auf dem Trojaneropferbilde der Tomba François aus Vulci, wo sie aufmerksam und gespannt im Verein mit Charun der grausamen, blutigen Szene zuschaut.

Eine Erweiterung unseres Wissens gegenüber den nur den Namen Vano tragenden Rollen der Urne in Chiusi und der Vase in Orvieto bedeutet die Darstellung eines Spiegels im Britischen Museum (Abb. 2).4 Eine geflügelte Frau steht zwischen zwei sitzenden Kriegern, Aias und Amphiaraos. Dem traurig auf den Boden blickenden Aias streckt sie die geöffnete Rolle entgegen. Zu oberst steht der Name lasa, nach Gerhards<sup>5</sup> einleuchtender Theorie gleichbedeutend mit Göttin, wenn auch niederen Ranges. Darunter stehen die Namen der beiden Helden aivas und hamgiare. Trotzdem die Namen mythologisch miteinander nicht zusammenhängen, kann der Sinn der Darstellung nur der einer Botschaft, eines Auftrages sein, der die drei Dargestellten, wenn auch willkürlich benannten Personen betrifft. Am nächsten liegt der Schluß, daß es sich um einen Befehl des Unterweltgottes handelt, die Menschen von der Oberwelt abzuholen. Eine Urne im Museum Volterra<sup>6</sup> ist in diesem Sinne zu erklären (Abb. 3). Die Rolle in der Hand der Dämonen und der Akt des Vorweisens wie auf einer Urne in Bettolle 7, sind so gleichsam Legitimationen des Abgesandten vor dem Todgeweihten. Auch die berühmte Gruppe aus Città della Pieve im Museum von Florenz<sup>8</sup> duldet keine andere Deutung. Die Buchrolle ist darum ein ebenso typisches, sinngemäßes Attribut der etruskischen Unterweltsdämonen wie die Waffen 9 und die Schlangen. Den vollendetsten Ausdruck hat diese Vorstellung

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Brunn-Körte II 36, 6. Text 31 f.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Gerhard-Körte Spiegel V 110. Walters Cat. of bronzes 625.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Messerschmidt Nekropolen von Vulci Taf. 28 ff., 156 ff. Richtige Deutung des Vorganges schon durch Corssen Sprache der Etrusker I 299.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Körte IV 359.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Gerhard Gottheiten der Etrusker 53 Anm. 187. Lanzi Saggio di lingua etrusca II 203.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Brunn-Körte III 100, 17. <sup>7</sup> Körte III 98, 12 a.

<sup>8</sup> Milani Museo archeologico di Firenze II 86.

<sup>9</sup> Messerschmidt Beiträge zur Chronologie der etruskischen Wandmalerei 13 f.

in der Gestalt des Charun einer Urne in Kopenhagen<sup>1</sup> (Abb. 4) gefunden. Aus diesem im einzelnen klaren und durchsichtigen Material die Vorstellung vom Lebensbuch oder gar einem Sündenregister ableiten zu wollen, erscheint darum nicht möglich. Die Buchrollen in der Hand der Vant oder des Charun sind somit wie die uns erhaltenen Notizen über den Gottesdienst der Etrusker der Ausdruck eines wenig mystisierenden, vielmehr eines realen, fast bürokratischen Verhältnisses des Etruskers zu den Göttern des Himmels und der Erde und des Verhältnisses zu seinen Vorfahren.<sup>2</sup>

Eine Besonderheit gegenüber den männlichen und weiblichen Dämonen mit Papyrusrollen bedeuten die Darstellung auf dem Sarkophage (Abb. 5) in Kopenhagen aus Tarquinia.3 Zwei geflügelte Wesen sitzen einander gegenüber mit großen rechteckigen Tafeln in der Hand. Zwei Möglichkeiten bieten sich grundsätzlich als Erklärung. Wir finden bei Ovid<sup>4</sup> und bei Martianus Capella<sup>5</sup> die Vorstellung eines großen Archives (tabularium) in der Unterwelt, in dem die Schicksale aller Menschen verzeichnet stehen.6 Es bietet sich darum die Möglichkeit, die Darstellung an der Schmalseite des Sarkophages aus Tarquinia entsprechend zu deuten. Dann würden der Dämon rechts, Charun, und links, Vand. die Register der Menschen durchsehen, deren Lebenszeit abgelaufen ist. Die Erklärung träte aber in schärfsten Widerspruch zu der rein patriarchalischen, auf die Sippe als Grundlage aufgebauten Vorstellung des Etruskers vom Jenseits, für die Grabgemälde wie die Tomba Golini in Orvieto der vollständigste Ausdruck sind. Tod bedeutet für den etruskischen Adligen nur ein Übersiedeln in ein anderes Haus, das der Ahnen, mit denen er dann in Ewigkeit vereint weiterleben, weiterzechen und Feste feiern wird. Am reinsten zeigt es neben der Tomba Golini der Aufbau der Tomba dei Volumni in Perugia<sup>8</sup>, aber ebenso auch jedes der zahllosen Sarkophaggräber der mitteletruskischen Nekropolen. An der Eingangswand des Orvietaner Grabes trägt Vano sogar noch eine Rolle in der Hand, auf der der Name und der Titel des Toten standen<sup>9</sup>. den sie in dem Augenblick in den Kreis der Ahnen einführt, dem die gespannte Aufmerksamkeit der Zecher gilt und dessen Vornehmheit im

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Bildertafeln des etruskischen Museums der Ny Carlsberg Glyptothek Tafel 138 f. (H 300).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Mésserschmidt Studi Etruschi III 162. 
<sup>3</sup> Bildertafeln 126 (H 278).

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Metam. XV 808 f. <sup>5</sup> I 64.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Birt NJb 1907, 712. Marx Abh. Sächs. Ak. 38, 1928, V 57 f. Dagegen: Messerschmidt Röm. Quartalschrift 39, 1931, 63 ff.

<sup>7</sup> Conestabile Pitture murali. Messerschmidt Studi e Materiali di storia delle religioni ∨ 27.

<sup>8</sup> Körte Das Volumniergrab bei Perugia (AbhGött XII 1).

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> CIE 5100.

besonderen die Anwesenheit von Hades und Persephone beim Empfang ausdrückt.

Die Vorstellung eines großen Unterweltsarchives muß darum ebenso wie jede ethische Tendenz bei der Erklärung der etruskischen Dämonen ausscheiden. Die Tafeln, sicherlich keine Diptychen, in der Hand von Charun und Vanθ auf dem Kopenhagener Sarkophage können darum auch keine σκυτάλαι, auf die Dike nach Hesych¹ die Sünden der Menschheit verzeichnet, sein.

Die Lösung des Problems bringt erst die zweite Möglichkeit, der Vergleich der Szene auf dem Sarkophag mit einem Bilde in der Tomba degli Scudi in Tarquinia (Abb. 6).<sup>2</sup> Ein jugendlicher Dämon schreibt dort in ein Diptychon. Die Inschrift ist deutlich zu lesen: aulsi: velus: Đulxniei: larð: vel/xas: vel(us) aprðnal/c: c(la)n. sacnisa: Đu/i: (e)ð: suðið: acazr:. Nach Cortsens Übersetzung³ bedeutet der Text: "Dem Aule, dem Sohne des Vel Thulchnie, weihte Larth Velchas, der Sohn des Vel, und der Aprthnei, hier in diesem Grabe die Sachen". Der Sinn der gesamten Darstellung ist darum kein anderer als der der Victoria auf den römischen Sarkophagen, wie dem im Vatikan CIL VI 26975.<sup>4</sup> Dort schreibt Victoria die Grabinschrift: DM Sulpici Pyladis auf einen Schild. Die Tafeln, die die Dämonen auf dem Sarkophage (Abb. 5) in Händen halten, sind darum Grabinschriften wie die in der Tomba degli Scudi, typische Bilder der Grabkunst wie der Zug der Toten zur "Unterwelt" auf der Gegenseite.

Analog der Darstellung der Tomba degli Scudi ist auch das Diptychon zu erklären, daß eine Frau auf einer Urne in Volterra in Händen hält.<sup>5</sup> Die Inschrift lautet: setre eneuma a. titial. ril/xiii, die einfache Angabe von Namen, Verwandtschaft und Alter.<sup>6</sup> Die Buchstaben sind dabei auf den Beschauer zugerichtet, können darum grundsätzlich schon nicht den Charakter des Lieblingsbuches oder des einfachen Notizbuches haben. Das gleiche Prinzip in der Anordnung der Buchstaben, so daß ein jeder, der sich der Urne näherte, sie lesen konnte, sehen wir auch an

<sup>1</sup> συντάλαι· πίναμες ἐφ' οἷς ἡ Δίκη γράφει τὰ τῶν ἀνθρώπων ἀμαρτήματα.
2 Mon. Inst. Suppl. Tafel 6. Weege Etruskische Malerei 45 Abb. 41. Fabretti Suppl. I Seite 72 f. Nr. 419/20. Herbig Die etruskische Leinwandrolle des Agramer Nationalmuseums (AbhMünch 1911) 27 f.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Etruskische Standes- und Beamtentitel 89.

<sup>4</sup> Amelung Kat. I Tafel 29. Weitere Beispiele JdI. 46, 1931, 65 ff.

CIE 70.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Gleiche Bedeutung hat auch das Diptychon in der Hand einer Deckeifigur auf einer Urne in Pisa (Birt Buchrolle 110 Abb. 60). Die zusammengerollte Rolle wird dadurch als Lieblingsbuch oder bei Männern als Standesabzeichen erwiesen. Das Gleiche gilt von den Rollen in der Hand der Gestalten am Sarkophage in Palermo (Studi Etruschi II Tafel 16 und CIE I 2812).

der Inschrift der "Pulenarolle" in Tarquinia.¹ Es kann sich darum auch bei der Rolle nur um eine reine Grabinschrift handeln, die dem Herantretenden den Rang, das Alter, Namen und Verwandtschaft des Verstorbenen kundtat.²

Daß die Anbringung der Grabinschrift auf eine von dem Toten gehaltene Tafel nichts spezifisch Etruskisches darstellt, beweist ein Gemälde aus der Katakombe unter der Vigna Massimo aus der Mitte des vierten Jahrhunderts nach Christus. Dort sehen wir einen jüngeren Mann mit Griffel und aufgeklapptem Diptychon, auf dem die Inschrift dormitio Silvestri zu lesen ist. Zwischen der Eintragung auf der Wachstafel in der Katakombe und der Inschrift auf dem Sarkophage aus der Familiengruft der Pulena in Tarquinia besteht so kein prinzipieller Unterschied.

Angesichts dieses zwar kärglichen, in sich aber konsequenten Materiales besteht so keine Möglichkeit für eine Theorie, derart, daß das Lebensschicksal dem Menschen von Anfang an im einzelnen vorgezeichnet sei und daß er es ohne Widerstreben ertragen müsse. Die Rollen mit den Namen der Todgeweihten, den Weisungen des Hades an seine Diener, sind streng von den Grabinschriften, die die Flügelwesen analog der römischen Victoria schreiben, zu scheiden. Eine etruskische Lehre von der Prädestination scheint mir aber auch schon darum unmöglich, da die antiken Schriftquellen, soweit sie überhaupt uns noch eine Vorstellung der eigentlichen von Griechenland noch nicht umgestalteten Religion vermitteln können, beweisen, daß es nach etruskischem Glauben möglich war, durch bestimmte Opfer oder Riten das Schicksal zu korrigieren, eine unabänderliche rationale und gottgegebene dira necessitas gar nicht bestand.

Als positives Ergebnis der bisherigen Untersuchungen dürfen wir darum für die im wesentlichen noch immer hypothetische etruskische Religionsgeschichte zwei Tatsachen verbuchen. Erstens die Vorstellung

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Bull. Inst. 1879, 78 ff. CIE Suppl. I Seite 12, 10. Röm. Mitt. 45, 1930, Taf. 56, 176 f. Sarkophag von Bomarzo. Pryce Cat. of sculpture in the British Museum I 2, Taf. 4.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Herbig Leinwandrolle 20 ff. Aber nicht in allem überzeugend.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Wilpert Pitture delle catacombe Romane Tafel 183.

<sup>4</sup> Geschrieben: rormitio silvestre.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Zu den christlichen Parallelen ausführlich: Kirsch Rivista di archeologia christiana VII, 1930. 31 ff.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Zur Hepatoskopie grundlegend: Furlani in Atti del primo congresso internazionale etrusco. Anders, weniger kritisch: Leopold Studi e materiali di storia delle religioni V 33 ff. Eine Scheidung der Epochen fehlt auch bei Thulin Etr. Disciplin III 57 ff. Für die Frage Rom-Griechenland vgl. jetzt Altheim RVuV. 22, 1—3, desgl. von Blumenthal Die iguvinischen Tafeln.

eines die Geschicke der Menschheit beherrschenden Gottes Aita (oder Eita, abgeleitet von griechisch " $A\iota\delta\eta_S$ ), der das normale menschliche Weltgeschehen bestimmt und beobachtet, der die Menschen vom Diesseits abberuft, wenn sie ihr Lebenswerk, ihre Mission auf der Sonnenseite beendeten. Auf der anderen Seite sehen wir eine Gruppe von geflügelten Wesen, Dienern in der Unterwelt, die die den oberirdischen staatlichen Verhältnissen angepaßte Verwaltung im Jenseits weiterführen. Es gibt im Etruskischen, von dieser Seite gesehen, keine Vorbestimmung, die Dämonen sind vielmehr Chronographen, die das Leben und die Besitzverhältnisse, wie der Schreiber auf der Oberwelt es für das Familienarchiv tat, auch für die Ewigkeit festhalten.

TT

Ein Problem bedeutet angesichts der Darstellung auf dem Sarkophage aus Tarquinia (Abb. 5) die Gestalt an der linken Schmalseite einer Aschenurne im Museo Nationale Romano (Abb. 7). Das Relief zeigt einen bärtigen geflügelten Dämon vor einem Grabe mit einer Rolle in der Hand. Er liest deren mittleren Teil. An den beiden Seiten ist der Papyrus aufgerollt. Ein Unterschied gegenüber der etruskischen Gestalt besteht allein darin, daß die geflügelte Gestalt der Aschenurne des Protarchus nicht ein häßliches krummnasiges Wesen darstellt, und zum anderen, daß der Dämon phrygisches Kostüm, einen kurzen Rock mit langen Ärmeln und lange bis auf die Knöchel reichende Hosen trägt. Daß es sich trotz aller äußeren Ähnlichkeiten aber nicht um eine Nachwirkung altitalischer oder etruskischer Vorstellungen handeln kann, erscheint schon dadurch gesichert, daß der geflügelte Dämon mit der Rolle das Gegenstück zum Thanatos ist, der auf den römischen Aschenurnen und Sarkophagen zusammen mit den den Namenschild tragenden Putten keine seltene Erscheinung ist. Ein männlicher Dämon mit einer Buchrolle als stehendes Attribut ist in der Typik der römischen Sarkophagplastik bis heute nicht bekannt geworden.

Wohl kommen auf Sarkophagen die Parzen schreibend bei der Geburt des Menschen oder mit einer geöffneten Rolle neben dem Toten, wie auf dem Prometheussarkophage des Museo Capitolino<sup>3</sup> (Abb. 8), vor. Aber immer ist der Dreiverein der Parzen der der griechischen Mocoat, die das menschliche Leben bestimmen. Von der Seite der römischen Sarkophage ist darum keine Lösung des Problems zu erwarten. In der individualistischen Grundeinstellung, in der Annahme eines den einzelnen

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Inventar 34159. Brizio *Pitture e sepoleri scoperti sull' Esquilino* (1870) Tafel 3, 4.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Jones The sculptures of the Museo Capitolino (1912) Tafel 34. Robert III 355. Helbig Führer<sup>3</sup> 792.

Menschen angehenden Fatums und in der Ablehnung einer alles nach ihrem Willen zwingenden necessitas, die dem Menschen keine Freiheit läßt, berührt sich die römische Religion in der Grundidee mit der Schilderung der Verteilung der Lebenslose durch Plato Rep. 617 de. Eine Abhängigkeit der Gestalt der Urne von dem Sprecher der Lachesis, des προφήτης, ist aber ebensowenig denkbar.

Ein entscheidendes Argument bedeuten in dem Zusammenhange erst die Grabinschriften metrischer Form, zusammen mit einer Stelle aus dem Gastmahl des Trimalchio von Petronius, die einen Fatus statt der sonst üblichen Fata divina oder der gallischen Fati et Fatae nennen. Als typisch darf dabei das Epigramm Bücheler 146 gelten:

noli dolere, mamma, faciendum fuit, properavit aetas, Fatus quod voluit meus.

Ebenso sprechen zahlreiche andere, im Wortlaut sehr ähnliche Inschriften, wie Bücheler 81, 92, 148, 1537 B und 1608, von einem singulären, dem einzelnen geltenden Fatus. Wissowa<sup>1</sup> hielt die schon lange vorher von Jordan<sup>2</sup> und Ihm<sup>3</sup> von fatum abgesonderte maskuline Form Fatus nur für eine vulgäre Veränderung des Neutrums fatum in ein Maskulinum. Die Vermutung Wissowas scheitert aber schon daran, daß auch schon bei älteren Schriftstellern, besonders Petronius<sup>4</sup> der Begriff Fatus meus vorkommt. Kapitel 77 spricht Petron von einem griechischen Wahrsager, der dem Trimalchio die Zukunft voraussagte: Et nunc mihi restare vitae annos triginta et menses quattuor et dies duos. Praeterea cito accipiam hereditatem. Hoc mihi dicit Fatus meus. Daß die Form Fatus meus dabei inhaltlich sehr auf den platonischen Mythos vom προφήτης bei der Verteilung der Lebenslose tendiert, beweist im besonderen die Stelle Petronius 71, 15: et servi homines sunt, et aeque lactem biberunt, etiamsi illos malus Fatus oppressit. Eine persönliche Gestaltung des Fatus gegenüber den Fata divina des Gemäldes über dem Grabe der Vibia in Rom<sup>6</sup> ist darum der einfachen grammatikalischen Gleichsetzung von fatum und fatus vorzuziehen.

Gegen diesen Schluß spricht auch nicht die Tatsache, daß auf den gallischen Inschriften männliche und weibliche Fati et Fatae unterschieden werden<sup>7</sup>, auf stadtrömischen Inschriften sie aber fehlen. Es scheint

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Wissowa Religion und Kultus der Römer<sup>2</sup> 265. Sicherlich ist CIL VII 21564 (cuius fatum talem fuit) so zu werten.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Hermes VII 197. <sup>3</sup> Bonner Jbch 1887, 83; bes. 99.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Cap. 77. Friedländer *Petronii cena Trimalchionis* 205 übersetzt *fatus* dabei mit Horoskop.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Bücheler <sup>5</sup> S. 48. <sup>6</sup> Wilpert Pitture delle catacombe Romane Taf. 132.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Fatis masculis CIL V 5002. Fatis Fatabus 5005. Dis deabus fatalibus 8802.

dabei überhaupt ausgeschlossen, daß zwischen Gallien und Rom Beziehungen derart bestanden, daß gallische Gottheiten, oder sogar gallische Grundanschauungen des Volksglaubens jemals hätten in Rom so Fuß fassen können, daß sie auf billigen Urnen die heimischen Motive vollkommen verdrängten. Gewiß muß Fatus auch eine Gestalt gewesen sein, die an den einzelnen Menschen geknüpft war. Aber eine Unterscheidung von besonderen Genien für Frau und Mann, nach Geschlechtern getrennt, ist dennoch nie in Rom erfolgt. In der Beschränkung erinnert somit der römische Begriff des Fatus vielmehr an den platonischen δ εκάστου δαίμων, ὅσπερ ζῶντα εἰλήγει, der den Menschen durch das Leben und später bis vor den Unterweltsrichter geleitet. Aber auch hier wäre es falsch, den δαίμων des Platon oder δ παρ' επάστω δαίμων der stoischen Schule<sup>2</sup> mit dem Fatus der Römer schlechthin identifizieren zu wollen. Denn im Grundcharakter ist der Fatus der Römer stets Genius geblieben, ein in seinen sittlichen Fähigkeiten und Erkenntnisgrenzen, außer in der späteren Zeit unter dem Einflusse der griechischen Philosophie, nie scharf abgegrenzter Begriff gewesen.

Für die Erklärung der Gestalt auf der Urne des Protarchus ist die Rolle in der Hand des geflügelten Dämons allein von Bedeutung. Der Dämon liest ihr Mittelstück, nicht ihr Ende. Der geforderte Sinn der Handlung, der Hinweis auf das Sterben, wie er in der umgestürzten Fackel des Thanatos auf der Gegenseite zum Ausdruck kommt, könnte darum mit Recht bezweifelt werden. Denn wenn die Rolle das Schicksal des Menschen, in dem Falle des Protarchus, enthielte, dürfte Fatus sinngemäß nur ihr Ende, nicht deren mittleren Teil lesen, wenn das Schicksal als beendet dabei gelten sollte. Den Einwand widerlegen jedoch zwei Darstellungen auf römischen Sarkophagen des Museo Capitolino.3 In dem Giebelbilde eines Maskensarkophages (Abb. 8) stehen die drei Parzen, deren Rechte eine Rolle als Attribut in Händen hält wie Klotho<sup>4</sup> die Spindel und Atropos Wage und Füllhorn. Zu beiden Seiten der Gruppe kniet ein römisches Ehepaar. Inbrünstig erbitten sie eine Verlängerung ihrer Lebenszeit. Ebenso wie die anderen Darstellungen an dem Deckel der Sarkophagtypik entnommen sind und Beziehung auf das Sterben des Menschen haben, kann auch diese Gruppe nur den Tod des dargestellten Ehepaares zum Inhalt haben, obwohl Lachesis nicht das Ende, auch keine zusammengerollte Papyrusrolle in den Händen hat, vielmehr zu beiden Seiten gleich dick zusammengerollte Enden hält. Das gleiche Prinzip, vielleicht aus dekorativen Absichten hervorgegangen.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Platon Phaidon 107 DE. <sup>2</sup> Lit. bei Rohde Psyche (1925) 316 ff. Anm. 1.

<sup>3</sup> Jones Tafel 78.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Klotho mit Rolle: Inschriftlich gesichert auf dem Relief im Vatikan Robert Sarkophage III 354 Tafel 116. Auch II Tafel 66, Text II S. 541 ff.

finden wir auch auf dem Prometheussarkophage des gleichen Museums<sup>1</sup> (Abb. 9). Dort sitzt Lachesis am Kopfende des verstorbenen Menschen. Daneben steht Thantos, hier jugendlich nackt als Eros gebildet, auf seine erloschene Fackel gestützt. Die Rolle kann dabei, nach dem Inhalte der reinmythologischen und symbolischen Handlung zu schließen, nur das Schicksal des Menschen enthalten, den Prometheus wenig weiter links formte, dem Athena die Seele in Gestalt eines Schmetterlings verleiht, und dem Klotho, ein Tintenfaß in der Linken, das Horoskop auf einen Globus schreibt. Daß es sich in der Rolle nur um die Aufzeichnung eines Einzelschicksales handelt, beweist auch die Darstellung auf dem Ikarussarkophage in Messina<sup>2</sup>, wo die Parze über dem abgestürzten Ikarus die Rolle erhebt, die sein Schicksal und damit auch die Grenzen seiner Zeit verzeichnete. Der Gedanke einer Prädestination, wenn auch nicht in der scharfen Prägung Augustins, erscheint hier wirksam.3 Die Bedeutung der Rolle in der Hand der römischen Schicksalswesen sind darum ebenso ein stehendes Attribut wie die auf etruskischen Darstellungen, wenn eine inhaltliche Übereinstimmung zwischen den römischen und etruskischen Darstellungen sonst auch nicht nachzuweisen war.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Jones Tafel 34. <sup>2</sup> Robert III 37 S. 52.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Einen ähnlichen Gedanken finden wir auch schon bei Pindar Nem. VI 6.

## SVANTEVIT UND SEIN HEILIGTUM

#### VON LEO WEBER IN DÜSSELDORF

Schmerzlich bewegt wandern unsere Gedanken oft zurück in die vergangenen Zeiten der Größe unseres leidgeprüften Volkes. In gleichen Tönen schwingen Wilh. Müllers Rügenlieder, mag er aus der Tiefe die Glocken Vinetas erklingen, um Arkonas Horst die Adlerfittiche rauschen hören. Als ich sie einmal wieder las, verlangte es mich, das poetische Bild durch das der Wirklichkeit zu ergänzen: so lernte ich die Ergebnisse der Forschungen über Arkona und Vineta kennen (C. Schuchhardt, Arkona² usw., Berlin 1926). Besonders das erste fesselte mich, da ich zu gleicher Zeit in Ferd. Noacks grundlegendem Buche (Eleusis, Berlin und Leipzig 1927) las. Denn da drängte sich mir unwillkürlich eine Gedankenverbindung auf, die, so paradox sie zunächst erscheinen mag, doch vielleicht das Recht hat, hier im einzelnen begründet zu werden. Allerdings muß ich, auf einem zum Teil mir nicht vertrauten Gebiete mich bewegend, um einige Nachsicht bitten, wenn ich zeigen will, daß das Heiligtum des Svantevit auf Arkona ein hellenisches Vorbild hat.

Von seinem Tempel ausgehend fasse ich das Ergebnis seiner Ausgrabung kurz zusammen. Sie bestätigt restlos den sehr eingehenden Bericht des Saxo Grammaticus als unbedingt zuverlässig. Es war ein quadratischer Kultbau von konsequent durchgeführter Regelmäßigkeit: in seinem Inneren bildeten vier Pfosten, die eine flache Holzdecke trugen, ein Quadrat von 6<sup>1</sup>/<sub>2</sub> m, das sich im gleichen Abstande von 6<sup>1</sup>/<sub>2</sub> m von den Außenwänden des Tempels hält. Von der Mitte der einen Fundamentmauer zu der Mitte der gegenüberliegenden ergibt sich damit eine ursprüngliche Weite von  $3 \times 6^{1/2} = 19^{1/2}$ , m (Schuchhardt, S. 20, Abb. 6). Der Tempel war aus Holz in sehr sorgfältiger Ausführung erbaut (Saxo Gr. p. 564, 34 Holder), die Zwischenräume seiner Wände waren mit Lehm ausgefüllt. Er hatte nur einen Eingang und zwar auf der Westseite, denn das riesige Bild des Gottes (seine Höhe ist auf 8-9 m errechnet) erhob sich, wie deutliche Fundamentspuren zeigen, nicht genau in der Mitte des inneren von den gen. Pfosten gebildeten Quadrats, sondern war nahe an seine östliche Seite gerückt. damit es von hier aus wegen seiner Größe noch eindrucksvoller wirken könne (ebd. S. 21f.). Bemerkenswert war der Schmuck der Außenwand des Tempels (exterior edis ambitus p. 564, 36): es war ein bandartig laufender plastischer Holzfries (celamen), zwar roh ausgeführt, aber von lebhaften Farben glänzend. Aus Saxos Worten darf man entnehmen, daß er um alle vier Seiten des Gebäudes sich herumzog, nicht bloß die

westliche Stirnseite zierte, wenn auch vielleicht diese vor den drei anderen Seiten durch ihren Schmuck besonders ausgezeichnet war. Der Fries stellte varias rerum formas dar: man wird nach nordgermanischen Mustern an ornamentalen Zierat mit eingestreuter bildlicher Darstellung zu denken haben.

Dieser Fries mutet eigenartig an: er führt auf fremde Vorbilder zurück, die wir weniger in den über den Säulen griechischer Tempel laufenden Friesen als vielmehr in dem Reliefschmuck alter kleinasiatischer Felsengräber, auch in dem des Harpyien- und Nereidenmonumentes oder des Heroon von Gjölbaschi-Trysa zu suchen haben. Hier wie dort zieht er sich in der Höhe des Einganges um die Gebäude herum oder läuft den Wänden entlang. Unmittelbar auf griechische Tempel aber führen die laquearia, mit denen das durchlaufende flache, von den vier Pfosten getragene Dach in verschiedenem Maße verziert, sein Mittelteil besonders ausgezeichnet war. Sie sind nichts anderes als die aus dem Steinbau übernommenen, auf dem Holzgrund in Malerei (in dem Umgange des Inneren in roter Farbe) ausgeführte Kassettendecke des griechischen Tempels.1 Über ihr erhob sich zum Schutze gegen die Unbilden der Witterung das eigentliche Dach. Zwischen den Pfosten des Inneren waren Vorhänge angebracht, die das Allerheiligste (sacellum 574, 23) umschlossen, in dem das riesige hölzerne (575, 22), vierköpfige (565, 4) Götzenbild stand. Der Zutritt zu ihm war nur dem Priester gestattet (565, 30).

Das Auffallendste am Tempelbau ist sein quadratischer Grundriß, bei einem Kultbau auf deutschem Boden ganz ungewöhnlich. Er kehrt zwar in vorchristlicher Zeit bei keltischen Heiligtümern in Frankreich, im Rheinland und Donaugebiete wieder, aber mit Recht lehnt Schuchhardt Beeinflussung der Slaven von Westen her ab, deren Kultur ganz im Südosten wurzele (S. 22). Hier suche auch ich das Vorbild, aber nicht bei den Kelten des Donaugebietes oder in noch größerer Ferne. Die Vorhänge, die in Arkona das sacellum abschlossen, hat Noack als wertvolle Parallele herangezogen zum Beweise dafür, daß eine ähnliche Einrichtung auch im eleusinischen Telesterion sich befand (Eleusis, S. 161). Da zum mindesten auch ein antikes Zeugnis (S. 159) zu dem gleichen Ergebnis führt, so kann kein Zweifel daran aufkommen. Hat sich somit eine überraschende Vergleichsmöglichkeit zwischen zwei weit voneinander entfernten Kultgebäuden von denkbar verschiedenster Art und Bestimmung ergeben, so kann diese Einzelheit natürlich noch nicht

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Saxo Gr. p. 564, 39: ipsum vero fanum duplex septorum ordo claudebat, e quibus exterior, parietibus contextus, puniceo culmine tegebatur; interior vero, quatuor subnixus postibus, parietum loco pensilibus auleis nitebat, nec quicquam cum exteriore preter tectum et pauca laquearia communicabat.

72 Leo Weber

genügen, um daraufhin zu behaupten, daß das slavische Heiligtum ein dem Mysterienkulte bestimmtes hellenisches Gebäude zum Vorbild habe.

Sehen wir uns aber einmal den unbestrittenen Archegeten aller diesem Kulte geweihter Bauten an und lenken wir unsere Schritte nach Eleusis: als was stellt sich uns nach den dort erhaltenen Resten das Telesterion dar? Ein quadratischer Saal von riesigem Umfange mit Reihen steinerner Stufen längs den Wänden, geeignet, eine mächtige Menge von Mysten aufzunehmen. Eine große Zahl von Säulen trug im Inneren ein flaches Dach, in basilikaler Erhöhung ragte über die umgebenden Teile des Gebäudes im Zentrum der Anlage das δπαΐον 1 empor, ihm entsprach in seinen Maßen, genau unter ihm in der Mitte des Saales gelegen, das Allerheiligste des ganzen Gebäudes, das åvάπτορον im engeren Sinne, der Schauplatz der δρώμενα. Es war von Säulen umgeben, zwischen denen die bereits erwähnten Vorhänge angebracht waren. Entsprechend der Überhöhung durch das ἀπαῖον befand sich unmittelbar über dem ἀνάπτορον kein Dach, vielmehr fand die durch die Besonderheit der Anlage ausgezeichnete Mitte des Gebäudes nach oben hin ihren Abschluß erst durch das Dach des ὀπαῖον. Es genügt, unter Ausschaltung aller Einzelheiten, nur die Hauptzüge der Gesamtanlage hervorzuheben; anderseits ist es nötig, den Wunderbau von Eleusis auf seine weit einfachere Grundform zurückzuführen, um die Ähnlichkeit der Tempelanlage von Arkona zu erkennen. Abgesehen von dem quadratischen Grundriß beider sind es die Säulen, die, das flache Dach tragend, das Allerheiligste seines Inneren umhegend, es von dem übrigen Raum auch durch die zwischen ihnen angebrachten Vorhänge abtrennen. Das sind, was Bestimmung und Zweck der beiden Kultbauten betrifft, so weitgehende Übereinstimmungen, daß zwei Abweichungen dagegen nicht sprechen. Das eleusinische Gebäude, dessen ἀνάπτορον nur für die Aufführung der δρώμενα bestimmt ist, ist kein Kulttempel; da der Tempel von Arkona aber ein solcher ist, so befindet sich in seinem sacellum das Kultbild. Die zweite Abweichung ist, daß das οπαΐον von Eleusis auf Rügen offenbar fehlt. Zwar schweigt sich Saxo über die Gestalt, die das Hauptdach des Svantevittempels hatte, völlig aus; aber wir dürfen wohl daraus entnehmen, daß es ein der landesüblichen Bauweise entsprechendes Giebeldach war. Was hätte auch das basilikale Dach, das dem südlichen Klima eignet, im nordischen für eine Daseinsberechtigung? Dagegen erscheint das eleusinische ἀπαῖον in stilgerechter Weiterentwicklung an anderer Stelle. Schuchhardt hat bereits auf den einheitlichen Typus der armenischen Kirchen hingewiesen (S. 22), der im 5.-7. Jahrhundert sich entwickelt und dann in Osteuropa die

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Über dieses wie über andere eleusinische Fragen gedenke ich an anderer Stelle ausführlicher zu sprechen [vgl. Rhein. Mus. 80, 1931, 69 ff.].

bevorzugte Kirchenform der orthodoxen Christenheit geworden ist: der quadratische Grundriß mit einer Kuppel über der Mitte. Die Kuppel aber, der Ersatz für das viereckige ὀπαῖον, ist nichts anderes als der im ostgriechischen, vom Orient her stark beeinflußten Stil übliche Gewölbebau. Damit hätte sich zugleich ein vermittelndes Bindeglied zwischen Eleusis und Arkona gefunden. Denn wie die Anlage der armenischen Kirchen zweifellos auf ältere kleinasiatische Muster zurückgeht, so der Tempel von Arkona ursprünglich auf hellenische Kultbauten, die namentlich in den Gebieten am Schwarzen Meere, vor allem in Südrußland, die Slaven näher kennen gelernt haben. Es brauchen solche Bauten nicht bloß dem Kulte der Demeter gedient zu haben, auch dem anderer Gottheiten konnten sie geweiht sein: zeigen doch Kulte spätantiker wie frühchristlicher Zeit vielfach ausgesprochenen Mysteriencharakter. Aber auch frühe christliche Kultbauten können das Vorbild für die Slaven geworden sein, das sie auf ihren jahrhundertelangen Wanderungen aus dem Südosten Europas mitbrachten. Hat doch der christliche Kult durch die eleusinische Mysterienreligion starke Anregung und Förderung erfahren, und sollte beides nicht auch in der Anlage der Kirchen der Fall gewesen sein? Das sind Ausstrahlungen, die über die antike Kultursphäre noch hinausgehen, Zusammenhänge, die im einzelnen noch aufzudecken sich lohnt.

Aber noch anderes gibt es, das aus der slavischen Welt Rügens. wenn auch nicht nach Eleusis so doch in die hellenische zurückführt. Eines hat Schuchhardt bereits erwähnt (S. 23 m. Abb. 8): es sind jene rohen Grabsteine, die den Toten in slavischer Tracht, ein Trinkhorn haltend, darstellen. Sie sind von der Ostseeküste bis nach Südrußland hinein nachzuweisen. Daß sie die Urform der im Bereiche des Mittelmeeres üblichen Grabplatte noch deutlich erkennen lassen, macht sie bei aller Unbeholfenheit der Ausführung interessant genug. Denn auf ihnen löst sich die menschliche Gestalt, ganz flach und nur in ihren Umrissen ausgeführt, ohne daß man sie näher zu gliedern versucht, eben erst von ihrer Grundfläche ab. Bei allem technischen Unvermögen spielt hier, je weiter diese Gattung von Grabsteinen nach dem Norden zu sich verbreitet, zweifellos auch die Bewahrung altüberkommener Form durch die Jahrhunderte hindurch eine wesentliche Rolle. Man kann sich danach auch eine ungefähre Vorstellung von der grotesken Verzerrtheit des riesigen Svantevitbildes, das in seiner Rechten gleichfalls ein Trinkhorn trug (S. Gr. 565, 11), machen und sich ausmalen, wie unbegrenzte Verehrung der sklavische Sinn seiner Bekenner dem Gott erwies.

Frühere Beschäftigung mit kleinasiatischen Münzen (Journ. intern. d'arch. numism. XIV, 1912, 114 ff.) bringt mir einen weiteren Zusammenhang ähnlicher Art nahe. Am Tage vor dem großen, alljährlich wiederkehrenden Feste hatte der Priester des Svantevit die Pflicht, das Heiligtum mit

74 Leo Weber

einem Besen (aus frischen Reisern) zu reinigen (565, 30 adhibito scoparum usu observato). Er stellt in seiner Person mithin die Vereinigung dessen dar, was auch in Kleinasien der νεωπόρος von Haus aus war, Tempelreiniger und -hüter, das eine als Sklave, das andere als Priester; nur mit dem Unterschiede, daß hier das Wort bereits zu einem feststehenden Titel geworden ist, den nicht bloß der Priester eines einzelnen Tempels führt, sondern der auch als νεωκόροι ganzen Städten ehrenhalber verliehen wird, was sie dann nicht ohne Stolz auf ihren Münzen vermerken. Denn sie genießen im Besitze dieses begehrten Titels bevorrechtete Stellung vor anderen Städten und stehen durch ihn auch in Homonie miteinander. Und diese stellt eine auf dem ihnen gemeinsamen Kulte des Kaisers beruhende Organisation dar, durch die eine sprachlich buntgemischte Bevölkerung, wie es die Kleinasiens ist, straffer erfaßt und zusammengehalten wird. In ihrer langen Entwicklung hat die Institution der Neokorie sicher auch auf andere Länder am Schwarzen Meer übergegriffen und wird von hier aus auch zu den slavischen Stämmen Südrußlands und weiter sich ausgedehnt haben. Nun wird durch Saxo nicht nur bezeugt, daß Svantevit nicht allein bei den Rugiern und ihren Nachbarstämmen seit langem besonders hohe Verehrung genoß (505, 8; 566, 38; 568, 3; 575, 25), selbst christliche Könige ihm kostbare Gaben darbrachten (567, 1), sondern daß er auch an anderen Orten Heiligtümer besaß, deren Priester indessen nicht das gleiche Ansehen genossen wie der auf Arkona (567, 4). Das scheint auf eine Organisation innerhalb der Priesterschaft bestimmter slavischer Stämme zu deuten, die dem Inhaber dieser Würde besondere Vorrechte verlieh.

Schuchhardt bezeichnet den Svantevit als eine alte Himmelsgottheit (S. 9), die mit ihren vier Köpfen nach allen Richtungen hin Ausschau hielt, weil ihr Tempel, auf dem höchsten Teile der Burg von Arkona gelegen, ganz gegen Sonnenaufgang vorgeschoben war. Gewiß ist der Gott seinen Herrschaftsbereich überschauend dargestellt, aber eine mehrköpfige Gottheit ist bei den Slaven nichts Außergewöhnliches: neben einem fünfköpfigen Porewith (578, 8) gab es auch einen vierköpfigen Porenut (mit einem fünften Gesicht auf der Brust: 578, 10) und in Karentia (Garz) sogar einen siebenköpfigen Rugiewith (577, 23). Liegt aber das Heiligtum von Arkona nicht hauptsächlich deshalb auf der Höhe, weil es, von Natur wie durch besonders starke Befestigung in gleicher Weise geschützt, eine vorzügliche Verteidigungsstellung bot? Ist es doch erst als letztes heidnisches Bollwerk von den Dänen und Pommern durch Bischof Absalon, den Feldherrn des Königs Waldemar, erobert und zerstört worden.

Auch anderes dürfte der Deutung Schuchhardts widersprechen. Das dem Gotte zu Ehren einmal im Jahre begangene Fest ist ein Erntefest (565, 25), aus dem nach Jahresfrist noch vorhandenen Reste des Weines in dem Horne, das der Gott in seiner Rechten hält, kündet der Priester den Ausfall der nächsten Ernte und richtet an die Teilnehmer des Festes die dem entsprechende Mahnung (565, 35 ff.). Auffällig tritt in seinem Kulte die rote Farbe hervor: das Dach über dem Umgang um das Allerheiligste war mit Purpurfarbe bemalt (564, 40), im Tempelschatze, der aus dem Erlöse der Beute von Kriegs- und Raubzügen gewonnen war (566, 27), befand sich viel Purpurstoff, vom Alter zerfressen (35); anderer hing im Tempel herum, der zwar seinen Glanz noch bewahrt hatte, aber so brüchig geworden war, daß er bei der Berührung zerfiel (574, 36). Da werden die schon erwähnten Vorhänge, die das Allerheiligste umschlossen, obgleich Saxo nichts darüber vermerkt, von der gleichen Farbe gewesen sein. Die Purpurfarbe deutet wohl auf Sühnung und Reinigung.

Außer Fruchtbarkeit der Felder und Wohlergehen verleiht Svantevit den Seinen auch den Sieg über die Feinde, der dritte Teil der Beute muß ihm geweiht werden (566, 27); in seinem Dienste stehen 300 auserwählte Rosse und Reiter, die ihre gesamte Beute, wie auch sie gewonnen sein mag, der Hut des Priesters übergeben müssen. Noch eigenartiger ist anderes: dem Gotte geweiht war ein weißes Roß, dem Mähne und Schwanzhaare nicht gestutzt werden durften. Nur sein Priester durfte es weiden und besteigen. Auf ihm zog der Gott wider seine Feinde zu Felde: hatte es noch zur Nachtzeit im Stalle gestanden, so fand man es dort am Morgen mit Schweiß und Kot bedeckt vor, als ob es von einem Kriegszug aus weiter Ferne zurückgekehrt sei (567, 6ff.). Damit bringe ich in Zusammenhang die Sitte, daß der Priester im Gegensatze zu dem sonstigen Brauche des Rugierstammes Bart- und Haupthaar lang trug, keine Schere ihm nahen durfte (565, 28), während auch sein Gott auf seinem Kultbilde beides nach slavischer Sitte geschoren trug (565, 9). Wie Svantevit die Frucht auf dem Felde gedeihen läßt, so fordert er auch, daß alles Lebende, das zu ihm in besonders naher Verbindung steht, in dem Wachstum, das er ihm angedeihen läßt, nicht angetastet werde. Von diesem Übereinstimmenden aus betrachtet stellt Svantevit im Grunde seines Wesens sich als Vegetationsgottheit dar.

Das Eigenartige einer solchen Gottheit ist ihre Doppelnatur: neben ihr gütiges, segenspendendes Walten tritt ihr verderbliches, finsteres. Auch der Kult des Svantevit weist den auf ihr beruhenden Gegensatz auf: fordert der strenge Gott sklavischen Gehorsam von seinen Bekennern, die er in scheugebietender Ferne von sich hält, so ist anderseits ihr ausgelassenes Treiben, nachdem sie auch die Nacht vor seinem Fest im heiligen Bezirke zugebracht haben (565, 35), an dessen Tage gemessenes Gebot (566, 21). Die Symbole dieser Doppelseite seines

76 Leo Weber

Wesens sind die weiße und schwarze Farbe. Nun berichtet Saxo, als bei der Zerstörung seines Heiligtumes auch das Bild gefällt wurde, sei der Gott in der Gestalt eines kohlschwarzen Tieres aus seinem Tempel gewichen (574, 40 demon in furvi animalis figura penetralibus excedere visus). Man wende nicht ein, das sei die übliche Schilderung, wie man den heidnischen Dämon in scheußlicher Gestalt vor der Allmacht des Christengottes in ohnmächtiger Wut fliehen läßt (wie z. B. den Teufel, wobei er dann meistens ohne "bösen Geruch und üblen Gestank" nicht abzugehen pflegt). Dazu lautet Saxos Angabe viel zu bestimmt, als daß man sie mit dem Hinweis auf eine solche abtun könnte. Nimmt der Glaube eines Volkes in bewegten Augenblicken seiner Geschichte, wie hier bei der Vernichtung des alten Rugierkultes, überhaupt gern rückläufige Formen an, so gewahren wir bei der Schilderung des Vorganges, dem die unentwegten Anhänger Svantevits in höchster Erregung folgen, die Rache des geschändeten Gottes erwartend (574, 27), das Wiederauftauchen alter theriomorpher Vorstellungen vom Gott. Und wie das heilige Roß, das für den Gott als sein besonderer Besitz im heiligen Bezirke gehalten wurde, ursprünglich der Gott selber war, so stellen das weiße wie das kohlschwarze Roß die Gegensätze seines ehedem tiergestaltigen Wesens dar. Auf dem weißen Rosse kehrt der Gott als der Sieger über seine Feinde in sein Heiligtum zurück: wie könnte er jetzt, wo er es für immer verlassen muß, es anders tun als in seiner finsteren, zürnenden Gestalt?

Die Blutfarbe, die in seinem Kulte stark hervortritt, läßt zudem eine ungleich rohere Form seiner Vorstufe erkennen. Svantevit müssen ehedem auch Menschenopfer dargebracht worden sein: als den späteren Ersatz für sie betrachte ich die merkwürdige Sitte (566, 9), daß am Tage seines Festes auch ein Honigkuchen zum Opfer gehörte. Wenn Saxo sagt, er habe etwa die Größe und Gestalt eines Menschen gehabt, so schließt das jeden Zweifel über die ursprüngliche Bedeutung des Ritus aus. Diesen Kuchen ließ der Priester vor die Teilnehmer des Festes stellen und fragte sie, ob sie ihn sähen (also eine Art von 'Zeigen' des dem Gotte Geweihten); auf ihre bejahende Antwort hin wünschte er ihnen, sie möchten ihn nach Jahresfrist nicht erneut erblicken (566, 9ff.). An den bei manchen Völkern üblichen Brauch der Zerreißung des Vegetationsgottes darf wegen Saxos näherer Angabe (post annum) nicht gedacht werden, da eine solche am Tage seines Festes erfolgt und ihr die Vorstellung zugrunde liegt, daß der Gott mit dem Wiedererwachen der Natur erneut zu den Seinen zurückkehrt. Fassen wir aber den, dessen Anblick bei der Wiederkehr des Festes der Priester dem Volke nicht wünscht, als den als Kriegsopfer dem Gotte zu Ehren geschlachteten Vertreter des besiegten Stammes auf, so liegt darin zugleich auch die Bitte an Svantevit enthalten, daß dank seiner Hilfe die Rugier nicht erneut im kommenden Jahre wider die gleichen Feinde zu ziehen genötigt sein, sondern daß jene dauernd von ihnen besiegt sein mögen.

Auf das merkwürdige auspicium, das mit dem heiligen Roß unternommen wird, um den Verlauf eines geplanten Kriegszuges zu erkunden (567, 17ff.), sowie auf die sortes, die von Männern wie von Frauen ausgeübt werden (567, 23 ff.), will ich hier nicht weiter eingehen. Bei dem zweiten liegt die Ähnlichkeit mit germanischem Brauche nahe genug: hervorheben will ich nur, daß auch bei den Losstäben der schon erwähnte Gegensatz zwischen weiß und schwarz erneut hervortritt. Aber ein Letztes sei noch erwähnt, wo der Zusammenhang zwischen Svantevit und seinem ursprünglichen Wesen klar noch hervortritt. Der Gott wie die auf den erwähnten Grabsteinen dargestellten Toten tragen das große Horn, wie diese so ist auch er mit dem langen, bis auf die Schienbeine herabreichenden slavischen Mantel bekleidet (565, 15). Ein solcher Grabstein, der in der Nähe von Arkona gefunden worden ist (aus einem Granitfindling gehauen), gilt dort allgemein für Svantevit. Die volkstümliche Vorstellung allein beweist noch nichts Bestimmtes; wenn aber ein französischer Gesandter, der im Jahre 1253 zu einem großen Khan in den Orient im Auftrage Ludwig XI. reiste, die Grabsteine mit der gleichen Darstellung in Südrußland noch vielfach auf den Grabhügeln stehen sah (Schuchhardt S. 23), so gibt diese wertvolle Notiz die Möglichkeit, tieferen Einblick in Wesen und Kult Svantevits zu gewinnen. Die Grabsteine stellen nicht Bilder des Toten dar, es ist vielmehr der Tote selbst, der in persona erscheint. Wir müssen hier unbedingt mit viel ursprünglicheren Vorstellungen rechnen, die Jahrhunderte lang hier noch Bestand haben, während sie in der antiken Kultursphäre längst abgestorben sind. Und wie auf den slavischen rohen Grabsteinen der Tote, der von ihrer Platte sich eben erst ablöst, eigentlich noch eines mit ihr ist, die Urstufe des Fetischismus noch erkennbar ist, so ist der Tote hier aus der Tiefe seines Grabes aufsteigend gedacht, das Horn in der Hand, mit dem er den Seinen Segen spendet, oder ihn verwehrend. je nach der Verehrung, die ihm von jenen zuteil wird. Ist es anders bei Svantevit? Das Maß des Weines, den das Horn seines Kultbildes am Tage des Erntefestes enthält, weist, je nach der Verehrung, die dem Gott entgegengebracht wird, auf Fruchtbarkeit oder Mangel des kommenden Jahres hin. Als Vegetationsgott ist Svantevit zugleich der Herr der Tiefe, ein Gott, der über Leben und Tod der Seinen waltet, je nach Laune und Gnade, wie er sie seine Anhänger fühlen läßt.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Vgl. hierzu meine Ausführungen in der Festschrift des Städt. Gymnasiums zu Düsseldorf vom 28. Mai 1913 (Düsseldorf i. gl. J.), S. 229.

Und ist die cornucopia, die der Gott wie der Tote als Symbol ihrer chthonischen Macht führen, nicht letzten Endes, wenn es auch das bei den Slaven (wie Germanen) übliche Trinkhorn ist, griechischer Religion entlehnt? Ist es nicht ebenso bei einer Reihe anderer Vorstellungen, die aus dem Kulte Svantevits sich ermitteln ließen? Ich habe das wenigstens so durchgeführt, gestützt allein auf Parallelen, wie sie mir aus griechischem Kulte vertraut sind. Das mag subjektiver Maßstab sein: gern will ich zugeben, daß auch bodenständige, ursprünglich slavische Vorstellungen sich mit jenen vermischen. Wenn aber schon der Tempel Svantevits in jene andere Sphäre weist<sup>1</sup>, dann ist es nicht ausgeschlossen, vielmehr naheliegend, daß auch in den Vorstellungen, die mit seinem Kulte sich verbanden, griechisches Erbe enthalten ist, das der Gott wie seine Bekenner zäh festhielten, bis sie mit der letzten Hochburg, die ihnen noch geblieben war, der zwingenden Gewalt des Christengottes und seines Glaubens für immer erlagen. Also geschah es auf Rügen im Jahre des Herren 1168.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Auf Alter und Herkunft der slavischen Sitte, für Tempel und Kultbild Holz zu verwenden, wirft helles Licht ein wichtiges Zeugnis Herodots. Die Skythen, sagt er (IV 59), kennen keine Götterbilder, Altäre und Tempel außer im Areskult, aber das ἄγαλμα des Gottes ist ein altes eisernes Schwert (62). Im Gebiete der Bovdivol aber (zwischen Don und Wolga) liegt die Stadt Γελωνός, aus Holz gebaut (108): τοῦ δὲ τείχεος μέγαθος κῶλον ξκαστον τρίηκοντα σταδίων έστί, ύψηλον δε και παν ξύλινον, και (αί) οικίαι αύτων ξύλιναι και τὰ ἱρά. ἔστι γὰρ δὴ αὐτόθι Ἑλληνικῶν θεῶν ἱρὰ Ἑλληνικῶς κατεσκευασμένα άγάλμασί τε και βωμοίσι και νηοίσι ξυλίνοισι, και τωι Διονύσωι τριετηρίδας ανάγουσι καλ βακχεύουσι (vgl. 79). είσι γαρ οι Γελωνοι το άρχαῖον Ελληνες, έκ των δε έμπορίων έξαναστάντες οικησαν έν τοισι Βουδίνοισι και γλώσσηι τὰ μεν Σπυθικήι, τὰ δὲ Ἑλληνικήι χρέωνται. Die Budiner aber sind in Sprache und Lebensweise verschieden von den Gelonern: sie sind autochthone Nomaden, die Geloner aber bebauen das Land, essen Brot und besitzen Gärten; auch in Gestalt und Hautfarbe sind sie von jenen ganz verschieden. Von den Hellenen werden zwar auch die Budiner Γελωνοί genannt, aber die Bezeichnung ist falsch. Seine detaillierten Angaben beweisen, wie gut Herodot orientiert ist. Er bezeugt, daß jene "naturalisierten" Hellenen inmitten fremdstämmiger Bevölkerung, weil das ihnen gewohnte Steinmaterial fehlte, zu der allgemeinen Verwendung von Holz übergingen, das in unerschöpflicher Fülle ihnen zur Verfügung stand. Das eine frühe Zeugnis bezeugt auch für die spätere und späteste Zeit, daß das hölzerne ἄγαλμα im slavischen Kulte letzten Endes auf griechisches Vorbild zurückgeht, das dem erwähnten Mangel seine Umgestaltung verdankt. Das Festhalten an dem einmal überkommenen Brauch ist um so bemerkenswerter, als die erwähnten Grabsteine mit der Svantevit sehr ähnlichen. weitverbreiteten und typischen Darstellung des Toten gleichfalls die Einwirkung hellenischen Brauches erkennen lassen. Die Vielköpfigkeit der monströsen ἀγάλματα widerspricht dem freilich: woher sie stammt, wage ich nicht einmal zu vermuten. Interessant ist es zu sehen, wie autochthone und fremde Elemente im slavischen Kulte sich mischen, [Vgl. Nachtrag, unten S. 207 f.]

# DIE STRUKTUR DER VORSTELLUNG DES SOGENANNTEN HÖCHSTEN WESENS

### VON G. VAN DER LEEUW IN GRONINGEN

T.

Im Jahre 1771 schrieb Voltaire seine Epistel Au Roi de la Chine, sur son recueil de vers qu'il a fait inprimer. Die Chinoiserie war Mode in Europa:

Reçois mes complimens, charmant Roi de la Chine.

Zwar bedeuteten die Verse nicht viel, aber

J'ai toujours fort aimé les rois qui font des vers,

und zumal: "ce qui est surtout très remarquable c'est le respect dont cet empereur paraît être pénétré pour l'être suprême." Der Kaiser spricht in seinem Gedicht "de la divinité avec autant de sentiment que de respect." Diese Gottheit ist tolerant: in China "où nous avons eu la hardiesse d'envoyer des missionaires", verweigert man keinem Christ ein ehrliches Begräbnis. Die chinesische Majestät wird gut tun, wenn sie in ihrem Lande bleibt und nicht nach Frankreich kommt, wo das Parteiwesen sich breit macht, wie übrigens in der ganzen Welt:

Quand la troupe écarlate à Rome a fait un choix, L'élu, fût-il un sot, est dès-lors infaillible. Dans l'Inde le Veidam, et dans Londres la Bible, A l'hôpital des fous ont logé plus d'esprits Que Grizel n'a trouvé de dupes à Paris.

In China ist das besser: Kaiser Kien-Long ärgert sich über die Pariser Fakultät, welche die großen Heiden in die Hölle weist.<sup>1</sup>

Das Merkwürdige an der Haltung Voltaires Gott gegenüber ist die fast leidenschaftliche Hartnäckigkeit, mit der er seine Existenz verficht, zusammen mit einem ironischen Scheinrespekt, dem jeder Ernst abgeht. Ihm ist Gott der Baumeister der Welt, der große Uhrmacher, dessen Arbeit seine Existenz beweist, der sich aber um seiner Hände Werk nicht sonderlich kümmert und kaum erwartet, daß es sich sehr

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Epitre CI Œuvres complètes XIII, 1785. Vgl. die eigenen Anmerkungen Voltaires.

mit ihm beschäftigt. Mit Recht sagt Faguet von Voltaire: er glaubt Gott nur, wenn er ihn beweisen will.<sup>1</sup>

Diesen Beweis aber führt er mit Leidenschaft, weil er sich ohne Gott nicht sicher fühlt. Gott ist der große Polizist. An Voltaires Mittagstisch verteidigen einmal Dalembert und Condorcet frivolatheistische Ansichten. Der weise Dichter entfernt die Bedienten: "Maintenant, Messieurs, vous pouvez continuer. Je craignais seulement d'être égorgé cette nuit." Das ist ganz die Stimmung der berühmten Epistel A l'auteur du Livre des Trois Imposteurs, in der Gott gegen den Angriff eines Atheisten verteidigt wird, der über die vielerlei Sünden der Priester und Propheten das höchste Wesen selbst geleugnet hatte. Das geht nicht an, denn der Mensch bedarf Gottes:

Ce sublime système à l'homme est nécessaire. C'est le sacré lien de la société, Le premier fondament de la sainte équité, Le frein du scélérat, l'espérance du juste. Si les cieux, dépouillés de son empreinte auguste, Pouvaient cesser jamais de le manifester, Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer.

Man schaffe Gott ab, — werden die Kinder folgsamer sein, die Freunde treuer, dein Weib ehrlicher?

Pour ne pas croire en Dieu, va-t-il mieux te payer?....
Ah! laissons aux humains la crainte et l'espérance.

Das ist das höchste Wesen, wie es sich Voltaire und der Deismus denken: theoretisch ist seine Existenz verbürgt als Originator der Welt, als Baumeister, horloger. Praktisch gelangt er zu seinem Rechte, als Hüter der Moral, als himmlischer Polizist, der dafür sorgt, daß einer nicht so leicht in seinem Bette ermordet wird; denn ohne crainte et espérance kann der Mensch nicht leben. Im ganzen kümmere man sich aber um das höchste Wesen nicht allzu sehr: die religiöse Leidenschaft führt zur Intoleranz, und die ist ein Schreckensgespenst, sowohl für Voltaire wie für Kaiser Kien-Long.

Es ist aber nicht bloß das höchste Wesen des Deismus des achtzehnten Jahrhunderts, das hier in seinen Hauptzügen: Urheberschaft, Sittenpolizei und toleranter Indifferentismus geschildert wird, es ist auch das höchste Wesen, das in der modernen Religionswissenschaft so viel Aufsehen erregt. Und wenn es gilt, die Struktur dieser Gottesvorstellung zu verstehen, schulden wir Voltaire großen Dank und hat er

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Emile Faguet Dix-huitième Siècle, 214. <sup>2</sup> Faguet 215.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Epitre XCVII. Œuvr. compl. XIII, 226.

auch unsertwegen das schöne Porzellan verdient, das der großmütige chinesische Monarch ihm verehrte.<sup>1</sup>

#### II.

Es gilt die Struktur der Vorstellung eines höchsten Wesens zu verstehen. Denn rein ethnographisch-historisch dürfte über diese Vorstellung und den mit ihr zusammenhängenden sog. Urmonotheismus allmählich genug geschrieben sein. Der vortreffliche Artikel von Carl Clemen in dieser Zeitschrift<sup>2</sup> könnte hier sehr gut einen Abschluß bilden. Und wer nicht gerade unbekanntes Material zu diesen Fragen beizusteuern weiß, wird gut tun zu schweigen. Schweigen ist jedenfalls angenehmer als Sprechen, wo auf diesem Gebiet, zumal wo es von Ethnologen bearbeitet wird, ein höchst unangenehmer Ton und eine ausgesprochene Gehässigkeit immer mehr die Regel werden. Es scheint die Religion des Urmenschen die Gemüter fast stärker aufzuregen als die Religion des eigenen Jahrhunderts. Vielleicht ist es auch die letztere, die, wie die Götter vor Ilion, hinter den Streitenden steht.

Bei alledem ist aber die Phänomenologie der betreffenden Gottesvorstellung noch nicht genügend zu ihrem Rechte gelangt. Man hat sich immer wieder gefragt, was am Anfange gewesen und wie es zu erklären. Man hat sich nur selten<sup>4</sup> gefragt, wie die Vorstellung eines höchsten Wesens, abgesehen davon, ob sie am Anfang gestanden oder nicht, zu verstehen sei. Auf diese Frage aber wollen wir uns beschränken. Dabei werden wir allerdings auch die verschiedenen Meinungen über dieses Thema berücksichtigen müssen. Sind sie ja z. T. nichts anderes als Erklärungsversuche, die eine bestimmte Struktur schon voraussetzen. Welche diese Struktur sei und inwieweit sie sich den Tatsachen füge, werden wir versuchen klar zu legen.

#### TIT.

Andrew Lang, dessen Buch The making of religion (1898) zu den urmonotheistischen Theorien den ersten Anstoß gab, bietet selbst das schönste Beispiel einer solchen ohne weiteres vorausgesetzten Struktur.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> S. über "die Urheberreligion in Europa" N. Söderblom Das Werden des Gottesglaubens<sup>2</sup>, 1926, Kap. IX.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> AR 27, 1929, 290 ff.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> S. P. W. Schmidt Ein Versuch zur Rettung des Evolutionismus, Int. Arch. Ethn. 29, 1928, 99 ff; J. J. Fahrenfort Wie der Urmonotheismus am Leben erhalten wird, Groningen-Haag 1930; und schon 1914: G. Friederici Meine Antwort (als Handschrift gedruckt).

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Die bedeutendsten Ausnahmen sind N. Söderblom und K. Th. Preuß. Ännliche Wege wandelt, wie ich nachträglich sehe, auch Karl Marót *Der primitive "Hochgott", Ein Problem der Gestaltpsychologie* (Studi e Materiali di Stories delle Religioni V, 1929, 173 ff.).

Ein als selbstverständlich vorausgesetztes Verstehen geht der Erklärung vorauf. Lang weiß nämlich, wer Gott ist, er weiß das gerade so genau wie jede einfache Seele es weiß, welche sich nicht durch Spitzfindigkeiten hat irre machen lassen. Unter "Gott" versteht the proverbial plain man: a primal eternal being, author of all things, the father and friend of man, the invisible, omniscient guardian of morality.¹ Mit diesen Worten stellt sich Lang den bisher auch von ihm vertretenen animistischen Theorien eines allmählichen Entstehens des Gottesglaubens aus der Geistervorstellung schroff entgegen.

Er tut es, indem er auf die "einfache" Herzenssprache eines unverbildeten "einfachen" Mannes Bezug nimmt. Wir wittern schon das achtzehnte Jahrhundert und die natürliche Religion, wenn nicht Voltaires so doch Rousseaus und seines größten Schülers:

Es sagens allerorten
Alle Herzen unter dem himmlischen Tage,
Jedes in seiner Sprache . . . . . . .

Die Sprache ist aber, wie gewöhnlich, dennoch ziemlich bestimmt und wir entnehmen ihr die Begriffe des ewigen, schaffenden, wohlwollenden Vaters, der, wiewohl unsichtbar, alles sieht, und Recht und Gerechtigkeit verbürgt. Auffallend ist zunächst das Fehlen jeglicher Beziehung zu diesem Vater. Er selbst kann gerade noch als wohlwollend gelten, der Mensch scheint ihm gegenüber weder Furcht noch Liebe zu empfinden.

Dieselbe Notion kommt nun, so meint Lang, auch bei den Primitiven vor, deren gelegentliche Verschrobenheiten uns nicht davon abhalten sollen, sie als "einfache" Leute zu betrachten. So findet er auf Grönland den Glauben, "daß es gewiß ein Wesen geben muß, das alle diese Dinge gemacht. Es muß auch sehr gut sein ... ach, wenn ich es nur kennte, wie würde ich es lieben und ehren."2 Und diese Aussage gemahnt ihn an diejenige des Apostels Paulus: "was man von Gott weiß, ist ihnen offenbar: denn Gott hat es ihnen offenbart, damit daß Gottes unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit wird ersehen, so man des wahrnimmt, an den Werken, nämlich an der Schöpfung der Welt, also daß sie keine Entschuldigung haben, dieweil sie wußten, daß ein Gott ist, und haben ihn nicht gepriesen als einen Gott, noch ihm gedankt, sondern sind in ihrem Dichten eitel geworden ... "8 Hier scheint ja auch Paulus eine eingeborene natürliche Religion anzunehmen, deren Mittelpunkt Gott der Schöpfer sei. Allerdings leitet er daraus die Unentschuldbarkeit der Heiden ab, glaubt aber nichtsdestoweniger an eine ursprüngliche Gotteskenntnis aus der

Schöpfung. Geister können keine Welt schaffen und somit ist die animistische Hypothese verfehlt. Jehovah und Allah stammen nicht von Geistern ab.<sup>1</sup>

Der "einfache" Mann glaubt aber auch, daß der Schöpfer die Moral hütet. Denn es gibt Moral bei den Primitiven, ebenso wie bei den einfachen Leuten, wenngleich eine elementare. Die Feuerländer meinen, daß Töten Regen, Schnee, Hagel und Wind verursacht. Es gibt nämlich einen big man in the woods, he no like it, he very angry. Sogar das Töten junger Vögel, die noch nicht flügge geworden sind, mißbilligt er.<sup>2</sup> Und hat nicht jedes Kind Angst vor irgendeinem Rächer der beleidigten Moral? Führte nicht sogar Voltaire, dieser gewiß "einfache" und unverbildete Mensch, seine Sicherheit zurück auf die kaum geglaubte, aber desto notwendigere Existenz eines big man in the woods?

Daß der Glaube an ein höchstes Wesen so lau und inaktiv ist, erklärt sich Lang, indem er zwar nicht eine regelrechte Degeneration, sondern neglect beim Menschen voraussetzt. Er hat seine ursprüngliche Verehrung halb oder ganz vergessen. Und hätte es keine Propheten gegeben, so wäre auch Israel der Verehrung eines Haufens von Göttchen, Geistern und Tieren verfallen, und das Ewige wäre zu einem Beiwort oder einem Witz geworden, einem gelegentlichen Fluch oder Stoßseufzer, wie Unkulunkulu bei den Zulu.<sup>3</sup> Wir könnten hier bemerken, daß es für die Struktur eines vernachlässigten und nur gelegentlich in halbem Ernst oder völlig profan memorierten höchsten Wesens keiner allgemeinen Degeneration oder neglects bedarf. Sie lebt mitten unter uns in vollster Blüte bei dem von Lang so gefeierten "einfachen" Manne, wenn er flucht oder Possen reißt. "Natürlich" ist diese Religion ganz gewiß, wenn zwar in einem abweichenden Sinne. Wir wollen aber der Kritik nicht vorgreifen.

Übrigens ist der neglect nach Lang nicht völlig vom Übel. Opfer und Sühne mit den hinzugehörigen Komplexen von Lohn und Strafe und do ut des, gehören zum Animismus und zu einer niedrigen Stufe der Religion, welche nicht die ursprüngliche ist. Sie passen nicht zu dem einfachen höchsten Wesen, sondern zu dem mob of ghosts and spirits, oder, bei Völkern höherer materieller Kultur, zum crowd of hungry and cruel gods. Der Vater im Himmel fordert Gehorsam und keine Opfer. Diesen Vater verehren Australier und Andamanen, Propheten und Jesus miteinander. Sogar der big man in the woods des Feuerländers, der das Töten eines Räubers verbietet, steht höher als der jüdische Jahwe, der Agag abzuschlachten besiehlt. The black man of shivering communistic savages is nearer the humanity of our Lord than the Jehovah of Judges. —

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> 208. <sup>2</sup> 188. <sup>3</sup> 220. <sup>4</sup> 278 ff. <sup>5</sup> 281 ff.

Wir sehen den humanitären Einschlag in das Ideal der natürlichen Religion, der über Voltaire hinausgeht.

Irgendeine dogmatische Absicht hat Lang bei alledem nicht. Nur in einem sehr allgemeinen Sinne betrachtet er neglect und degeneration als eine Tat des naughty natural man, des "old Adam". Auch über den Ursprung der natürlichen Gotteserkenntnis entscheidet er nicht, und die Idee der Uroffenbarung ist ihm fremd. Er hält sich zu Römer 1.

Lang kennt nur ein Dogma. Und das ist die Selbstverständlichkeit der Gottesvorstellung des proverbial plain man: sie ist vernünftig, moralisch und familiär. "Our Lord" hat sie geteilt, und auch er ist ja bekanntermaßen ein Prophet der Vernunft und des Wohlwollens gewesen. Der "einfache" Mensch kennt weder Rätsel noch Schuld. Er weiß nur von Redlichkeit und Humanität. Und er ist durchaus ehrenwert.

#### TV.

Das Material, das von Lang zur Unterstützung seiner These beigebracht wurde, ist von P. Wilhelm Schmidt wesentlich erweitert und korrigiert. Es erübrigt sich, zumal nach dem schon oben erwähnten Artikel Clemens, darauf einzugehen. — Die Struktur der Vorstellung eines höchsten Wesens hat sich bei Schmidt nur wenig geändert. Sie ist aber, weit entschiedener als es bei Lang der Fall war und sein konnte, verbunden mit einem Anti-Evolutionismus, der sich an Gräbners Opposition gegen die sogenannte unilineäre Entwicklung der Menschheit und überhaupt an die historische Methode in der Ethnologie anschließt.

Der größte Stolz Schmidts ist seine Überwindung des Evolutionismus. Nun hat der landläufige Evolutionismus immer behauptet, die Menschheit sei aus einfachen und rohen Anfängen allmählich zu höheren Gedanken vorgeschritten. Fetischismus, Geisterglauben, Polydämonismus, Polytheismus, schließlich Monotheismus, so ist ungefähr die Stufenfolge, welche sich die ältere Ethnologie und Religionsgeschichte konstruierten. Schmidt dreht die Folge um: am Anfang steht der Monotheismus, alles andere ist Degeneration und mythologische Wucherung. Damit hat er aber den Evolutionismus noch gar nicht überwunden. Denn dieser steht oder fällt nicht mit einem ursprünglichen Animismus bzw. Monotheismus, sondern mit der Idee eines allmählichen Fortschreitens von keimhaften Anfängen zu komplizierten Gebilden. Der am meisten berechtigte Vorwurf gegen den Evolutionismus ist ja auch immer gewesen, daß er eine naturwissenschaftliche Hypothese ohne weiteres auf die Geistesgeschichte übertrug und gewissermaßen von unseren entwickelten Vorstellungen auf ein geistiges Protoplasma zurückgreifen wollte. Differenzierung, immer reichere Gliederung und Entfaltung, das

ist das Dogma des Evolutionsgedankens, wie es die Spencer e. t. q. den vorigen Generationen eingeschärft.<sup>1</sup> Da muß es nun höchlich wunder nehmen, daß Schmidt zwar den üblichen Inhalt des religiösen Evolutionsgedankens in sein Gegenteil verwandelt, dessen Form und Prinzip aber entschieden aufrecht erhält. Wir lesen in seinen Critères pour établir la position ethnologique des cercles culturels les plus anciens mit Zustimmung die Worte Pinard de la Boullayes angeführt: "on ne saurait imaginer que l'homme ait commencé par établir des classes sociales multiples, des empêchements raffinés pour le mariage, des rites recherchés pour la transmission de la propriété, l'élection des chefs, et ainsi de suite."2 Das ist aber genau, was der Evolutionismus meinte! Schmidt hat davon eine Ahnung, wenn er schreibt, daß das Kriterium des Komplizierten "d'après lequel doit être regardé comme plus ancien ce qui est plus simple, comme plus récent ce qui est plus élaboré ou plus compliqué" gewisse Mißbräuche und Schwierigkeiten veranlassen kann, Mißbräuche "qui ne conduiraient à rien moins qu'à l'introduction d'un évolutionisme voilé"; meint aber, daß diese Gefahr in unserem Falle (der Untersuchung des Alters der Pygmäenkultur) kaum zu befürchten sei "parce que, de l'aveu de tous, nous nous trouvons proches du début de la civilisation, où une certaine simplicité des formes est toute naturelle et même inévitable".3 Abgesehen von der bedenklichen petitio principii, welche in dieser Erwägung liegt, läßt sich doch kaum behaupten, daß dieselbe dem Evolutionismus sehr gefährlich werden könnte; sie ist in der Tat, was Schmidt selbst fürchtet, ein verschleierter, und zwar sehr dürftig verschleierter Evolutionismus. Am Anfang steht das Einfache. Wir sehen, wie wenig Schmidt sich von Lang entfernt!

Das ist desto schlimmer, weil auch hier das Einfache die eigene, allerdings nur halbbewußt vorausgesetzte Anschauung ist. Das wird auch dadurch nicht besser, daß verschleierter Evolutionismus und historische Ethnographie sich hier in die Hände arbeiten. Die Pygmäenvölker haben die älteste Kultur, so wird auf Grund evolutionistischer Erwägungen ausgemacht. Sie stehen "am Anfang" und haben auch nicht sofort Musikinstrumente gehabt oder Zeichnungen und Skulpturen produziert. Zwar muß Schmidt zugeben, daß die Buschmänner eine Ausnahme bilden "par leurs peintures et leurs sculptures réalistes". Aber dennoch sind wir bei den Pygmäen proches du début de la civilisation. Wir können die Frage nach dem Alter der Pygmäenkultur nicht lösen, möchten einer zu großen Sicherheit bei so entferntem und schwanken-

¹ Man vergleiche jede beliebige Geschichte der Philosophie, z. B. Windelband; jetzt auch meinen Artikel Religion III, Religionsgeschichtliche Entwicklung, in RGG².

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Semaine intern. d'Ethn. relig. IV, 1925, 134. Slbid.

dem Tatbestand nur etwas skeptisch gegenüberstehen. Aber was wir allerdings wissen möchten ist dieses: was heißt der "Anfang"? Und was fruchtet diese unausgesetzte Jagd nach dem Anfänglichen, das sich ja nun einmal unseren Blicken entzogen hat und das nur einen Vorzug bietet, nämlich, daß unsere Phantasie und unsere Wünsche dort, wo niemand hingelangt, freien Spielraum haben? Wissen wir doch vom prähistorischen Menschen kaum, daß er eine Religion hatte.

Schmidt meint aber aus den Vorstellungen der ältesten Völker auf diejenigen der Anfangsmenschen schließen zu dürfen. Ist dies ohnehin ein fragliches Beginnen (wieviele Einflüsse können das Ursprüngliche verwischt haben, wieviele Einbrüche aus späterer Kultur in die älteste nimmt Schmidt selbst an!), die Art und Weise, wie er zu der Feststellung dieses Alters gelangt, ist äußerst fragwürdig. Aus der Verbreitung der Vorstellung eines höchsten Wesens über die ganze Erde schließt er, daß diese zum ältesten Bestande des Menschheitsbesitzes gehören muß. Man könnte mit gleichem Recht aus dem Vorkommen des Ahnenkultes oder des Machtglaubens in fast allen Teilen der Welt diese Gebilde dem ältesten Menschheitsbestande zuschreiben.

Auf hohes Alter weist auch die Einfachheit der Vorstellung hin, "welche es auch den Naturkindern ermöglicht zu dieser Höhe zu gelangen".<sup>2</sup> In diesem wesentlichen Punkte hat also Schmidt den Aufstellungen Langs nichts hinzuzufügen. Dessen plain-man-Ideal wird hier einzig um die historische Argumentation bereichert: das Alter der Pygmäen erhöht die Bedeutung des Glaubens an ein höchstes Wesen, die Einfachheit dieses Glaubens stützt die Behauptung des hohen Alters der Pygmäenkultur. Die eine Hand wäscht die andere.

Das gefährlichste Werkzeug ist dabei die an sich höchst verdienstvolle Kulturkreistheorie, welche ein bestimmtes Kulturgebiet nach gewissen eigenartigen Gegenständen, Gewohnheiten usw. abgrenzt von anderen. Die Kulturkreise, die das Gegenspiel der unilineären Entwicklung bilden, wie sie sich der Evolutionismus dachte, durchbrechen einander natürlich immer wieder. Es finden sich matriarchalische Elemente in patriarchaler Kultur, wie sich ja gelegentlich Wohnungsformen aus dem einen Kreis im andern antreffen lassen. Nun hat sich Schmidt eine Urstufe der Pygmäenkultur gedacht (die übrigens von Gräbner nicht anerkannt wird), welche exogam und monogam sein soll (Sammelstufe). Diesem Kulturkreise wird die Verehrung des höchsten Wesens zugeschrieben: zur Monogamie soll der Monotheismus passen! Finden sich aber Unstimmigkeiten, tritt neben das höchste Wesen ein zweites.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Der Ursprung der Gottesidee I<sup>2</sup> 1926, 486 f. <sup>2</sup> Ibid.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Vgl. F. Gräbner Die Methode der Ethnologie, 1911.

<sup>4</sup> Gottesidee I 765.

oder zeigt es Züge, die seinem Wesen, wie es sich Schmidt denkt, nicht entsprechen, so hat man den Ausweg, daß Elemente eines benachbarten Kulturkreises hereingebrochen sind und die "Einfachheit" zerstört haben. Ein Ausweg, der leider nur allzu oft begangen wird.

Was wir aber in den umfassenden und kenntnisreichen Ausführungen Schmidts am allermeisten vermissen, ist das Bewußtsein, daß geistige Gebilde, wie die Vorstellung eines höchsten Wesens, sich nicht einfach, mit Hilfe dessen, was uns selbst geläufig ist, aus der Vergangenheit ablesen lassen, sondern daß sie als Sinneinheit, als Struktur verstanden sein wollen. Und da hilft es nur wenig, daß wir eine solche Vorstellung "einfach" finden, es fruchtet auch nicht viel, daß sie der Forschung "alt" erscheint. Die Wissenschaft soll kennen und Kennen schließt Verstehen ein. Wer kennen will, ohne daß er systematisch zu verstehen versucht, versteht dennoch. Er versteht aber falsch.

Schmidt wirft Lévy Bruhl und Beth vor, daß sie ohne weiteres von den "Primitiven" reden, ohne sich klar zu machen, daß auch die Kultur der Primitiven historisch angefaßt werden müsse und daß sich mancherlei Arten der Primitivität unterscheiden lassen, die unter sich in bezug auf Alter und Ursprünglichkeit sehr verschieden sind.¹ Das ist ganz richtig. Aber abgesehen von der immer etwas mißlichen Aufgabe, primitiven Kulturen, von deren Geschichte wir so gut wie nichts wissen, auf Grund eines Kulturkreissystems, d. h. einer Systematik, zu datieren: die Möglichkeit ein geistiges Gebilde nach seiner geistigen Struktur als ein einheitliches zu beschreiben, abgesehen von aller und jeder Datierung, scheint Schmidt völlig entgangen zu sein. Er wäre der Mann, den "romantischen" Menschen hinauf oder hinunter datieren zu wollen und Joel einen Vorwurf daraus zu machen, daß er Nietzsche einen Romantiker genannt, weil die Periode der Romantik ja längst abgeschlossen. Der Strukturbegriff fehlt ihm ganz und gar.

Das geht schließlich klar hervor aus der Weise, in der er die Mythologie behandelt. Sie ist ihm Degeneration, die bei den ältesten einfachen Völkern nicht vorkommt oder, wenn sie vorkommen sollte, von anderswoher importiert wurde. Er schließt sich wiederum an Lang an, wenn er meint, daß das höhere Element in der Religion ein rationelles ist, das, vom Kausalitätsdrang eingegeben, die Führung behalten soll über das niedere Element des Mythus, der von der zügellosen Phantasie ausgehend, wenn er freigelassen wird, immer lächerlichere und obszönere Gebilde hervorbringe.<sup>2</sup> — Wir brauchen diesen Behauptungen wohl nicht viel hinzuzufügen. Daß heute, nach mehr als fünfzig Jahren religionsgeschichtlicher Arbeit, einem ernsten Forscher die My-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> 581 ff., 592 ff. <sup>2</sup> 309.

then der Völker noch nichts anderes sind als ungebändigte Phantasie, ist kaum mehr erschreckend als die Erhebung des Kausalitätsbedürfnisses, ja sogar des "Gesetzes vom zureichenden Grunde"1 zum Hauptelement der Religion. Wir wollen uns auch nicht sehr darüber entrüsten, daß Schmidt von einer "mythischen Denkform" nie gehört zu haben scheint (der Name Cassirers kommt in seinem Autorenregister nicht vor), und daß ihm das bequeme Wort "Phantasie" alle die nichttheoretischen Denkformen ersetzt. Wir fragen nur: was wird aus den großen Religionen ohne Mythologie? Und wir denken nicht nur an die Welt des Olymps, sondern an das Christentum. Ich weiß nicht wie die katholische Theologie sich zu diesen Versuchen Schmidts stellt, aber mit dem Satz vom zureichenden Grunde als Regulativ für den Glauben, wird doch vermutlich auch sie wenig anzufangen wissen. Wahrlich, wenn wir das mythische Denken in unserem religiösen Leben abschütteln wollen, müssen wir schon zu der Paradiesesnähe der von Schmidt geschilderten Pygmäen zurückkehren. Es sei denn, daß uns mit Voltaire besser gedient wäre. Denn daß die Religion auf ein - freilich falsch verstandenes - Kausalitätsbedürfnis zurückgehe, ist öfter behauptet worden, allerdings nicht gerade in gläubigen Kreisen.

#### V.

Neben Lang und Schmidt und teilweise ihnen entgegen hat eine ganze Reihe von Gelehrten die Vorstellung eines höchsten Wesens zu beschreiben und zu verstehen gesucht. Schmidt selbst hat im ersten Bande seines Buches eine sehr ausführliche Übersicht dieser Versuche gegeben. Wir wollen hier nur anführen, was uns in bezug auf das Verständnis der Struktur dieser Vorstellung ein Wesentliches hinzuzufügen oder abzuziehen scheint.

Die jüngste Bestreitung der Schmidtschen Gedanken rührt von J. J. Fahrenfort her.<sup>2</sup> Diese Schrift ist ein merkwürdiges Beispiel, wie nahe entschiedene und sogar wütende Gegner sich stehen können. Das Material, das von Schmidt und seinen Schülern herbeigetragen war, wird von Fahrenfort gründlich untersucht und gewiß mit Recht beanstandet. Darauf wollen wir aber in dieser strukturpsychologischen Studie nicht näher eingehen.<sup>3</sup> Was aber die Struktur betrifft, die mißliche Zweiteilung der Religion auf rationelle und phantastische Elemente,

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Ibid.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Het hoogste Wezen der primitieven. Studie over het "oermonotheisme" by enkele der laagste volken, 1927. Vgl. meine Besprechung in der DLZ 1929, 1. Heft.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Die Gefahren einer willkürlichen Anwendung der Kulturkreistheorie werden von F. gelegentlich sehr klar dargetan (18, 173).

welche wir bei Schmidt fanden, kehrt bei Fahrenfort in geänderter Form als Vernunfts- und Gefühlselement wieder. Auch folgt er seinem Gegner in der Auffassung des Wortes "primitiv" in seiner buchstäblichen Bedeutung und beteiligt sich mit diesem an der ermüdenden Jagd nach dem "Anfang". So findet er es nötig Rudolf Otto zu bekämpfen, weil dieser gesagt, die echteste Form des Dämons finde sich bei den vorislamischen Arabern, diese aber alles weniger als "primitiv" seien. Der unmögliche Versuch, das "Primitive" historisch zu konstruieren, wiederholt sich<sup>1</sup>, trotz der Tatsache, daß, je eifriger man sucht, das Primitive in desto unerreichbarere Ferne rückt und schließlich in ein Nichts zusammenschrumpft. Auch sucht Fahrenfort immer wieder zu demonstrieren, daß den höchsten Wesen die "Erhabenheit" abgeht, deren Schmidt für seine Schilderung eines unverdorbenen Monotheismus bedarf. Damit wird er jedenfalls recht haben. Die höchsten Wesen haben auch bei den, nach Schmidt, ältesten Stämmen zu viele merkwürdigen Eigenschaften, als daß sie immer einen "erhabenen" Eindruck machen könnten. Mit Recht weist Fahrenfort auf die Tiergestalt, die Unmöglichkeit, die höchsten Wesen von bestimmten Naturerscheinungen loszumachen, ihre vielen Heiraten und Kinder; auch betont er den Widersinn, der darin liegt, wenn ein Wesen "Schöpfer und Höchster Herr der ganzen Welt" genannt wird, und die "Welt", wie für die Andamanen, nur die eigenen Volksgenossen umfaßt, - die Unzweckmäßigkeit von einer "Allwissenheit" da zu reden, wo die Sprache keinen Unterschied zwischen "alles" und "viel" zu machen vermag.2 — Das Fatale ist aber, daß beide, Schmidt wie Fahrenfort, diese "Erhabenheit" suchen, wenn auch ersterer sie findet, letzterer nicht. Diese "Erhabenheit" erinnert aber wieder lebhaft an das Ideal des plain man, wie es Lang vor Augen stand. "Gott" scheint vielen Forschern, ob sie nun katholisch sind oder Positivist oder keiner bestimmten Weltanschauung huldigen, noch immer nicht anders denkbar zu sein als nach dem Rezept des Deismus, als erhabener Demiurg. Daß damit nicht nur den eigentlich primitiven Religionen, sondern auch der griechischen, der indischen und nicht zuletzt der christlichen Religion Unrecht geschieht, leuchtet ihnen nicht ein. Eine würdig personifizierte prima causa und ein sittlich erhabener Weltenvater, etwas anderes scheint "Gott" weder für die Schmidts noch für die Fahrenforts bedeuten zu können. Die Aufklärung und die Chinesen spuken noch immer.

"So ist in dieser gelehrten Fehde nicht die Feindschaft das Betrübliche, sondern die unbewußte Freundschaft. Es ist schließlich weniger

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Vgl. hierzu mein La Structure de la mentalité primitive, 1928.

<sup>2 39. 20</sup> 

wichtig, ob P. Schmidt sich in manchen Hinsichten geirrt hat, wenn seine Grundposition falsch ist. In dieser Grundposition ist er aber mit seinem Gegner vollkommen einig. Beide suchen nicht eine Struktur des Gottesbegriffes aufzuweisen, der unter dem Namen der 'höchsten Wesen' ein eigener Charakter, eigenes Wesen zukäme: beide suchen im Gegenteil den 'Ursprung' des Gottesglaubens (diese Chimäre des Evolutionismus!) aufzufinden, indem sie sich befleißigen die 'primitivsten' Kulturen reden zu lassen. Fahrenfort meint, daß P. Schmidt diese nicht offen heraus reden läßt. Er mag in manchem recht haben. Aber er sieht ebensowenig wie Schmidt, daß das 'Primitivste' ein sehr relativer Begriff ist, den Einflüsse späterer Kultur jederzeit zu stürzen drohen. Der ganze Streit zwischen Fahrenfort und Schmidt findet seinen Grund darin, daß sie diese Einflüsse an verschiedenen Stellen ansetzen. Glücklich wären beide erst, wenn sie den ersten Menschen beim Kragen hätten und ihn versichern hörten, daß er immer ein solches erhabenes Wesen gemeint bzw. daß ihm ein solcher Gedanke nie gekommen, wenn nicht auch dann schon der Einfluß der späteren Kultur zu fürchten wäre."¹ Wie mißlich diese Jagd auf den Urmenschen ist, weiß jeder, der einmal in ein Buch über Prähistorie hineingesehen hat und sich veranschaulicht, wie weit die Kluft zwischen dem Steinzeitmenschen und dem heutigen Primitiven immer noch ist. Das Schlimmste ist aber, daß bei dieser Art des Verfahrens die Ethnologie nie fruchtbar für die Geistesgeschichte werden kann.

#### VI.

Karl Beth² hebt in seiner Beschreibung der Vorstellung eines höchsten Wesens die Weltenferne hervor, in welcher die Gottheit sich befinde, die Ruhe und reine Beobachtung, deren sie fähig sei. Als Urfahre wandelte der Weltenherr einmal auf Erden, ein machtbegabtes, totemkrafttragendes Wesen der Urzeit. Der Glaube an höchste Wesen soll dem Teile des Lebens, welches von den Riten nicht beherrscht wird, Rechnung tragen. Beth geht bei seiner Beschreibung von den australischen Daten aus, meint aber ein allgemeines konstitutives Element der Struktur zu finden in der Erfahrung der Unvollendetheit der Welt: die Tragik, welche in dieser Erfahrung liegt, führte zum Gedanken eines Weltengrunds und Weltträgers. Der Hochgott, wie ihn Beth nennt, ist der feste Felsen inmitten der Erscheinungen, weshalb er auch den Hintergrund des bunten polytheistischen Pantheons abgeben kann, wie in Indien Brahman und Prajapati, in Ägypten Atum. Das kann dann zu einem allerdings rein monarchischen Monotheismus führen.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> DZL 1929, 8. <sup>2</sup> Religion und Magie<sup>2</sup>, 1927, 328 ff.

In einigen Punkten diesem Standpunkt verwandt ist derjenige von K. Th. Preuß. Das wichtigste in seinen Anschauungen scheint mir die Hervorhebung des Erlebnisses, welches allen Gottesvorstellungen, somit auch derjenigen des höchsten Wesens zugrunde liegen muß. Als eine solche Erlebnisgrundlage gilt Preuß das Bedürfnis einer Ergänzung der im Glauben an die Beherrschung der Welt durch magische Riten liegenden Anmaßung. Die Riten wirken kraft der Macht, die ihnen inne wohnt. Die Macht wird vom Menschen gehandhabt. Eingesetzt wurden die Riten aber von einem höchsten Wesen, dem sie auch ihre Autorität verdanken. Die höchsten Wesen bilden also gewissermaßen das Antezedent der Riten. Sie füllen denselben Platz aus, der in mehr theoretisch denkenden Religionen der Weltordnung zugedacht ist: eine Uranordnung enthebt den Menschen der Willkür und dem Zufall. Dazu Paßt auch die relative Kultlosigkeit dieser Götter. Sie haben etwas eingesetzt, veranlaßt, offenbart. Bei den südamerikanischen Uitoto, von deren Vorstellungen Preuß ausgeht, wird diese Offenbarung sogar als eine Art Logostheorie gedeutet.

Beiden Versuchen, von Beth und Preuß, ist das Bedürfnis gemeinsam, den Beziehungen der Vorstellung des höchsten Wesens zu den sonstigen religiösen Gedanken Rechnung zu tragen. Beth tut das, indem er die Hochgötter ihre Arbeit verrichten läßt kraft der ihnen innewohnenden Macht; Preuß sieht im Gegenteil in den höchsten Wesen das notwendige Komplement des Dynamismus, welches dessen Selbstherrlichkeit zu mildern vermag.

#### VII.

Raffaele Pettazzoni hat das Verdienst, die schon lange bemerkte Beziehung des höchsten Wesens zum Himmel durch eine Fülle von Beispielen endgültig dargetan zu haben. Außerdem sucht er die Personifizierung dieses Wesens aus der mythischen Intuition zu verstehen. Sein Gesichtspunkt ist mithin "mythologisch und naturistisch". So lassen sich sowohl die Taten des höchsten Wesens als seine "Ewigkeit" verstehen: sind doch erstere eine Folge der Personifizierung, die zweite ein Reflex der Unverrückbarkeit des Himmels.

Und gewiß können die Naturerscheinungen aus der Struktur des höchsten Wesens nicht ausscheiden, am wenigsten der Himmel. Dennoch wird Söderblom recht haben, wenn er die Naturerscheinungen in dieser Struktur für sekundär erachtet. Es ist wohl so, daß z.B. die "Ewigkeit" an der Festigkeit des Himmels einen Halt findet, wie die

Glaube und Mystik im Schatten des höchsten Wesens, 1926. Vgl. meine Anzeige DLZ, 1928, 13.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Dio I. L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi, 1922.

Überwachung der Moral eine Vorbedingung hat in der Allsehendheit des Himmels, δς πάντ ἐφορῷ καὶ πάντ ἐπακούει. Eine Erklärung ist das aber nicht. Denn es läßt das Wesentliche der Struktur unberücksichtigt: nämlich das originative Element. Die höchsten Wesen haben etwas getan, geschaffen, eingesetzt. Das tut der Himmel nicht. Er kann nur dem schaffenden, einsetzenden Wesen die weiteren Züge der Allsehendheit und Ewigkeit ermöglichen und es daraufhin von einem bloßen Schöpfer zu einem ewigen "Unterhalter" machen.

Es ist Nathan Söderbloms kaum hoch genug zu bewertendes Verdienst um diese Gottesvorstellung, daß er das originative Element, die Urheberschaft, mit aller Entschiedenheit hervorgehoben. Er lehnt den Urmonotheismus ab: weder mono noch Theismus paßt. Aber auch die naturistische Erklärung läßt er nicht gelten. Die höchsten Wesen sind zwar am oder im Himmel, sie sind darum aber noch keine Himmelsgötter. — Auch zu den Ahnen, den Urfahren haben sie Beziehungen. Ihr eigentliches Wesen aber liegt in ihrem Urhebertum. Man erzählt Geschichten von ihnen, sie haben etwas getan, eingesetzt. Nachher sind sie oft fortgegangen, manchmal zum Himmel, von wo aus sie alles sehen und überwachen. Ihr Eingreifen beschränkt sich auf die Aufrechterhaltung dessen, was sie geschaffen: die Welt, die Riten, die moralischen Vorschriften. Ihre eigentliche Tätigkeit liegt aber in der Vergangenheit.

An diesem Versuche Söderbloms ist aber das Entscheidende das, was wir seine religionsgeschichtliche Großtat nennen dürfen, daß er diese Struktur der Urhebervorstellung neben die beiden anderen großen Gottesvorstellungen der primitiven Menschheit setzt und uns hilft zu dem Verständnis der Tatsache, daß bis weit in unsere moderne Kultur die Vorstellungen von Gott als einer Macht, einem Willen, einer origo sich bekämpfen.

#### VIII.

Das Material der Vorstellungen vom höchsten Wesen ist oft gesammelt, von Schmidt, Beth und anderen, zuletzt in kurzer Übersicht von Clemen. Es liegt weder in der Absicht dieser phänomenologischen Studie, es zu wiederholen, noch über die Richtigkeit so mancher Data zu urteilen, über die die Ethnologen sich streiten. Wir wollen nur einzelne charakteristische Beispiele herausgreifen. Dabei dürfen wir das Gebiet der Vorgeschichte gewiß ohne Sorgen außer Acht lassen, da diese uns ja nur im allgemeinsten Sinne als Geschichte gelten darf und wir fast jeder Deutungsmöglichkeit entbehren.<sup>2</sup> Wir beschränken uns

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Das Werden des Gottesglaubens<sup>2</sup>, 1926.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Vgl. Clemen a. a. O. 302.

also auf die hauptsächlichsten Merkmale der Struktur. Und da finden wir:

A. Das höchste Wesen ist eine Gestalt, und gewöhnlich eine überragende, wenn auch nur in dem Sinne, wie eine ferne Berglandschaft die nahen Hügel überragt. Einzig ist es entschieden nicht. Der Puluga der Andamanen hat ein Weib, das ein Aal ist. Neben ihm steht ein zweites Wesen, das Tercya heißt, und das Schmidt naturgemäß dem Einfluß eines fremden Kulturkreises, einer "mutterrechtlichaustronesischen Mythologie" zuweist. Auch bei den Semang steht neben Karei oder Keii Ple, und beide sind Schöpfergottheiten. Bei den Kurnai, dem einzigen australischen Stamme, für den Schmidt "ursprüngliche" Vorstellungen annimmt, hat "unser Vater", Mungan-Ngaua, einen Sohn, der zum Ahnen des Stammes ward.

Zwei höchste Wesen finden sich auch in Amerika sehr oft, wo die Schöpfungsarbeit auf beide verteilt scheint, so z.B. in N. Zentralkalifornien. Aber trotzdem ist der Urheber wirklich eine Gestalt, nicht eine bloße Mächtigkeit.

Das höchste Wesen ist aber auf keinen Fall eine Gestalt, der ein Wille zukommt, wie die aus dem Animismus erwachsenen Gestalten ihn haben. M. a. W. es ist kein dem Ich des Menschen gegenüberstehendes Du, mit dem er lebt, dem er fluchen und das er segnen kann, zu dem er betet, das ihm hilft oder auch ihm mutwillig schadet, das bisweilen feindlich gesinnt, bisweilen freundlich, bald die höchste Willkür, bald Liebe ist.<sup>2</sup>

Einen regelmäßigen Kultus hat daher das höchste Wesen nicht. Die Semang kennen keine festen Gebete, und wenn Schmidt sich damit zufrieden gibt und, gut evolutionistisch, behauptet, daß man solche gelegentliche Gebete gerade bei primitiven Völkern erwartet <sup>3</sup>, so ist eben dieses gelegentliche Gebet charakteristisch für den Gott, mit dem man nicht regelmäßig lebt, dessen man sich aber bisweilen erinnert, mit dem man sich nicht auseinandersetzt, dessen man aber als letzter Instanz Erwähnung tut — alles das gerade Gegenteil des aktiven, wollenden animistischen Gottes. — Den nordkalifornischen Schöpfergott ruft man nur in der Not an<sup>4</sup>, genau wie das höchste Wesen, das manche unter uns, mit der Aufklärung, für den christlichen Gott halten, vom Lang schen proverbial plain man nur in der Not angerufen wird, im Stoßseufzer, dessen Erhörung man kaum ernstlich erwartet. Der Bantugott Nzambi wird in höchster Not angerufen, man wundert sich aber nicht, daß er nicht hört.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Vgl. R. Dangel in Studi e materiali della Storia di religioni III, 1927.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Vgl. die klassische Darstellung Söderbloms in Das Werden des Gottesglaubens, dazu meine Einführung in die Phänomenologie, 1925, § 13.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Ursprung 1<sup>2</sup>, 201. <sup>4</sup> Dangel, a. a. O.

Die Batak wenden den Namen des höchsten Wesens in ihrer Spruchweisheit an, die von jeher — man denke an die hebräische oder auch die ägyptische Chokma — Gott als eine Allgemeinheit gefaßt. "Von Gott hängt alles ab", "Wir sind in Gottes Hand", "Alles kommt auf Gott an", das sind Sprichworte, die wir nicht erst zu übersetzen brauchen: wir wissen alle von dem losen Gebrauch des Gottesnamens, der halbwegs ernst, halbwegs klug gemeint ist, dem aber ein reales Verhältnis zu einem Gott abgeht.

Die Züge, welche die vage Gestalt des Urvaters trägt, sind mannigfach und keineswegs eines Ursprungs. Das Tier sieht immer noch hervor. Die Frau Pulugas ist eine Süßwassergarnele, der Sohn des Karei geht als Werwolf (Tiger-Zauberer) herum. Der Altjira der Aranda hat Emufüße, seine Söhne sind Emu, seine Töchter Hündinnen. Sehr bekannt ist auch die Rolle, die der Coyote, der Hase und viele andere Tiere im Urheberglauben der nordamerikanischen Indianerstämme spielen. Neben den Tierzügen sehen wir aber auch andere dem Naturleben entnommene. So hat das höchste Wesen in der Mehrzahl der Fälle die Stimme des Donners. Mit dem Himmel hat es sehr oft zu tun, wenn wir es auch besser einen Gott im Himmel als einen Himmelsgott nennen. Bei den Uitoto fand Preuß lunarische Züge in der Gestalt des Moma. Wenn es auch ganz richtig ist, daß diese Naturzüge das höchste Wesen keineswegs "erklären", so ist doch nicht zu leugnen, daß die ausgewachsene Gestalt des Urhebers sie fast immer trägt. Ob sie sekundär sind, ist da ziemlich belanglos. "Naturgötter" sind die höchsten Wesen freilich nicht. Ihr Leben ist aber mehr oder weniger ursprünglich in das Naturleben eingeschaltet.

Genau so verhält es sich mit zwei anderen Zügen. Das Wesen unserer Gottesvorstellung ist zwar nicht getroffen mit irgendeiner Hypothese von "Ahnenkult", — daß das höchste Wesen aber manchmal mit einem Urfahren, einem Altvorderen identisch ist, kann nicht bestritten werden. Um nur einige zu nennen: die Kurnai stammen vom Sohne Mungan Ngaua's, die Semang von Ple; in Australien lassen sich die Gestalt des Urhebers und diejenigen der "Altvorderen", altjirangamitjina, kaum trennen. "Ahnen" im Sinne des alten Animismus sind diese Urfahren nicht immer, wohl aber eine Art mythischer Antezedente.

Endlich sieht man in der Gestalt des höchsten Wesens auch die Züge des Zauberers, Hauptmanns und Kundigen der Riten. So Mungan Ngaua, Bajamee. Er weilte auf Erden, ging aber fort, gewöhnlich zum Himmel, wo er jetzt noch weilt.

Wie aber sind diese scheinbar disparaten Züge zur einen Gestalt zusammengewachsen?

Wir können paradox sagen, daß gerade die Funktion des höchsten Wesens es den Menschen weiter abrückt. Denn das Eigentümliche seiner Gestalt, das die genannten Züge miteinander verbindet, ist ihre Ferne. Es ist fern in Zeit und Raum. Es wohnt im Himmel, oder es ist zum Himmel gegangen. Es ist mindestens "oben" (Nordzentralkalifornien, Zentralafrika). Es ist auch alt. Der liebe Gott hat einen langen, weißen Bart. Es ist lange her, daß er jung war und schaffte. Er ruht, "ruht von seiner Arbeit im großen Meere des Nordens" (Nordamerika). Bisweilen sieht diese Ruhe der Ewigkeit ähnlich. Jedenfalls wird sie als eine Art festen Hintergrundes der Welt gefaßt, die sich in den mythischen Zügen des Ungeborenseins und der Unsterblichkeit ausprägt.

B. Und damit rühren wir an das Wesentliche: Das höchste Wesen ist eine Gestalt im Hintergrund, die man da weiß, auf die man sich gelegentlich beruft und auf deren Autorität hin man schafft obwohl nicht an ihrem Werke. Das höchste Wesen ist das große Antezedent, die letzte Instanz.

Es hat die Riten eingesetzt und wird oft in den Riten kommemoriert. Seine Stimme, der vom Schwirrholz nachgeahmte Donner, spricht in den australischen Riten. Die Riten aber sind selbstmächtig. Sie haben ihre Autorität vom, ihren Hintergrund im höchsten Wesen.

Es hat die Welt oder wenigstens Teile derselben geschaffen. Praktische Bedeutung hat das nicht. Ein Kamilaroi wird gefragt: wer hat dies gemacht? und antwortet: "Bajamee, denke ich." Die Welt hat aber jetzt ihren eigenen Bestand.

Es hat die Moral eingesetzt (oft von den Riten nicht zu scheiden) und überwacht vom Himmel aus ihre Beobachtung. Es verleiht somit dem täglichen Handeln seine Gewähr und der Rüge der Übertretung ein höheres Recht.

Eine prima causa ist das höchste Wesen also kaum im wissenschaftlichen Sinne, von einer Befriedigung des Kausalbedürfnisses kann man schwerlich reden. Es ist vielmehr das Bedürfnis einer letzten Gewähr, einer höchsten Autorisation zusammen mit einer ehrwürdigen Provenienz, welches dem höchsten Wesen das Dasein gibt. Mit dem jüdischen, islamischen oder christlichen Schöpferglauben hat es nichts zu tun.

#### IX.

Fragen wir noch, worauf die bloß indirekte und äußerst gemäßigte Aktivität des höchsten Wesens beruht, so kann die Antwort nur die sein, daß es die Macht ist, welche wir auch aus dem sogenannten Dynamismus kennen. Hier liegt die Verbindung zwischen Urheberglaube und Dynamismus, wie die Verbindung zwischen demselben und dem Animismus in der Gestalt lag. Man könnte sagen, daß die scharf um-

rissene Macht und Gestalt des Dynamismus bzw. Animismus in der Urhebervorstellung ihre festumrissenen Konturen verloren haben. Insofern ist diese phänomenologisch, wenn auch nicht notwendigerweise chronologisch, die am wenigsten ursprüngliche der drei von Söderblom gezeichneten Grundstrukturen.

Wie eng Urheber und Macht zusammenhängen, geht vor allem aus den amerikanischen Anschauungen hervor. Manitu und orenda sind bald persönliche Wesen, zu denen man beten kann, bald unpersönliche, manaartige Kräfte. Auch können sie durch ein Beiwort als höchste Wesen von den Mächten im allgemeinen gesondert werden: Kitschi Manitu, Taku Wakan. Ähnliche Verhältnisse finden sich beim Andriamanitra der Madagassen. Wenn der Urheber etwas tut, so kann er das kraft der ihm innewohnenden Macht, die von seinem Wesen nicht strikte getrennt ist. Hier liegt auch seine fundamentale Ähnlichkeit mit dem Medizinmann: so wie dieser über besondere Macht verfügt zur Ausübung seiner Berufstätigkeiten, so schafft der Urheber kraft der ihm innewohnenden sehr großen Macht. Schöpfung und magische Handlung hängen ja phänomenologisch eng zusammen. Beide sind ein Handeln, das sich über die für gewöhnlich erforderlichen Vorbedingungen des Handelns, z. B. über die Anwesenheit von Material, aus dem geschaffen werden könnte. hinwegsetzt.

Was andererseits den Menschen bei seiner Verehrung des höchsten Wesens treibt, ist von Preuß glücklich gedeutet als Demut. Die das Weltgeschehen beherrschenden Riten an sich wären eine Anmaßung. Sie gehen aber auf den Urheber zurück. Mithin ist es seine Sache, und nicht nur diejenige des Menschen, welche von den Riten gefördert wird. Preuß führt die schönen Worte der Cora-Indianer an:

"Schande bereiten wir unserem Vater. Schande machen wir seinen Worten . . .

Ist es wirklich sein Spiel? (d. h. seine von ihm angeordnete Zeremonie).

Doch mag es so sein (sagen wir resigniert). Fürwahr, er hat uns so ausgestattet. Er allein handelt nach Gutdünken. 1"

Dieses Bewußtsein der "Grenzen der Menschheit" ist gewiß das religiös wertvollste am Glauben an ein höchstes Wesen. Diese Demut ist unendlich viel wichtiger als ein theoretischer Monotheismus. Denn sie zeigt, daß der Mensch die Ahnung einer letzten Autorität, eines letzten Willens hat, einer Macht, in die alle Mächte aufgegangen sind. Allerdings nur eine Ahnung, die er mit dem Verblassen des Willens und dem Verkümmern der Macht hat bezahlen müssen.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Glauben und Mystik, 38.

X.

Daß der Glaube an ein höchstes Wesen nicht nur bei Primitiven gefunden wird, sondern auch in den sogenannten Kulturreligionen eine größere oder kleinere Rolle spielt, ist bekannt. Für China, das man das klassische Land dieses Glaubens nennen könnte, ist es in eindrucksvoller Weise von Söderblom nachgewiesen. Mit Recht sagt er, daß nur in China der Urheberglaube eine eigene Kultur aufzuweisen hat.

Im alten Ägypten bietet die Gestalt des Horus viele Züge, die sich der Struktur des höchsten Wesens nähern. Er ist Sperber, zugleich Ahne der Könige und selbst König, Himmelsgott, und in ältester Zeit "Gott" ohne weiteres. Wir finden aber keine Beziehungen zur Moral. Vielleicht dürfen wir vermuten, daß durch die frühe Verknüpfung des Horus mit dem Osirismythus der Gott seinen ursprünglichen Charakter verlor. Ein anderer Gott, der zum höchsten Wesen hätte auswachsen können, Atum, der Schöpfer, zeigt schon in den ältesten Texten pantheistische Züge.

In Assyrien stand Anu, der Himmelsgott, schon vor Hammurapi an der Spitze der Götterliste. Er galt als höchster Gott, König der Götter, der im "Anu-Himmel" wohnte. Er hieß auch "Vater" der Götter. Er schuf die Sterne als ein Heer, um die Bösen zu vernichten. In der Form Anutu deutet sein Name die Gottheit im allgemeinen an. Zum Otium wurde er gezwungen, als Assur und Marduk alle Tätigkeit für sich in Anspruch nahmen und sein Kult im Himmel-haus, E-an-na, von der Tochter Ischtar aufgesogen wurde.

In Indien ist es Varuna, der mit unserer Struktur die größte Ähnlichkeit zeigt. Der aus dem Animismus entstandenen Gestalt Indras gegenüber ist er der erhabene Herrscher und Ordner. "Der eine (Indra) tötet die Feinde in der Schlacht, der andere (Varuna) bewahrt immer die Gebote." Er hütet die Moral, und ihm gilt das Schuldbewußtsein des Menschen.

Bei den Persern liegen die Dinge wesentlich anders. Ahura Mazda, der weise Herr, ist ein richtiges "höchstes Wesen", Lehrer, Schöpfer, Ordner, Erhalter, Richter, dessen Wesen die Moral ausmacht. Er hat keinen Eigennamen, und seine Gestalt ist wenig scharf umrissen; der malerische Reichtum der animistischen Mythologie geht ihm ab. Dennoch gelangte in Persien die Urheberreligion nicht zur Entfaltung. Der Dualismus trat an seine Stelle. Das ist wohl daraus zu verstehen, daß die Perser fromme und tätige Leute waren, denen mit einem erhabenen, aber allzu ruhigen Hintergrund der Welt nicht gedient war.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Das Werden des Gottesglaubens<sup>2</sup>, 1926.

So wurde der Weltenherr zum Kämpfer, dem man mitkämpfend dient, zum größt denkbaren Gegensatz des Urhebers.

Auch Griechenland in der Gestalt des Zeus und Rom in derjenigen des Juppiter können auf Götter hinweisen, deren Wesen gewisse Seiten mit dem Urheber gemeinsam hat. Während in Griechenland der früh einsetzende Pantheismus diese Züge verwischte, zeigt der römische Juppiter in der Tat oft das Gesicht des höchsten Wesens: audiat haec genitor qui foedera fulmine sancit.

Ganz heraus aus dem Kreise der Urhebergedanken fällt das Alte Testament. Wer über einen konstruierten "Urmonotheismus" zum jüdisch-christlichen Monotheismus gelangen möchte, wird sich betrogen sehen. Es mag ja richtig sein, daß in den ältesten Gottesvorstellungen die Anschauung vom höchsten Wesen nicht fehlt, ganz gewiß fehlen charakteristische Züge dieses Wesens auch der jahvistischen Entwicklung nicht. Aber was der Jahve-Religion ihren Impuls und ihre Kraft gab, war etwas Grundverschiedenes. 1 Jahve ist ein animistischer Gott, dessen Wesen höchste, brennende Aktivität ist. Er "zog aus aus Seir, trat einher vom Gefilde Edoms her; da bebte die Erde, es troffen die Himmel, es troffen die Wolken von Wasser; Berge wankten vor Jahve, dem Gotte Israels" (Jdc. 5, 4f.). Diese Beweglichkeit bleibt ihm immer eigen. Er hat ausgesprochen dämonischen Charakter: Mose überfällt er (Ex. 4. 24 ff.) und will ihn töten. Und wenn er Himmel- und Donnergott bleibt (der Donner ist seine Stimme, Ex. 19, 19, die Blitze seine Pfeile. Ps. 18, 15, Hab. 3, 11, der Regenbogen seine Angriffswaffe, Gen. 9, 13, die Farben seiner Epiphanie, des jom Jahve, die düsteren des Gewitters), so ist es doch immer sein brennender, oft an Willkür streifender Wille, der dies alles belebt. Er ist nicht nur eine Figur, sondern eine Gestalt, nicht bloß eine Urmacht, sondern ein Wille: "einsam haust er auf seinem Berge in der Wüste oder zieht an der Spitze seines Dämonenheeres in den Kampf".2 Israel hat den ewigen Kampf zwischen den Mächten in der Welt nicht dualistisch auf zwei Großmächte zurückgeführt, auch nicht pantheistisch auf eine endgültige Einheit reduziert, sondern auch das Dämonische, das Widersittliche, das Bedenkliche und Zerstörende in das Wesen seines Gottes aufgenommen, es hat seinen "lebendigen" Gott gewollt auf die Gefahr hin, die Willkür, ja den bösen Willen in ihm dulden zu müssen. Es ist dies ein heroischer Versuch,

¹ An erster Stelle der Charakter als Himmelsgott und die Überwachung der Moral. Man könnte, mit Söderblom, den Utheber Elohim unterscheiden vom animistischen Jahve. Aber man wird die Unterscheidung schwerlich genau durchführen können.

G. Hölscher Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion, 1922, 68.
 Vgl. hierzu P. Volz Das Dämonische in Jahve, 1924.

Macht und Willen in eine Gestalt zusammenzufassen. Das Buch Hiob mit seinem Kampf um Gottes Gerechtigkeit ist davon die schönste und reifste Frucht.

Jahves Wesen ist eine geradezu desperate Aktivität: er zieht mit seinem Volke durch die Wüste und in den Kampf; er führt es an und verhilft es zum Sieg; aber er läßt ihm keinen Augenblick Ruhe. Sein Verhältnis zu seinem Volk ist wie der ewige Hader und die ewige Liebe zweier Minnenden. Dieses besondere Verhältnis zum "auserwählten" Volk kann man weder einfach in die Kategorie der Landesreligionen (aus denen es hervorging) verweisen, noch mit dem Begriff "Partikularismus" abtun: es ist die freie Liebe eines heftig bewegten Willens.

Darum ist Jahve der Gott der Geschichte, oder vielmehr — denn der Ausdruck ist zu abstrakt — der Gott, der eine Geschichte mit seinem Volk erlebt, der es "aus dem Diensthause geführt hat" und dann vierzig Jahre lang in der Wüste sich mit ihm zankt, der es hineinführt in die Welt der Völker und ihm zum Siege verhilft, der es aber immer wieder hart bestraft, wenn es seinem Willen trotzt. Er bleibt auch weiter der "lebendige Gott", der nie ruht. Er wohnt im Himmel, aber ist "Gott oben im Himmel und unten auf Erden" (Jos. 2, 11).

Er ist der Gott seines Volkes, das er sich erkoren hat, der wie ein eifersüchtiger Liebhaber seine Geliebte Israel umwirbt mit der Fülle seiner Güte, aber auch seines Zorns. Die ganze lebendige Liebe des Gottes zu seinem Volke und des Volkes zu seinem Gott lebt in dem schönen Gesang der Leviten, Neh. 9, 5 ff.: "Herr du bist's allein, du hast gemacht den Himmel und aller Himmel Himmel mit allem ihrem Heer, die Erde und alles, was darauf ist, die Meere und alles, was darinnen ist: du machst alles lebendig, und das himmlische Heer betet dich an. Du bist der Herr, Gott, der du Abram erwählt hast und ihn von Ur in Chaldäa ausgeführt und Abraham genannt . . . . und einen Bund mit ihm gemacht." Dann, nach dem Bündnis, folgen alle die Wunder Jahves, die er seinem Volke getan, aber . . . "unsre Väter wurden stolz und halsstarrig, daß sie deinen Geboten nicht gehorchten . . . Aber du, mein Gott, vergabst und warst gnädig, barmherzig, geduldig und von großer Barmherzigkeit und verließest sie nicht . . . . Vierzig Jahre versorgtest du sie in der Wüste, daß ihnen nichts mangelte. Ihre Kleider veralteten nicht. und ihre Füße zerschwollen nicht." So führte er sie liebevoll in das gelobte Land, und stets neuem Ungehorsam folgt harte Strafe, dann aber immer wieder das Erbarmen und die Rettung. Das Dämonische, Unberechenbare ist nicht verschwunden aus der Gottesvorstellung, die Willkür zeigt sich aber jetzt als liebevolle, unverpflichtete und unerklärliche Fürsorge. Man beachte den wundervollen Zusammenklang numinoser Scheu mit Zuversicht, der das Recht Gottes besingt, das über jeden

menschlichen Anspruch erhaben ist, zugleich aber demütig fleht um Schonung; 32 f.: "Nun, unser Gott, du großer Gott, mächtig und schrecklich, der du hältst Bund und Barmherzigkeit, achte nicht gering alle die Mühsal, die uns getroffen hat, unsre Könige, Fürsten, Priester, Propheten, Väter und dein ganzes Volk von der Zeit an der Könige von Assyrien bis auf diesen Tag. Du bist gerecht in allem, was du über uns gebracht hast; denn du hast recht getan, wir aber sind gottlos gewesen."

Und dann ist Jahve der Gott des Gesetzes. Aber nicht des allgemeinen Sittengesetzes, wie es das höchste Wesen gibt. Das Gesetz wird leidenschaftlich geliebt, wie es der 119. Psalm bezeugt. Es ist noch heute das Zentrum des Kultes und nimmt die Stelle der früheren Gegenwart Jahves ein.

So ist Jahve eine animistische Gottheit, deren starken Willen auch der Universalismus der Propheten nicht verwischen kann.

Der Islam unterscheidet sich in der Gottesvorstellung kaum wesentlich vom Alten Testament. Der Wille Gottes, majestätisch und unergründlich, hat sich im Gedanken der Prädestination fast zum Paroxysmus gesteigert: nichts ist ihm entzogen. Nicht eine fade Allmacht, sondern eine lebendige, allgegenwärtige Willensoffenbarung bestimmt das religiöse Empfinden des Muhamedaners, wie es sich z. B. in den Volkserzählungen zu erkennen gibt, in denen bei jeder außergewöhnlichen und schreckhaften Begebenheit beteuert wird, daß es keinen Gott gibt außer Allah. Der Imperialismus dieses Gottes, der sich nichts entgehen läßt, hat mit der allgemeinen Hintergrund-Wirksamkeit des höchsten Wesens wenig gemeinsam.

Über das Christentum können wir uns sehr kurz fassen. Natürlich gibt es in ihm Züge des höchsten Wesens. Alles, was über die Schöpfung, die Erhaltung der Welt, die Überwachung der Lebensführung der Menschen gesagt wird, stimmt wie im Alten Testament zur Religion des Urhebers. Wenn das Christentum die Religion Jesu wäre, wie man früher wohl meinte, könnte man sogar versucht sein, es in jenes Urhebertum aufgehen zu lassen. Es ist aber die Religion des Johannes und Paulus, d. h. die Religion von Christus, dem in die Welt eingetretenen Gotte. Das historische Christentum ist der Glaube an den Gott qui propter nos descendit de coelis. Die Fürsorge, die Barmherzigkeit, die Liebe Gottes, wie sie in Jesu Predigt vorkommen, ließen sich zur Not, wiewohl schwerlich restlos, aus dem Glauben an ein höchstes Wesen verstehen; nicht so die Forderung an den Menschen: verliere dein Leben. Denn diese Forderung entspricht dem eigentlichen christlichen Gottesgedanken: Gott, der sich veräußert, sich hingibt. Und sich Hingeben ist gerade das Letzte, was man vom Urheber erwarten darf. In die christliche Gottesvorstellung ist der Opfergedanke eingedrungen, der in den Religionen sich selten an den Himmelsgott, gewöhnlich an einen Menschgott knüpft. Die Fleischwerdung ist die Tat Gottes, die höchste Aktivität, die die ruhelose Eifersucht des Alten Bundes ersetzt und vollendet. Und dann zeigt sich, daß diese Aktivität auch diejenigen Partien des christlichen Traditionsgutes beherrscht, die an sich, als einfach moralisch, gut zu der Vorstellung des höchsten Wesens passen würden. Im Gleichnis vom Verlorenen Sohn ist alles verständlich von dieser Struktur aus — nur der dem Sohn entgegen eilende Vater nicht.

So kommt es, daß das Christentum zur Kirche wurde und einen Kult ausbildete, der dem höchsten Wesen fehlen müßte. Und in diesem Kult wird alles auf die Aktivität Gottes bezogen und hat nur als Teil dieser eine Stelle: die Schöpfung, deren Mittler Christus ward, die Erhaltung, die in seiner Fleischwerdung begriffen ist, die Moral des Gesetzes, das ein Pädagog zu Christus wurde, die Aufrechterhaltung des Gesetzes, die eschatologisch als Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde gedeutet wurde. Und eine Eschatologie stimmt zum Wesen des Urhebers am wenigsten. Der lebt nur in der Vergangenheit: er hat immer getan, er wird nie tun.

#### XI.

Es wäre eine Aufgabe für sich, die Struktur des höchsten Wesens in der Geschichte des christlichen Dogmas zu verfolgen. Es käme wohl vor allem die von Harnack beschriebene deistische Periode zu Anfang des vierten Jahrhunderts in Betracht, die mit dem Namen des Eusebius verbunden ist. — Auch würde es sich zeigen, daß das Christentum sich der Struktur des höchsten Wesens nur dann rückhaltlos ausliefern kann, wenn es die spezifische Offenbarung in Christus als eine Art Oberbau auf einer breiten Basis allgemeinen Gottesglaubens und Gotteskenntnis errichtet. Die Unterscheidung von theologia naturalis und theologia revelata ist die wesentliche Bedingung des Deismus innerhalb des Christentums. Sobald die christliche Religion ihr Eigenstes, den Christusglauben, in den Mittelpunkt rückt und erst von da aus an die "allgemeinen" Glaubenswahrheiten, Schöpfung, Güte Gottes usw. herangeht, wird er unmöglich.

Wir beschränken uns aber auf die charakteristischste Offenbarung unserer Struktur, von der wir ja auch ausgegangen sind: den französischen Deismus, und zwar auf seine weniger allgemein bekannten Auswirkungen in der Revolution.

Rousseau, im Unterschiede von Voltaire eine durchaus religiöse Natur, beherrscht einen nicht geringen Teil der religiösen Gedanken der Revolutionszeit. Welcher Art diese Religion ist, sagt uns

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Lehrbuch der Dogmengeschichte, II<sup>4</sup> 1909, 17 ff.

die Confession de Foi du Vicaire Savoyard unzweideutig: "Plus je rentre en moi, plus je me consulte, et plus je lis ces mots écrits dans mon âme: Sois juste, et tu seras heureux." Und die Unsterblichkeit soll dazu dienen, die Herrschaft der Tugend, die hier auf Erden nicht zu ihrem Rechte gelangt, zu verbürgen: "Quand je n'aurais d'autre preuve de l'immatérialité de l'âme que le triomphe du méchant et l'oppression du juste en ce monde, cela seul m'empêcherait d'en douter. Une si choquante dissonance dans l'harmonie universelle me ferait chercher à la résoudre. Je me dirais: tout ne finit pas pour nous avec la vie, tout rentre dans l'ordre à la mort." Dem Pathos nach ist diese Anschauung von derjenigen Voltaires grundverschieden, dem Inhalt nach ist sie ihr gleich. Wie Faguet hübsch sagt: Voltaire braucht die Religion nur für seine Diener, Rousseau für sich selbst.

Das Rousseausche Evangelium der vom höchsten Wesen garantierten Tugend gelangt in seinem begeistertsten Schüler, Robespierre, zur politischen Herrschaft. Schon die Erklärung der Menschenrechte von 1789 war nicht rationalistisch, "Rousseau ne le permettait pas: le vicaire savoyard aida le comte de Virieu à faire acclamer l'Être suprême." Zu Anfang der Revolution hat ja ein guter Teil des — deistischen — clergé wacker geholfen. Und auch die Versuche, zu einer Zivilreligion zu kommen, waren noch gut rousseauisch: die vielen religiösen Symbole, der Altar des Vaterlandes, der Freiheitsbaum usw., weisen in dieselbe Richtung.2 Gironde und Jakobiner aber waren im allgemeinen stärker von den Enzyklopädisten beeinflußt, und Robespierre erregte den Zorn des Jakobinerklubs als er von einer "besonderen Schickung der Vorsehung" und einer "Gottheit, die besonders über die französische Revolution wacht" sprach. Die antireligiösen und antichristlichen (d. h. antideistischen) Elemente tragen vorläufig den Sieg davon: 1793 schafft die Pariser Kommune das Christentum ab. Der Culte de la Raison wird eingeführt. Man führt aber dennoch Voltaire an in seinem gut deistischen Poème sur la Loi naturelle:

> Cette loi souveraine à la Chine, au Japon, Inspira Zoroastre, illumina Solon. D'un bout du monde à l'autre, elle parle, elle crie: Adore un Dieu, sois juste et chéris la patrie.<sup>3</sup>

Fouché ist aber auch da, der die Unsterblichkeit leugnet und auf den Friedhöfen die Inschrift anbringen lassen will: La mort est un som-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> L. Madelin La Revolution, 11, 85.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> A. Mathiez Les origines des cultes révolutionnaires, 1904, 19, 29 ff.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Vgl. F. A. Aulard Le Culte de la Raison et le culte de l'Être suprême, 1892, 6; — Voltaire Œuvres compl., XII, 1785, 89.

meil éternel.¹ Die Entchristlichung der französischen Nation wird weiter geplant, und der Bischof Gobel erklärt unter Zwang "qu'il ne doit plus y avoir d'autre culte public que celui de la liberté et de la sainte égalité". Dennoch wird ihn demnächst Robespierre eben deshalb der Guillotine zuschicken.² Ein republikanischer Katechismus erklärt: "reconnais un seul Être, suprême protecteur de la nature entière", und Chaumette läßt eine Statue errichten für Jean Jacques, ami du genre humain.

Der große Freund des höchsten Wesens ist aber Robespierre. l'Incorruptible, der Tugendsame und Schreckliche. Dem wachsenden Einfluß der Hébertisten, ihrem Blatte, dem Père Duchesne und ihrem Atheismus gegenüber schreitet er vor bis zur Terreur. Sein Freund Couthon widersetzt sich den "Philosophen", die den Himmel entvölkern und der Tugend die Gewähr nehmen. Sein Freund Saint Just, der terrible adolescent, l'ange exterminateur, steht ihm bei in unversöhnlicher Tugend. Politische Motive wirken mit: man soll den Feinden Frankreichs nicht den Vorwand verschaffen des Kampfes gegen eine atheistische Revolution. Stärker aber als die Politik ist die ehrliche Entrüstung über diese Atheisten, "qui, de par le pays, s'en allaient expulsant de son presbytère jusqu'au Vicaire Savoyard". 4 Saint Just läßt Hérault verhaften, dann Chaumette: man hat die Unsterblichkeit der Seele geleugnet, "qui consolait Socrate mourant".<sup>5</sup> Robespierre hält seine große Rede im Jakobinerklub, den 1. Frimaire 1793: "l'idée d'un grand être qui veille sur l'innocence opprimée et punit le crime triomphant est toute populaire", und am 18. Floréal 1794: "sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains".6 Da herrscht der große Lehrer Jean Jacques unbeschränkt. Gegen Priestertrug und Aberglaube richtet sich auch Robespierre, das höchste Wesen und die Unsterblichkeit aber soll man ihm lassen. Er sei ein schlechter Katholik gewesen, aber "je n'en suis que plus attaché aux idées morales et politiques que je viens de vous exposer. Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer".7

Und dann geschieht das fast Unglaubliche: das höchste Wesen wird durch Dekret etabliert: "Le peuple français reconnait l'existence de l'Être suprême et l'immortalité de l'âme. Il reconnait que le culte digne de l'Être suprême est la pratique des devoirs de l'homme". Die Pariser Kommune, jetzt auch eines anderen belehrt, schickt der Convention eine Gratulationsadresse zur Anerkennung des Gottes der Tugend: "si l'existence d'un Dieu est précieuse à l'homme de bien, elle est odieuse au méchant: et c'est ainsi qu'elle est utile à la société. L'homme per-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Aulard, 29. <sup>2</sup> Aulard, 45. <sup>3</sup> Aulard, 108. <sup>4</sup> Madelin, 347. <sup>5</sup> Madelin, 363. <sup>6</sup> Madelin, 362 ff. <sup>7</sup> Aulard, 215. <sup>8</sup> Aulard, 273.

vers, effrayé de cette doctrine, se croit sans cesse environné d'un témoin puissant et terrible auquel il ne peut échapper, qui le voit, qui le veille, tandis que les hommes sont livrés au sommeil, et qu'il croit entendre au plus faible bruit qui vient frapper ses oreilles".¹ Und Couthon stellt in der Convention die Frage, ob vielleicht die "Philosophen" die Jahreszeiten eingesetzt, die Sterne geschaffen, usw.² Man sieht es: Urheberschaft und Anwartschaft der Moral gehen wieder zusammen wie nur immer in der Struktur des höchsten Wesens.

Man begnügt sich aber nicht mit dem Kulte der Tugendpraxis. Und Robespierre bestimmt sich selbst zum Hohenpriester des höchsten Wesens in einem regelrechten Kultakt: die Fête de l'Être suprême. Das Reich der Tugend soll durch eine großartige Feier geweiht werden. Die sections der Pariser Kommune üben Hymnen. Aber zugleich herrscht die Terreur. Règne de la Vertu und Terreur sind identische Begriffe. Robespierre, l'Incorruptible, ist der Hort der Tugend, der Todfeind aller Ungerechtigkeit. Es liegt kein Grund vor, an seiner Aufrichtigkeit zu zweifeln. Seit er den Émile gelesen, ist das Gewissen ihm Führer gewesen, und noch in der Stunde seines Falles ruft er aus: "ôtez-moi ma conscience et je suis le plus malheureux des hommes". Aber Tugendwahrung im Dienste des höchsten Wesens und Guillotine hängen eng zusammen. Darum muß Danton fallen, Danton, der keineswegs sittenstreng ist, aber die Terreur mäßigen will; der eigentliche Grund bei so vielen Todesbeschlüssen Robespierres ist: mauvaises mæurs.

So wird Notre Dame von Temple de la Raison zum Temple de l'Être suprême. Robespierre hatte sich aber geirrt. Die Idee des höchsten Wesens dürfte, wie er meinte, populär sein in dem Sinne des plain man, dessen Gottesvorstellung von Lang als Kronzeuge heraufbeschworen es war nicht die Absicht des einfachen Mannes, es mit diesem höchsten Wesen allzu ernst zu nehmen. Wiederum bewähren sich die Hauptzüge unsrer Struktur: einen eigentlichen Kult kann das höchste Wesen nicht ertragen, weder in Notre Dame noch an der Guillotine. Man hätte die Sache bei der Tugendpraxis bewenden lassen sollen. So aber riefen die Ideen des Robespierre und seiner wenigen Genossen bald Widerwillen hervor. "Tu commences à m'embêter avec ton Être suprême!" ruft man ihm zu. Und im Jakobinerklub, nach der Rede über die Vorsehung: "point de capucinades, M. le président!" Als er arretiert und verwundet wird, schreit ein sansculotte mit grobem Spott: "il est un Être suprême!", und nach dem Fall des Gefürchteten übt man in der Convention seinen Witz an diesem "roi catholique", "cet homme si petit, qui voulait être si grand, et qui, s'il eût pu, aurait déplacé l'Éternel pour se mettre à

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Aulard, 285 f.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Madelin, 363; Aulard, 296.

<sup>3</sup> Aulard, 256 ff.

sa place". Auch dieser Redner glaubt scheinbar noch in irgendeiner unbestimmten Weise an ein höchstes Wesen, zieht es aber vor, dieses in seinem Himmel zu belassen, was, alles in allem, in den Grenzen unsrer Struktur auch vernünftiger sein dürfte.<sup>1</sup>

#### XII.

Wie weit der Einfluß Rousseaus reichte, ist allbekannt. Wie er den Gottesbegriff des jungen Goethe bestimmte, hat seinerzeit Walzel in einer schönen Studie dargetan.<sup>2</sup> Es könnte kaum eine schönere, klarere und ernstere Darstellung unsrer Gottesvorstellung geben als diejenige der Grenzen der Menschheit:

Wenn der uralte, Heilige Vater Mit gelassener Hand Aus rollenden Wolken Segnende Blitze Über die Erde sät, Küß ich den letzten Saum seines Kleides, Kindliche Schauer Treu in der Brust.

Die Demut, die schönste Tugend dieses religiösen Bereichs, das eigentliche ihm zugrunde liegende Gotteserlebnis, spricht hier so einfach wie eindrucksvoll. Daß der Glaube des jungen Goethe aber kein Christentum ist und daß "der uralte, heilige Vater der Goethesche Zeus, nicht aber ein Goethescher Jahve ist", dürfte klar sein, auch ohne daß an den Prometheus mit seiner Verachtung des Gottes, der Opfer und Gebete erhalten will, der beachtet sein will und den Menschen nicht in Ruhe läßt, erinnert zu werden braucht.

Schiller, der in den Worten des Glaubens Freiheit, Tugend und Gott begeistert feiert, zeigt sich doch auch von der Mattigkeit, die unsrer Struktur anhaftet, berührt, wenn er allzu gelassen den Brüdern versichert, daß überm Sternenzelt ein lieber Vater wohnen muß — von dem dem guten Geist gewidmeten Glas noch zu schweigen!

Wir brauchen aber hier nicht zu zeigen, wie die uralte, jetzt durch Lang erst zu ihrem Rechte gelangte Gottesvorstellung des höchsten Wesens in die moderne Religionsphilosophie einging als Postulat der Moral. Ebensowenig wie auch hier Schleiermacher neue Wege wies und die nahezu allmächtig gewordene Moral in ihren eigenen Bezirk zurückwies.

Wir wollen nur noch mit wenigen Worten unser Ergebnis zusammenfassen.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Aulard, 364 f. Zum Vorhergehenden vgl. auch: P. M. Masson Rousseau et la Restauration religieuse<sup>2</sup>, 1916, 238 ff.

<sup>2</sup> O. Walzel Das Prometheussymbol von Shaftesbury zu Goethe, 1910.

<sup>3</sup> Helmut Groos Der deutsche Idealismus und das Christentum, 1927, 142.

Es hat sich durch die Untersuchungen der letzten Jahre nicht nur herausgestellt, daß die Verehrung eines höchsten Wesens im Leben der Primitiven und in der Religion überhaupt eine sehr bedeutende Rolle gespielt hat, sondern auch - und das ist wichtiger - daß diese Art der Verehrung eine bleibende Struktur der religiösen Psyche bildet. Der großartige Wurf Söderbloms ist gelungen: drei Strukturen haben sich dem Geistesleben der Menschen aufgeprägt: die Vorstellung Gottes als Macht, als Wille und als Hintergrund, als Weltgrund. Das gilt von Primitiven und Modernen im selben Maße. Man hat sich verwundert, daß es bei den Primitiven "schon" eine so erhabene Vorstellung wie diejenige des höchsten Wesens gegeben haben soll. Man könnte sich ebensogut verwundern, daß es die Auffassung Gottes als lebendiger Wille oder als Dynamis "schon" in den Anfängen der Kultur gegeben hat. Der Abstand zwischen uns und den Primitiven ist - jedenfalls im Religiösen nicht so groß, wie man geglaubt. Der Evolutionismus spukt hier noch immer. Es gibt aber nur ganz wenige Gedanken, die es der Menschheit vergönnt ist, über das Göttliche zu denken, und diese hat ... die Vorwelt längst gedacht, sei es in anderen, fremdartigen Formen.

Der Glaube an ein höchstes Wesen ist also eine bleibende Struktur. Ob sie die älteste ist, werden wir nie wissen. Daß sie die wichtigste ist, können wir nicht finden. Schon rein historisch steht sie an Bedeutung dem Animismus und der Willensreligion, dem Dynamismus und der Machtreligion beträchtlich nach. Sie dient aber immer wieder als Folie. auf der sich diese beiden abheben. Sie ist wie die Dekoration, in der die Personen des Spiels auftreten. Das Spiel hat aber einen eigenen Inhalt, und wenn es — wohl aus Mangel — oft dieselbe Dekoration gebraucht wie sein Vorgänger, so bekommt diese ihren Sinn erst durch den Inhalt des Stückes. Der plain man allerdings sieht nur den blauen Bühnenhimmel, er verwundert sich über die Kunst des Metteur en scène, und am eindrücklichsten ist ihm der große Dekorationseinsturz am Schluß, wenn die Bösen bestraft werden. Ob dies geschieht als Schlußakt von Fausts Verdammnis und somit als Rache eines wollenden Gottes. oder als Apotheose der Götterdämmerung, d. h. als Rückkehr des müden Weltwillens in sich selbst — das ist ihm gleichgültig.

Kehren wir noch einmal zu Voltaire und seinem Gedicht an den chinesischen Kaiser zurück. Der aufgeklärte Monarch gefällt ihm nicht in allem. "Il est triste que l'Empereur Kien Long, auteur d'ailleurs fort modeste, dise qu'il descend d'une vierge qui devint grosse par la fa-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Damit räumte nun endlich Preuß gründlich auf, vgl. jetzt H. Frick Über den Ursprung des Gottesglaubens und die Religion der Primitiven, Theol. Rundschau, N. F., I, 1929, 255 ff.

veur du ciel, après avoir mangé d'un fruit rouge. Cela fait un peu tort à la sagesse de l'empereur et à celle de son ouvrage. Il est vrai que c'est une ancienne tradition de sa famille...." Die Religionen der Macht und des Willens haben sich am Kaiser und an seinem philosophischen Propheten gerächt. Denn sie ziehen jederzeit das unwahrscheinlichste Mirakel, das aber die lebendigste Aktivität Gottes bezeugt, der kalten Erhabenheit des höchsten Wesens vor. In dem 'albernen Märchen' der Parthenogenesis — und die Anspielung Voltaires auf eine andere, christliche "Familientradition" ist deutlich genug! — bekämpft die Religion des himmlischen Wärters immer wieder das tätige Eingreifen Gottes, das Einströmen seiner Kraft in die Welt der Menschen.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> XIII, 246.

## ALLWISSENDE HÖCHSTE WESEN BEI PRIMITIVSTEN VÖLKERN<sup>1</sup>

### VON RAFFAELE PETTAZZONI IN ROM

ÜBERSETZT VON A. PAULETIG IN WIEN

T.

#### ANDAMANESEN

#### 1. PULUGA

Puluga ist das höchste Wesen von im südlichen Teile Groß-Andamans ansässigen Stämmen. E. H. Man, On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands, London (1883), S. 89 (= Journal of the R. Anthropological Institute 12, 1883, S. 157) schreibt: "He (= Puluga) is regarded as omniscient while it is day, knowing even the thoughts of their hearts."

A. R. Brown, The Andaman Islanders, Cambridge 1922, S. 159, bemerkt: "I am not able to confirm Mr. Man's statement that Puluga is omniscient." Diesbezüglich ist zu berücksichtigen, daß im allgemeinen die von Brown erforschten Stämme vornehmlich jene des nördlichen Groß-Andaman sind (wo das Puluga entsprechende höchste Wesen, Biliku, weiblich und insbesondere dem NO-Monsun zugesellt ist und Puluga gegenüber auch andere erhebliche Unterschiede aufweist), während die von Man gesammelten Daten, wie gesagt, südliche Stämme (hauptsächlich die Aka-Bea und die A-Pučikwar) betreffen.

Brown fügt jedoch l. cit. hinzu: "in fact there are some customs of the natives that are in contradiction with any such belief", d. i. mit der Vorstellung der Allwissenheit Pulugas. Zum Beispiel: "When they dig up yams (which belong to Puluga), they take the tuber and replace the 'crown' with the attached stem in the ground, and explain this by saying that if they do so Puluga will not notice that the yam has been taken" (vgl. S. 153: "... there is always a chance that Biliku may not notice that the plants have been disturbed, particularly if no fragments

Abgeschlossen September 1930. Korrekturzusätze in Klammern []. Vgl. Actes du Ve Congrès International d'histoire des religions à Lund (1929), Lund 1930, S. 53 ff.

are left lying about the camp, and if, when taking the roots, the creepers are not disturbed"). Und im allgemeinen: "Whenever they do any of the things that displease Puluga they seem to believe that there is a possibility that Puluga may not discover what has been done."

Es handelt sich also um eine beschränkte, bedingte, relative Allwissenheit, welche insofern keine echte Allwissenheit ist, als sie eine eventuelle Unwissenheit nicht ausschließt. Aber gerade diese "Allwissenheit" entspricht eher einem primitiven religiösen Gedanken als jene absolute Allwissenheit, welche Attribut der Gottheit ist, wie wir sie uns vorstellen. 1 Brown selbst fügt hinzu: "It may be noted that there is no means of distinguishing in Andamanese between 'all' and 'a great deal'. Thus a statement that Puluga knows 'everything' may be equally well translated 'Puluga knows a great deal'. Between these two statements there is no difference for the Andamanese, but there is a great difference for us and for this reason the use of the word 'omniscient' is misleading." Von Bedeutung ist nicht der Unterschied zwischen unserer Vorstellung und jener der Andamanesen, sondern die Vorstellung der Andamanesen als solche, wonach also die Allwissenheit Pulugas nicht als eine absolute, sondern als eine relative aufgefaßt wird: dadurch erfährt der unrichtige Ausdruck "allwissend" seine nötige und hinreichende Berichtigung.

Die nur relative Unwissenheit Pulugas ist übrigens auch im Zeugnis Mans enthalten, wonach sie lediglich auf den hellen Abschnitt des Tages beschränkt ist: "while it is day". W. Schmidt, Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen, Stuttgart 1910, S. 196 A. 1, hat der Ansicht Ausdruck gegeben, daß obenerwähnte Beschränkung ein späterer Zusatz sei (die Allwissenheit Pulugas wäre also ursprünglich eine unbeschränkte und absolute gewesen), ohne diese Behauptung jedoch in genügender Weise zu begründen. [In seinem "Ursprung der Gottesidee" III (1931) 107 hat er sie auch fallen lassen.]

Andererseits steht die Beschränkung der Allwissenheit Pulugas auf den hellen Abschnitt des Tages nicht ohne Seitenstücke in der andamanesischen Mythologie da.<sup>2</sup> Man selbst (S. 91ff.) spricht von einer Klasse

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> L. H. Farnell The Attributes of God. Oxford 1925, S. 214 ff.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Brown The Andaman Islanders, S. 330 ff., hat die soziale Bedeutung des Tages im Leben der Andamanesen hervorgehoben (die Nacht hat eine solche Bedeutung höchstens für die Küstenstämme und nur bei Mondschein — des Fischfangs wegen; den Stämmen, welche die dichten Wälder des Inneren bewohnen, nützt der Mondschein nur wenig). Der sozialen Bedeutung des Tages entspricht nach Brown seine religiöse Bedeutung (die Nacht, ohne soziale Bedeutung, ist die Zeit der Geister, der Schatten usw.). Sicher ist es, daß der Anfang und das Ende des Tages von den Andamanesen als religiöse Augenblicke empfunden werden, denn in der Morgen- und Abenddämmerung, wenn

von Geistern, Chōl genannt, welche, vom Geruche verletzt, denjenigen, der Schweinefleisch brät oder bäckt (wenn das Fleisch gekocht ist, wird der Geruch nicht wahrgenommen), bestrafen, indem sie unsichtbare und treffsichere Pfeile schleudern, welche den davon Getroffenen krank machen1: diese Strafsanktion wird von den Chol nur "during the day" ausgeübt (und wenn die Schuldigen sich nicht bewegen - "while they are stationary" -, denn sonst würde es ihnen nicht gelingen, sie zu treffen). Es ist klar, daß, um die Übertreter treffen zu können, die Chol sie vor allem sehen müssen. Puluga, welcher gegen den Geruch des Schweinefleisches ebenso empfindlich ist, hilft häufig den Chöl die Schuldigen zu erblicken. Überdies empfindet Puluga Widerwillen, wenn er sieht, daß ein Schwein schlecht zerschnitten wird, in welchem Falle er die Chol auf den Schuldigen aufmerksam macht, der sodann von einem derselben getötet wird (Man S. 90; Sir Rich. Temple, Census of India, 1901, III 63).2

Nun verstehen wir, warum überhaupt die Allwissenheit Pulugas auf den hellen Abschnitt des Tages beschränkt ist: der Grund liegt darin, daß sein Wissen im wesentlichen ein Sehen ist und zum Sehen das Licht notwendig ist. Nicht umsonst trachtet ein bestimmter Vogel, Lūratūt (eine Art Königsfischer), Puluga das Feuer zu stehlen (um es den Menschen zu geben), während er schläft (Man S. 99; Sir R. Temple, Census of India, 1901, III 63 u. 104), also nachts, weil nachts Puluga nicht sieht und darum auch nichts weiß und hintergangen werden kann. Es ist wahr, daß der Versuch Luratuts nicht gelingt, aber aus reinem Zufall, weil der Feuerbrand, den er raubt, ihm entfällt und auf Puluga fällt. Als aber Puluga den Feuerbrand ergreift, um ihn gegen den Vogel zu schleudern, trifft er diesen nicht.3

Was Puluga vor allem weiß und kennt, was ihm insbesondere nicht entgeht, sind die "Sünden", die die Menschen begehen, d. s. Übertretun-

eine besondere Zikade singt (sie singt nur in den erwähnten zwei Tageszeiten). ist jeder Lärm untersagt; die Übertretung dieses Verbotes (ebenso wie die Tötung einer solchen Zıkade) wird von Puluga mit Gewittern usw. geahndet (Brown S. 152 ff.; vgl. Sir Rich. Temple Census of India, 1901, III 63: "They avoid offending the Sun and Moon by silence at their rise").

<sup>1</sup> Ein analoger Glaube findet sich auch bei den nördlichen Stämmen und

bei den Akar Bale. Brown S. 160.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Brown behauptet (S. 161): "I was not able to find any evidence that Puluga is believed to be angry if a pig is badly quartered"; in diesem Falle nur die Geister der Dschungeln "will be angry and will punish the offender".

Der Feuerbrand fällt auf die Erde, wo die vier Überlebenden der Sintflut (die von Puluga geschickt wurde) sich seiner bedienen, um die Feuer, die alle erloschen waren, wieder anzuzünden. Nach anderen Versionen (Brown S. 203 ff.) trifft der Feuerbrand den Vogel hinten am Halse (wo der Königsfischer ein Büschel von roten Federn hat).

gen seiner Verbote, die er durch Gewitter und Stürme ahndet. Eine solche Sünde ist das Herausziehen der Knollen zur unrechten Zeit.1 Wenn man durch Wiedereinsetzen der Pflanzen und Entfernung der Überbleibsel vom Erdboden Puluga hintergehen kann (s. o.), so beweist auch dies, daß sein Wissen ein Sehen ist: ein Sehen, welches nicht nur zeitlich durch das Tageslicht bedingt, sondern — im vorerwähnten Falle — auch räumlich auf die Oberfläche, auf das, was eben daliegt und aus der Höhe gesehen werden kann, beschränkt ist. Tatsächlich thront Puluga im Himmel, von wo er Stürme und Gewitter herabsendet.

Dies alles beweist, wie unangebracht jede Kontroverse über die absolute Allwissenheit Pulugas ist, sei es, um sie auf Grund der Widerlegung, die sie auf rein logischem Wege durch ihre Beschränkung (Brown) erfährt, zu leugnen, sei es, um sie auf Grund des angeblichen sekundären und späteren Charakters dieser Beschränkung (Schmidt) zu verteidigen. Weit entfernt, ein späterer Zusatz zu sein, ist die Beschränkung der Allwissenheit Pulugas auf den hellen Abschnitt des Tages ein wesentliches Merkmal seiner Allwissenheit, indem diese ein Allsehen und als solches naturgemäß relativ ist, da naturgemäß durch das Tageslicht bedingt.

#### II.

# NEGRITOS DER HALBINSEL MALAKKA

## 2. KAREI

Von Karei als dem höchsten Wesen der Semang auf der Halbinsel Malakka liest man im Werke von W. W. Skeat und Ch. O. Blagden, Pagan Races of the Malay Peninsula, London 1906, II 177: "If not omniscient, he at least knows whenever men do wrong ..." (vgl. S. 176: "... by his supreme power and omniscience he would control the things..."). Auch hier, wie im Falle Pulugas, findet also die (relative) Allwissenheit des höchsten Wesens vornehmlich auf die Handlungen der Menschen Anwendung.

Diese Nachricht allgemeiner Natur wird durch andere bestätigt, welche einzelne Semang-Stämme im besonderen betreffen. Diese Nachrichten stammen von P. P. Schebesta, welcher, was den Glauben der Menri (Semang von Kelantan) betrifft, folgendes über Karei berichtet: "Wie es Karei gewahr wird, daß jemand ein Vergehen begangen hat, scheint den Leuten nicht klar zu sein. Sie sagen aber.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Knollen sind ein gewöhnliches Nahrungsmittel der Andamanesen. Das Verbot betrifft vornehmlich die Regenzeit, wenn die Knollen noch nicht ganz entwickelt sind: vgl W. Schmidt Anthropos 1921—22, S. 1002, und Stellung d. Pygm. S. 195. [Urspr. d. Gottesidee III 97 ff.]

daß Karei einen Strick schleudert, den Blitz nämlich<sup>1</sup>, durch dessen Leuchten er alles sieht; derart wird er auch die Sünde gewahr und beginnt zu brüllen, d. i. zu donnern" (Schebesta, Archiv f. Religionsw. 1927, S. 15). Auch hier sind das, was Karei kennt, die (schlechten) Handlungen der Menschen. Anderseits ist sein Kennen durch den Blitz bedingt, der ihm erlaubt, alles zu sehen.

Dies wird mit Bezug auf die Nacht zu verstehen sein, wenn die Finsternis, welche normalerweise ein Sehen hindert, für einen Augenblick durch das Leuchten des Blitzes unterbrochen wird und in diesem Augenblicke Karei alles sehen kann. Auch hierin entspricht also die Allwissenheit Kareis jener Pulugas: wenn die eine des Tageslichtes bedarf und die andere, nachts, des Leuchtens des Blitzes bedarf, so heißt dies, daß in beiden Fällen die Allwissenheit einem Allsehen gleichkommt.

#### 3. TA PEDN

Bei den Kensiu, einem nördlicheren Semangstamme, ist das Karei entsprechende höchste Wesen (Ta) Pedn. P. Schebesta (Archiv f. Rel. 1927, S. 13; Bei den Urwaldzwergen von Malava, Leipzig 1927, S. 245; Die religiösen Anschauungen der Semang-Zwerge, Düsseldorf 1928, S. 26) fragte einen Stammhäuptling: "Wie kann Ta Pedn, der doch oben am Firmament sitzt, weit von uns weg, wahrnehmen, daß jemand mittendrin im dichtesten Wald eine Sünde (telaidn) begangen hat? Wir sitzen doch im Schatten des dunklen Waldes, wie kann Ta Pedn durch das dichte Blätterdach hindurchschauen?" Der Eingeborene antwortete ohne jede Verlegenheit: "Hast du dort drüben den Berg gesehen? Zwei Tagereisen ist er von hier entfernt, und jene Hügel drüben, sie sind auch fern. Für Ta Pedn sind alle diese Berge und alles ringsherum so nahe aneinander wie die Hütten hier im Lager. Ta Pedn geht zwischendurch und sieht alles. Darum kennt er auch alle telaidn der Menschen." Also auch nach der Vorstellung dieser Einheimischen kennt das höchste Wesen (die Sünden der Menschen) sofern es (alles) sieht, selbst durch den dichtesten Wald hindurch.

Bei den Batek (Semang von Pahang) ist das höchste Wesen Keto. Ebenso wie die anderen höchsten Wesen der Semangstämme kennt auch Keto die Fehler der Menschen und bestraft sie. "Keto wohnt oben... Keto hat zwei Augen, die Sonne und den Mond" (Schebesta, ARW 1927, S. 17; Bei den Urwaldzw. S. 267). In dieser Auffassung der Sonne und des Mondes als Augen

Vgl. die Auffassung der Ple (Sakai), daß "der Blitz ein Strick Kareis sei, den er in hohe Bäume schleudere" (Schebesta Orang-Utan, Leipzig 1928, S. 67).
 Die Sonne als rechtes und den Mond als linkes Auge (Schebesta Die

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Die Sonne als rechtes und den Mond als linkes Auge (Schebesta *Die religiösen Anschauungen der Semang-Zwerge von Malaya*, Düsseldorf 1928, S. 14); ebenso in der altägyptischen und, mit vertauschten Rollen, in der japanischen Mythologie (R. Pettazzoni *La mitologia giapponese*, Bologna 1929, S. 52—54),

des höchsten Himmelswesens, wie auch in anderen Enzelheiten, weichen die Glaubensanschauungen der Batek "von den landläufigen Vorstellungen der Semang über das höchste Wesen" ab (Schebesta, Bei den Urwaldzw. S. 267). Dies dürfte darauf zurückzuführen sein, daß die Batek eine kleine, vom Gros der Semangstämme (im Norden) getrennte und gegen Süden zwischen Jakudn-Völkerschaften eingekeilte Gruppe sind (vgl. Schebesta, Orang-Utan, Leipzig 1928, S. 190 ff.).

Den Sakai wird von Skeat und Blagden die Erkenntnis eines höchsten Wesens zugeschrieben, von welchem es heißt (Pagan Races II 179): "no statement is made as to his omniscience, except that he invariably knows when man does wrong". Dieses höchste Wesen wird mit dem Namen Tuhan "der Herr" (auch Pirman oder Peng) bezeichnet, welcher malaiisch-muselmännische Einflüsse verrät. Bei den Ple-Temiar und Semai (Sakai-Stämmen) kennt man jedoch ein höchstes Wesen, welches mit dem einheimischen Namen Enku (bei den Ple-Temiar auch mit dem Semang-Namen Karei) bezeichnet wird: Enku kennt und bestraft die menschlichen Vergehen (Schebesta, ARW 1927, S. 22, 25; Bei den Urwaldzw., S. 135).

Tohan "der Herr" wird auch bei den am meisten malaiisierten (wenn nicht gar ursprünglich (proto)malaiischen) Jakudn-Stämmen Kerau, Mantra (die zum Christentum bekehrt sind), Semilai (noch Heiden) verehrt. In den religiösen Anschauungen der Jakudn spielt jedoch eine größere Rolle als Tohan (zu welchem man nicht betet) eine andere Gestalt, nämlich Nenek Kebajan ("Großmutter Kebajan"), wie sie von den Mantra, oder Ja Najek, wie sie von den Kerau genannt wird (Schebesta, Orang-Utan, Leipzig 1928, S. 199 ff.). Es ist dies eine Alte, welche auf dem Monde wohnt und die Aufgabe hat, nach dem Tode die Seelen der Missetäter zu bestrafen. "Von oben schaut die Alte auf die Menschen herab" (ibid.). "Nenek Kebajan kennt Herz und Nieren aller¹, niemand kann sie täuschen, nichts bleibt ungesühnt" (ibid.). Diese Allwissenheit des Mondwesens, auf die Handlungen der Menschen bezogen (hier in besonderer eschatologischer Funktion), erinnert an die Auffassung des Mondes als (linkes) Auge des höchsten Wesens (Keto) bei den Batak (s. o.). Vgl. Tsui-Goab, unten S. 126.

## Negritos der Philippinen

Bayagáw ist nach P. M. Vanoverbergh, Negritos of Northern Luzon again, Anthropos 1930, S. 540 ff., der Name, mit welchem die Gottheit von den wilden Negritos bezeichnet wird, welche er im nördlichen Luzon, Distrikt Allakapan, erforschte; die andern, mehr oder weniger zivilisierten Negritos bedienen sich des Namens Diós. Trotz der überaus großen Schwierigkeit, das Geheimnis der echten Glaubensanschauungen der Negritos zu lüften, glaubt Vanoverbergh, ihnen unter anderem die Allwissenheit und Allgegenwart Gottes zuweisen zu können, sofern sie "are implied in the practice of praying to Him, of 'asking for mercy' as the negritos call it" (l. cit., S. 549) (die Negritos richten Gebete an den "Herrn", unter anderem im Falle von Platzregen oder "when a typhoon

<sup>[</sup>was eher gegen als für die Zugehörigkeit der betreffenden — auch bei den Samojeden anzutreffenden — Vorstellung zur Urkultur sprechen dürfte; dies gegen Schmidt Gottesidee III 1092].

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Dasselbe gilt auch von Ja Pudeu bei den Ple-Temiar (Sakai): "Ja Pudeu kennt das Innere des Menschenherzen, sie durchforscht Herz und Niere" (Schebesta Orang Utan, S. 59, 62).

is blowing"). Bestimmter ist das Zeugnis eines anderen Eingeborenen, daß Bayagáw "knows it when somebody catches meat in the forest, when somebody kills his neighbour, when somebody acts badly" (l. cit., S. 563). Aber so lange nicht nähere Daten vorliegen, glaube ich die Möglichkeit christlicher Einflüsse berücksichtigen zu müssen, obwohl Vanoverbergh der Ansicht ist, daß sich diese Einflüsse auf den Namen Diós beschränkten.

#### III.

#### SÜDOST-AUSTRALIER

## 4. BAJAME

Im Journal of the R. Anthropological Institute VII 1878 ist ein Aufsatz über "Kamilaroi Language and Traditions" des Rev. Ch. C. Greenway erschienen, eines Missionärs, welcher "has been acquainted with 'Kamilaroi' from his youth". Dort heißt es (S. 242): "Bhaiami, Baiame (or Bhiahmee)... is regarded as the rewarder or punisher of men, according to their conduct. He sees and knows all, if not directly, through the subordinate deity Tarramūlan."

Im Jahre 1882 hielt James Manning bei der R. Society of New South Wales einen Vortrag, welcher dann im "Journal" obenerwähnter Gesellschaft, Bd. XVI, 1882, S. 155 ff. erschien. Manning war einer der ersten Kolonisten gewesen und hatte die Glaubensanschauungen der Australier auf Anregung Goethes erforscht (A. Lang, Folk-Lore 1899, S. 27). Sein Vortrag vom Jahre 1882 fußte auf alten Aufzeichnungen aus dem Jahre 1845, welche er vornehmlich auf Grund von Angaben eines Eingeborenen gemacht hatte. "They believe" — sagt Manning an einer Stelle seines Vortrages, welche von Howitt wiedergegeben ist (The Native Tribes of South-East Australia, London 1904, S. 501) — "in a Supreme Being called Boyma, who dwells in the northeast in a heaven of transparent chrystal... Grogoragally is his son, who watches over the actions of mankind". Hier ist Boyma dasselbe wie Baiame, und Grogoragally mit seiner Eigenschaft eines Aufsehers der menschlichen Handlungen entspricht dem Tarramūlan Greenways.

Frau K. Langloh Parker, The Euahlayi Tribe, London 1905, S. 79, schreibt: "... to Byamee (= Baiame)... all breaches of his law are reported by the all-seeing spirit at a man's death and he is judged accordingly." Auch dieses unbenannte "all-seeing spirit", welches Baiame die (schlechten) Handlungen der Menschen hinterbringt, entspricht dem Tarramulan Greenways (und dem Grogoragally Mannings, vgl. A. Lang, Folk-Lore 1899, S. 28). Aber es scheint, daß unabhängig von dieser reportage, welche ihm "at a man's death" seitens des "all-seeing spirit" zuteil wird, Baiame auch selbst allwissend sei — wenn die Euahlayi es als überflüssig erachten, Gebete an ihn zu richten, eben weil er schon

alles weiß: "Daily set prayers seem to them a foolishness and an insult, rather than otherwise to Byamee. He *knows*; why weary him by repetition ...?" (Parker S. 79).

Die Allwissenheit Baiames wurde von E. S. Hartland, The "High Gods" of Australia, Folk-Lore 1898, S. 304, aus dem Grunde bestritten, daß er einmal von Daramulun (= Tarramūlan) betrogen wird. Lang erwiderte (Folk-Lore 1899, S. 7), daß die Allwissenheit Baiames nicht im Sinne aufzufassen sei, daß "Baiame, for instance, was supposed to know the inner verity about the Röntgen rays". Tatsächlich ist die Allwissenheit Baiames sowie jene Pulugas (s. o.) im relativen Sinne aufzufassen.

## 5. DARAMULUN

Als höchstes Wesen kommt Daramulun insbesondere bei den Stämmen der Murring-Gruppe (Yuin, Ngarigo, Wolgal usw.) vor. Als solches beobachtet und kontrolliert er ebenso wie Baiame vom Himmel aus die menschlichen Handlungen: "watches the actions of men" (Howitt, Native Tribes of South-east Australia, S. 495), "The following is the statement of a very intelligent old man: 'Tharamulun can see people and is very angry when they do things that they ought not to do, as when they eat forbidden food'" (ibid., vgl. Journal Anthrop. Instit. 13, 1884, S. 192). Im Laufe der Abhaltung der Aufnahmeriten werden den Novizen gewisse rohe Figuren Daramuluns gezeigt, wovon eine. aus einer Baumrinde hergestellt, "represented Daramulun ... who, as is taught to the novices, is cognizant of all the kuringal proceedings" (Howitt. Nat. Trib. S. 538). — Vor einer anderen Figur Daramuluns, welche aus einer Erderhöhung geformt wird, erklärt ein Ältester: "That is the Biamban (= master) you have been told about, who can go anywhere and do anything. If you make a thing like that when you go back to the camp, or speak of it to the women and children, you will be killed" (Howitt, S. 553). Wie man sieht, auch die potentielle Allgegenwart Daramuluns ("can go anywhere") hängt ab von seiner Befähigung, die Übertretungen der Menschen (in diesem Falle die Preisgabe der Aufnahmegeheimnisse) zu kennen und zu bestrafen.

#### 6. BUNJIL

Bei den Stämmen der Kulin-Gruppe (Wurrunjerri, Wotjobaluk, Woeworung usw.) erscheint als höchstes Wesen Bunjil. Howitt, Native Tribes, S. 492, schreibt: "... another legend relates that he finally went up to the sky land... There, as the old men instructed the boys, he

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Vgl. R. Pettazzoni Dio I: L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi, Bologna 1922, S. 6 ff.

still remains, looking down on the Kulin. A significant instance of this belief is that Berak ('my Woiworung informant' Journ. Anthrop. Instit. 13, 1884, S. 193) when a boy ('before the white men came to Melbourne', ibid.), was taken by his kangun (mother's brother) out of the camp at night, who, pointing to the star Altair with his spear-thrower said: 'See! that one is Bunjil: you see him and he sees you («and all you do down here», ibid.)'. This was before Batman settled on the banks of the Yarra River, and is conclusive as to the primitive character of this belief."2 Wie man sieht, die Allwissenheit Bunjils ist ebenso wie jene Daramuluns ein Bestandteil der "esoterischen Lehre", welche in den Aufnahmsriten den jungen Leuten zuteil wird.

#### 7. "DEVIL-DEVIL"

John F. Mann, Notes on the Aborigenes of Australia, Proceedings of the Geographical Society of Australasia, Special Volume, Sydney 1885. S. 56, bringt ein für unseren Gegenstand so bedeutsames Zeugnis, daß es ausführlich wiedergegeben zu werden verdient:

"I could never detect", schreibt er, "the existence of any form of religion amongst these tribes — that is to say, a belief in the existence of a Supreme Being .. They believe firmly in the existence of a spirit or being whom they call devil-devil, but each tribe has a name of its own for it. This devil-devil is held in great dread by all, and bears a very bad character among them. He is thoroughly cruel and vindictive, sparing no one, young or old, who happens to come within his reach. He is ever on the watch to entrap any straggler, and whilst he haunts many lonely places during the day, he is everywhere at night. This devil has been variously described. He is supposed to have innumerable eyes and ears, so as to make him to see and hear anything without the trouble of turning his head, etc.; he runs very fast, and having long sharp claws, few escape his grasp."

"One reason given by the blacks for changing their camp so frequently is for the purpose of evading this amiable spirit. They think that the devildevil is certain to discover their position after a few days, so that by moving off suddenly and making a rapid journey to a distant part of their domain,

he will be non-plussed for a time."

"Some very old men have the credit of having had personal encounters with this fiend and coming off victoriously. It is needless to say that these men are held in great reverence by the younger members of the tribe. Of course this belief is encouraged. These old men claim the power of controlling the elements, and will stamp, spit and harangue some imaginary spirit during a squall of wind or rain."

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Sonst (bei den Wotjobaluk und im Western District) ist Fomalhaut der Stern Bunjils: Howitt, S. 128, 149; vgl. Journ. Anthr. Instit. 13, 1884, S. 193.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Howitt, S. 492, berichtet auch, auf Grund Parkers Letters from Victorian Pioneers, Melbourne 1899, S. 24, daß "his name (Bunjil's) ex sts in the language as the term for wisdom or knowledge"; aber dies ist im Sinne von praktischer Kenntnis, von technischer Fähigkeit u. dgl. mit Bezug auf den Glauben (Howitt, S. 491), daß "Bunjil taught the Kulin the arts of life", zu verstehen.

Die Abhandlung Manns, welche dieser bei der Geographical Society of Australasia am 16. August 1883 vortrug, war in einem gewissen Sinne von Manning (Lang, Folk-Lore 1899, S. 30) veranlaßt worden. welcher sich in seinem Vortrage vom Jahre 1882 (s. o.) auf Mann berufen hatte, um eine Bestätigung seiner Mitteilungen über die Religion der Australier zu erhalten. Weit entfernt, diese Mitteilungen zu bestätigen, trat Mann vielmehr gegen Manning und gegen seine Darstellungsweise der einheimischen Glaubensanschauungen — insbesondere des Glaubens an ein höchstes Wesen -, als ob sie ein Abglanz der geoffenbarten Religion wären (vgl. Lang, Folk-Lore 1899, S. 28ff.; Hartland, ibid., S. 52 ff.), entschieden auf. Mann sagt, daß seine "acquaintance with these natives commenced more than forty years ago", was uns etwa in die Zeit versetzt, als auch Manning seine Daten sammelte (s. o). Allerdings bezeichnet Mann "these natives" nicht näher, aber aus dem Ausdrucke borah (Mann, S. 59), welcher gebraucht wird, um die Aufnahmeriten zu bezeichnen, kann man ersehen, daß es sich um Stämme der Kamilaroi-Gruppe handeln mußte. Leider sind weder die Stämme noch die Namen angegeben, mit welchen in jedem Stamme jenes Wesen ("each tribe has a name of its own for it") bezeichnet wurde, welches Mann ganz allgemein mit "devil-devil" wiedergibt.

Wesentliches Merkmal dieses Wesens ist sein Allsehen, verstärkt und vervollständigt durch sein Allhören ("to see and hear anything"), so daß eine ausgesprochene Allwissenheit sich ergibt. Diese Allwissenheit bezieht sich wesentlich auf dasjenige, was die Menschen tun, und auch auf diesem Gebiete ist sie nicht absolut, sondern kann vielmehr hintergangen werden (relative Allwissenheit), z. B. durch plötzliche, schnelle und häufige Platzveränderungen ("changing their camp", "moving off suddenly and making a rapid journey to a distant part..."), allerdings nur für eine gewisse Zeit, da jede Platzveränderung schließlich vom "devil-devil" entdeckt werden soll, falls sie nicht bald darauf von einer anderen gefolgt werde.

Die Allwissenheit ist kein wesentliches Merkmal eines "devil-devil", d. i. eines Teufels, während sie den höchsten Wesen Baiame, Daramulun, Bunjil gemein ist. Auch der Umstand, daß der "devil-devil" "is everywhere at night" hat in dem ein Gegenstück, was von Daramulun gesagt ist, "who can go anywhere", unter besonderer Berücksichtigung der Ausübung der Strafgewalt (s. o.). Ebenso ist das Allsehen Ta Pedns

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Auch Mulkari, ein höchstes Wesen der Pitta-Pitta in Queensland, Gegend von Boulia, ist "a benevolent, omnipresent, supernatural being" (W. E. Roth Ethnological Studies among the north-west-central Queensland Aborigines, Brisbane and London 1897, S. 36).

bei den Kensiu (s. o.) mit der Befähigung gepaart, sich überallhin begeben zu können, als ob es für ihn keine Entfernungen gäbe. (Über die höchsten Wesen der Feuerländer s. nächstes Heft.)

Noch interessanter ist der Umstand, daß der "devil-devil" innumerable eyes and ears besitzt. Wie ist dieses sonderbare Détail zu verstehen? Hier haben wir ein charakteristisches Beispiel der phantastischen Ausdrucksweise einer wahrgenommenen Erscheinung (Wundts Apperception). Die unzählbaren Augen des "devil-devil" sind die Sterne des Himmels, die nächtlichen Organe eines Wesens, das alles sieht. (Auch Bunjil sieht, sofern er der Stern Altair ist, die Novizen (s. o. S. 116). Eben darum "devil-devil" "is everywhere at night": die Allgegenwart ist eine allomorphe Ausdrucksweise des Allsehens. Deshalb kann auch der "devildevil" von allen Seiten sehen, ohne erst den Kopf wenden zu müssen, da die Sterne am ganzen Himmelszelt ausgestreut sind und jeder von ihnen ein offenes Auge über der Welt und über den Menschen ist. Was die Vielheit der Ohren betrifft, erklärt sie sich als eine Erweiterung. Vervollständigung und Vervollkommnung des Allsehens, angeregt durch den naheliegenden Parallelismus zwischen Sehen und Hören zwecks Erreichung einer vollständigeren Allwissenheit.

Dieser "devil-devil", welcher ebenso wie die höchsten Wesen allsehend und allwissend ist und als Augen die Sterne hat, ist somit selbst ein dem Baiame, dem Daramulun, dem Bunjil analoges höchstes Wesen. Mann sagt zwar, daß es ihm nie gelungen ist, bei seinen Australiern den Glauben an ein höchstes Wesen zu entdecken, was ihn veranlaßt, ihnen überhaupt jede Religion abzusprechen ("I could never detect etc."). Aber höchstwahrscheinlich ist dies lediglich dem Umstande zuzuschreiben, daß er, auch infolge seiner Stellungnahme akuter Reaktion gegen die Übertreibungen Mannings, in seinem "devil-devil" eben kein höchstes Wesen erkennen konnte. Wahr ist, daß der "devil-devil" tatsächlich auch dämonische Züge aufweist: er besitzt z. B. "long sharp claws" und "runs very fast". Diese jähe Beweglichkeit steht ganz besonders im Gegensatze zur majestätischen Ruhe eines Wesens, welches alles sehen und hören kann, ohne auch nur den Kopf zu wenden. Wie erklärt sich nun dieser Widerspruch? Es ist bekannt, daß australische höchste Wesen nicht nur Gegenstand von esoterischen Glaubensanschauungen. welche den erwachsenen (eingeweihten - s. o. S. 116 -) Männern vorbehalten sind, zu sein pflegen, sondern auch von exoterischen Glaubensanschauungen zum Gebrauche der Frauen und Kinder, in welch letzteren Glaubensanschauungen die höchsten Wesen als Scheusale, als Popanze, als Schreckbilder, d. h. eben als "devil-devil" auftreten. Daß dies gerade auch für den "devil-devil" Manns zutrifft, ist mindestens wahrscheinlich nach jener (oben zitierten) Stelle seiner Abhandlung, worin auf gewisse (exoterische) Glaubensanschauungen hingewiesen wird, welche die Älteren den Jünglingen einschärfen.

Ein besonderes Hindernis, im "devil-devil" ein höchstes Wesen zu erkennen, dürfte für Mann auch der bösartige Charakter des "devil-devil" gewesen sein, soferne er "is held in great dead by all, and bears a verv bad character among them. He is thoroughly cruel and vindictive . . ". Diesbezüglich ist insbesondere die Strafgewalt (man beachte die Bezeichnung "vindictive") zu berücksichtigen, welche das höchste Wesen über die Menschen ausübt, indem es Unglücksfälle und Strafen (besonders Gewitter, Krankheiten usw.) sendet. "He was not, it seems to me" sagt Howitt von Daramulun (Journ. Anthr. Inst. 1884, S. 192) - "everywhere thought to be a malevolent being, but he was dreaded as one who could severely punish the trespasses committed against those tribal ordinances and customs whose first institution is ascribed to him", was auch in der Auffassung Daramuluns, wie sie in der esoterischen Lehre mitgeteilt wurde, das Vorhandensein einer nichts weniger als wohlwollenden Seite bezeugt. "To punish transgressions of his law" - bemerkt diesbezüglich Lang (The Making of Religion, S. 178) - "is not the essence of a malevolent being" (vgl. E. S. Hartland, Folk-Lore 1898, S. 294). Aber man darf annehmen, daß die Eingeborenen nicht so sehr "the essence" untersucht, als sich an jene wahrnehmbaren Kundgebungen gehalten haben werden, in welchen sich das höchste Wesen von Fall zu Fall von seiner guten oder schlechten Seite zeigte. Ähnlich ist bei den Andamanesen Biliku (Puluga) in mancher Hinsicht ebenfalls der Menschheit feindlich (R. Brown, The Andaman Islanders, S. 369ff.), und bei den Ple (Sakai) der Halbinsel Malakka kommt es bisweilen vor, daß Karei (als Urheber des Todes usw.) geradezu verabscheut wird (Schebesta, Orang-Utan, S. 62f.). [Siehe außer dem zweiten Teil dieses Aufsatzes im nächsten Heft auch meine Besprechung von Schmidts "Gottesidee" III in Studi e Materiali VII, 1931].

Demnach erscheint die Allwissenheit des höchsten Wesens auch für das südöstliche Australien bezeugt, welches auf Grund der ethnologischen Forschungen als Wiege der ältesten australischen Kultur anzusehen ist. Es handelt sich um eine relative Allwissenheit, welche einem Allsehen gleichkommt, das sich insbesondere den menschlichen Handlungen gegenüber zwecks ihrer Bestrafung betätigt. "An all-seeing spirit" — sagt

¹ Soferne die Bestrafung der schlechten Handlungen der Menschen ihre Kenntnis voraussetzt, könnten auch Mungangaua, das höchste Wesen der Kurnai (Howitt, Nat. Tribes, S. 493), Kohin, das höchste Wesen der Stämme des Herbert River (Howitt, S. 498), und noch andere in Betracht kommen. "Observing mankind" ist nach Howitt, S. 500, eines von den ständigen Attributen des höchsten Wesens im südöstlichen Australien, mag es auch bei den ver-

A. Lang hinsichtlich jenes unbenannten Wesens, welches Baiame alle Übertretungen seines Gesetzes hinterbringt (s. o. S. 114 f.) - "is just the same as an omniscient one" (Folk-Lore 1899, S. 24). Dies ergab sich schon für die höchsten Wesen der Andamanesen und der Semang (s. o. S.111f.). Die höchsten Wesen der Australier aber bringen uns die Grundlage ihres Allsehens geradezu greifbar vor die Augen. Boyma-Baiame wohnt "in the north-east in a heaven of transparent chrystal" (s. o. S. 114); oben im Himmel Daramulun "watches the actions of men" (s. o. S. 115); im Sterne Altair erblicken die einzuweihenden Jünglinge Bunjil, und Bunjil sieht von dort auf sie herab. E. S. Hartland, welcher den höchsten Wesen der Australier die Allwissenheit abspricht (Folk-Lore 1898, S. 304, 314), macht immerhin eine wertvolle Bemerkung über Bunjil, wenn er zugibt (ibid., S. 306), daß "no doubt his position as a star gives him facilities of observation". Die Allwissenheit weist ständig auf den Himmel hin: sie wird vom Himmel aus ausgeübt und ist aufs engste mit dem Himmel verknüpft. Dies tritt noch klarer in der Gestalt des "devil-devil" hervor, mit den unzähligen Augen - den Sternen -, welche ihn befähigen. alles zu sehen, ohne den Kopf zu wenden, so daß ihm nichts entgeht und er schließlich auch die Menschen entdeckt, mögen sie noch so schnell und jähe ihren Platz wechseln (s. o. S. 116). Auch Puluga residiert im Himmel und beobachtet vom Himmel aus die Handlungen der Menschen: und seine Minister, die Chol, vermögen von oben her die Schuldigen zu sehen und mit ihren Pfeilen zu treffen "while they are stationary", was so viel bedeutet, daß die Schuldigen durch Platzwechsel der Strafe entgehen können, ebenso wie die Australier (zeitweilig) der Strafe des "devil-devil". Die Strafe Pulugas besteht hauptsächlich in Orkanen und anderen meteorischen Heimsuchungen (s. o. S. 111), welche ebenfalls vom Himmel abhängen. Und die Allwissenheit-Allsehen Pulugas ist derart mit dem Himmel verknüpft, daß sie sich nur, solange es Tag ist, betätigt (s. o. S. 110). Das Allsehen Kareis, welcher auch seine Strafgewalt vornehmlich durch Gewitter und andere meteorische Mittel ausübt, ist durch das Leuchten des Blitzes, welches die Finsternis der Nacht erhellt, bedingt (s. o. S. 112). Und nachts sieht der "devil devil" mittels jener außergewöhnlichen Augen, welche die Sterne sind.

schiedenen Stämmen wie immer aufgefaßt und bezeichnet werden. Planmäßig habe ich davon abgesehen, in diese Studie noch solche höchste Wesen, deren Allwissenheit nur mittelbar bezeugt ist, aufzunehmen. Ein Beispiel von (All)sehen unabhängig von einer Strafgewalt könnte man in einer Legende der Wailwun (den Kamilaroi nahestehend), finden, welche im Journ. of the Anthr. Inst. VII, 1878, S. 250, wiedergegeben ist: Als die Menschen von einem Geiste (Adler), welcher in einem Baumwipfel horstete, gepeinigt wurden, und sie es vergeblich versuchten, den Geist durch Feuer zu vertreiben, unterwies sie Baiame — "seeing their trouble" — wie sie sich verhalten sollten.

#### IV.

## Afrikanische Pygmäen

Mgr. Le Roy, Les Pygmées (Tours, s. a.), 175 ff., berichtet über eine Unterredung, welche er (in Swahili-Sprache) mit dem Häuptling einer Gruppe von Boni-Pygmäen hatte, der er zufällig bei Malinda begegnete, und gibt unter anderem folgende Äußerungen des Eingeborenen über das höchste Wesen Waka wieder: "Qui jamais pourrait voir Waka? Mais lui nous voit bien. Quelque fois il descend dans nos campagnes et fait mourir l'un de nous. Alors nous enterrons bien bas celui dont il a pris la vie, et ceux qui restent vont plus loin: car il est dangereux de rester sous l'æil de Dieu". Auch die Bagielli (P. Joh. Seiwert. Die Bagielli, ein Pygmäenstamm des Kameruner Urwalds, Anthropos 1926. S. 143) verlassen sofort nach der Bestattung das Feld, auf welchem einer der Ihrigen gestorben ist, und meiden es dann für immer, "um Nzambi, dem Herrn über Leben und Tod, der an jenem Ort durch die Heimsuchung seine Nähe nur zu deutlich kundgab, etwas aus dem Wege zu gehen, also um sich gewissermaßen vor ihm zu verbergen." Dies erinnert an die Platzveränderungen, durch welche die Südostaustralier zeitweilig die Wachsamkeit des 'devildevil' (s. o. S. 116) hintergehen, und die Andamanesen der Strafe der Chöl, der Minister Pulugas (s. o S. 110), sich entziehen können. Anderseits ist Waga, Wag. Wagajo der Name Gottes bei den Nilotischen Stämmen der Galla. Oromo usw.. ebenso wie Nzambi, Njambi, Njambe usw. der Name des höchsten Wesens bei den westlichen Bantu ist. 1 Deshalb ist es sehr schwer zu sagen, ob und wieviel echt Pygmäisches im Waka der Boni bzw. im Nzambi der Bagielli vorhanden ist. Da Waga bei den Niloten allwissend und allsehend ist (idja  $W\bar{a}ga$ kaba ura "Gottes Auge durchdringt die Wände": Paulitschke, Ethnographie Nordost-Afrikas II, Berlin 1896, 19-20), kann das Allsehen des pygmäischen Waka wohl nilotischen Ursprungs sein (ob es seinerseits bei den Niloten islamischen Ursprungs ist , entzieht sich der gegenwärtigen Untersuchung).

Die Kivu-Pygmäen in Ruanda kennen — nach P. P. Schumacher (Gottesglaube und Weltanschauung der zentralafrikanischen Kivu-Pygmäen, Festschrift P. W. Schmidt, Wien 1928, S. 679) — den Begriff eines allwissend-allsehenden "Gottes": "nichts entzieht sich seiner Wissenschaft, er weiß alles"; "er ist doch der Schöpfer, . . . wie sollte ihm etwas entgehen?" usw. (S. 679, 687). Dieser "Gott" heißt Imāna (vgl. den Brief Schumachers im Anthropos 1925, 700). Immāna ist aber der Ausdruck, welcher, um den Begriff der Gottheit wiederzugeben, von den Barundi, den Bantu-Nachbarn der Kivu-Pygmäen, gebraucht wird (P. Bernard Zuure, Immāna, le Dieu des Barundi, Anthropos 1926, S. 733ff.; vgl. Croyances et pratiques religieuses des Barundi, Bruxelles 1929) 3; und auch bei den Barundi ist Immāna allwissend: "Nous voit-il? . . . Sait-il beaucoup de choses?" — Antwort: "Il sait tout, rien ne lui est caché"; einer seiner Namen ist Rwubira "le guetteur"; "Immāna me regarde, veille sur moi, le bon Immāna

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> R. Pettazzoni Dio I 208 ff.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> "Dem Waq der Galla ... entspricht bei den 'Afar eine Gottheit, die hyer, auch fügi genannt wird und die selbst die Moslemin anrufen. Ihr Wesen deckt sich vollständig mit dem Allahs ... Seine vorzüglichste Leidenschaft ist die Allwissenheit" (ila-ba uq "Gott, er wissend", "der Allwissende"): Paulitschke, II 21.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Vgl. J. Czekanowski Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet I. Leipzig 1917, S. 301.

regarde les choses", "tu ne le vois pas, mais il te voit", "il sait tout", "il te punira, il te voit", sind bei den Barundi gebräuchliche Redensarten; unter den Namen, welche den Kindern gegeben werden, sind folgende theophore Namen zu nennen: "Immāna sait", "c'est lui qui sait", "Immāna voit les choses" (Zuure, l. cit. 739, 742 ff., 751). Es ist demnach sehr wahrscheinlich, daß zugleich mit dem Namen Immānas auch der Begriff seiner Allwissenheit, seines Allsehens von den Bantu zu den Pygmäen gelangt sei. Daß unabhängig davon die Kivu-Pygmäen den Begriff eines allwissenden und allsehenden Wesens von Haus aus kannten oder kennen, läßt sich positiv bis jetzt nicht nachweisen.

#### SÜD-AFRIKANER

#### 8. GAMAB

Das höchste Wesen der Bergdama ist Gamab. Die Bergdama — "ein Völkchen, das entschieden das allerprimitivste des ganzen afrikanischen Südens ist" (Vedder, S. 4) — betrachten sich als Söhne Gamabs; Gamab ist es, der sie zur Welt kommen und sterben läßt, indem er "mit seinem Pfeil die Menschenkinder erlegt" (H. Vedder, Die Bergdama, Hamburg 1923, S. 97 ff.; Die Bergdama in Südwest-Afrika, Africa 3, 1930, S. 186).

Gamab "ist überall und weiß alles" (Vedder, S. 98). Tatsächlich: "Überall sterben die Menschen, und nie wurde auch nur einer vom Tode vergessen. Gamab aber ist es, der den Tod der Menschen veranlaßt. Wenn Gamab nicht überall wäre und nicht alles wüßte, so müßte es doch wohl einmal vorkommen, daß irgendwo ein Mensch vom Tode verschont bliebe." Ferner: "Die Zauberer können überall mit ihm reden und sich von ihm Rat und Anweisung geben lassen. Auch das wäre ohne die Eigenschaft der Allgegenwart nicht möglich. Daher rät man dem Geizhals, der einen Zauberer um seinen Lohn bringen möchte, eifrig mit den Worten ab: 'meinst du, Gamab würde das nicht sehen'?" Allsehend und allgegenwärtig, hört Gamab auch alles: "Der, dem ein erzürnter Gegner heftige und beleidigende Worte entgegenschleudert, antwortet mit der warnenden Drohung: 'Gamab hört es!'. Auch sagt man tröstend zu dem Leidtragenden und Verlassenen: 'Auch den Namen, mit dem deine Mutter dich genannt hat (d. h. deinen Kosenamen), weiß Gamab'." Wie man sieht, spezifischer Gegenstand der Allwissenheit Gamabs sind die Menschen und die Handlungen der Menschen.

Gamab "hat seine eigene Werft im Himmel". "Diese liegt jenseits der Sterne" (Vedder, S. 99). Dort hausen die Geister der Verstorbenen, gute und schlechte. Die himmlische Residenz ist einem Bergdama-Dorfe ähnlich, und hat in der Mitte einen dicken Baum, um welchen herum sich, wie die Ältesten jedes Dorfes, die Geister der Alten, gamagu, versammeln. Gamagu und gamati (letztere sind "die Geister der alten Wei-

ber") verzehren das Fleisch der Verstorbenen 1: sobald jemand hoffnungslos krank wird, weil er vom Pfeile Gamabs getroffen wurde, beginnt er schnell dahinzusiechen und abzumagern, weil die gamagu und die gamati an seinem Fleische zu saugen beginnen, um es sodann zu verzehren, wenn einmal der Tod eingetreten ist. "Nur die Augen darf man nicht essen. Gamab bringt sie als Schmuck an seiner Werft an. Da kann man sie in der Nacht als helle Sterne leuchten sehen" (Vedder 100). Also die Sterne sind Augen², die Augen der Verstorbenen, welche die Residenz Gamabs schmücken, d. h. am Himmel ausgestreut sind. Gewiß bedient sich Gamab dieser Augen, um nachts zu sehen, was eine Bestätigung dafür ist, daß seine Allwissenheit im wesentlichen ein Allsehen ist. Auch das höchste südostaustralische Wesen Manns (s. o. S. 116) hat "innumerable eyes" (sowie "innumerable ears", und auch Gamab ist ebenfalls allhörend). Vgl. Xolas, Olelbis, unten Teil II).

In der Sprache der Bergdama ist Gamab die Einzahl von gamagu. gamati. Auch sein voller Name Gamab Am-garab "Gamab mit dem kühlen Munde"<sup>3</sup> scheint auf eine besondere Eigenschaft der gamagu hinzuweisen, welche den Mund kühl haben, sofern sie das Fleisch der Toten verzehren. Sprache der Bergdama ist die Sprache, die sie von ihren Nachbarn, den Hottentotten (Nama), übernommen haben, bei welchen Gaunab (= Gamab) der Gegner und Widersacher des höchsten Wesens ist (s. u. S. 124). Aber der Gamab der Bergdama ist selbst das höchste Wesen: und wenn er, insbesondere in seinem Zusammenhange mit den Geistern, auch schlechte Seiten aufweist (wir haben schon oben S. 119 gesehen, daß dies mit der Gestalt eines höchsten Wesens durchaus nicht unvereinbar ist), so wird er doch "keineswegs als absolut böse Gottheit aufgefaßt", und die Bergdama wissen von ihm "Gutes und Böses zu berichten" (Vedder, S. 97). Tatsächlich ist er Urheber wie des Todes, so auch des menschlichen, tierischen und Pflanzenlebens. Er läßt die Knollen wachsen und die Früchte reifen (durch den Regen?). Er "öffnet dem Jäger die Augen, daß er das Wild sieht" und "zeigt der Sammlerin die fruchtbaren Sträucher" (Vedder, Africa 3, 1930, S. 186). Obwohl die Gestalt Gamabs stark in animistischem Sinne gefärbt ist, läßt sie doch das Vorhandensein eines uranischen Elementes erkennen. Die Pfeile, mit welchen Gamab die Menschen trifft, wenn für jeden einzelnen die Todes-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Bei den Kap-Buschmännern "some sorcerers are said to eat the flesh of the dead": Miss L. C. Lloyd A short account of further Bushman material collected, London 1889, S. 22.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Vgl. H. Kunike Sternenmythologie auf ethnologischer Grundlage, "Welt und Mensch" IX—X (1.—2. Vierteljahrsbeilage zu "Die Sterne", 7, Leipzig 1927).

<sup>3</sup> Vedder Bergdama 97, nimmt unter Vorbehalt an, daß sich diese Bezeichnung "auf den im Tode erkaltenden Mund" beziehen könnte.

stunde kommt, sind wahrscheinlich als Sternschnuppen zu verstehen.1 Die uranische Natur Gamabs äußert sich insbesondere in seinem Allsehen. welches sich vom Himmel aus, wo Gamab haust, und durch jene außergewöhnlichen Augen, welche die Sterne sind, betätigt. Die Sterne waren ursprünglich wahrscheinlich seine Augen (vgl. die "innumerable eyes" des australischen "devil-devil") und wurden erst später, unter animistischen Einflüssen, als die Augen der Verstorbenen aufgefaßt, welche dem Totenfraße der Geister entzogen, als Schmuck seines himmlischen Heimes dienen. Daß die Bergdama den Namen Gamab zugleich mit der ganzen Sprache von ihren Nachbarn, den Hottentotten, übernommen haben, ist mehr als wahrscheinlich. Dies schließt aber die Wahrscheinlichkeit nicht aus, daß sie auf andere Weise den Begriff eines höchsten. allwissenden und allsehenden Himmelswesens kannten, dem sie den Namen Gamab beilegten. Vielleicht ging mit der Übernahme des Namens eine Beimengung animistischer Elemente Hand in Hand (vgl. die Geister gamagu und gamati), welche ursprünglich der Gestalt des höchsten Wesens der Bergdama fremd waren.

### 9. TSUI-GOAB

In der Religion der Hottentotten (Khoi-Khoi) ist das höchste Wesen Tsui Goab, dessen Gegner und Widersacher Gaunab ist (Th. Hahn, Tsuni Goab, the Supreme Being of the Khoi-Khoi, London 1881). Dieser Dualismus steht höchstwahrscheinlich mit einer anderen charakteristischen Seite der Religion der Hottentotten in Zusammenhang, nämlich mit dem Vorwiegen des Monddienstes. Offenbar verdrängte das Mondwesen Tsui Goab ein älteres höchstes Himmelswesen, welches, da es seine Stellung als höchstes Wesen restlos zu Gunsten Tsui Goabs einbüßte, leicht als Gegner dieses letzteren, somit als böse, dann auch als Gaunab, der "Geist", d. i. — weil die Geister böse sind — als der "böse Geist" im absoluten Sinne des Wortes aufgefaßt werden konnte. Die Primitivität Gaunabs ahnte schon Hahn (op. cit. 86): "I am almost certain that, before the Khoikhoi tribes separated, this bad Being, Gaunab, was generally worshipped, and is of much older date than Tsui Goab...".

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Bei den Heikom-Buschmännern der Etosha-Pfanne "nimmt er (*Gamab*, das Haupt der Geister) manchmal einen Stern und wirft ihn nach einem Menschen. Dann stirbt dieser" (Lebzelter *Festschrift P. W. Schmidt*, Wien 1928, S. 410).

² gauna-ō-khoin "devil-dying-people" (auch "people of the shadow" or "ghosts" benannt) hießen bei den Nama gewisse Individuen, welche eines besonderen Todes ("Gaunas Tod") starben, vornehmlich die Alten, welche man, aus Furcht vor ihren magischen Kräften, im kraal sterben ließ, und deren Leichname, anstatt bestattet zu werden, den Geiern überlassen wurden: Hahn, S. 74.

Auf den primitiven Kern der Gestalt Gaunabs dürften gewisse namhafte uranische Züge zurückzuführen sein, welche dieselbe kennzeichnen. Nach dem Zeugnis eines alten Nama, welches von Hahn, S. 74, wiedergegeben ist, "the rainbow has been made by Gaunab". Laut einer Mitteilung des Rev. Wuras (welcher fünfzig Jahre unter den Korana-Hottentotten lebte) "the Koranas always told him Tsui-goab lived in the Red Sky and Gaunam in the Black Sky ..." (Hahn, S. 61; vgl. S. 124, 126). Diese Auffassung findet sich bei den Nilotischen Völkern wieder, d. i. in jenem Milieu hamitoider Völkerschaften, auf welches, wie es scheint, letzten Endes der primitive ethnische Kern zurückgeht, welcher --- nach der beglaubigtsten Ansicht — unter späterer Beimischung mit Buschmänner-Elementen die Hottentotten hervorgebracht hat. Tatsächlich, bei den Nandi und Masai "steht deutlich dem guten (schwarzen) ein böser (roter) Gott gegenüber" (Meinhof, Die Dichtung der Afrikaner, Berlin 1911. S. 36, 37; vgl. A. Werner, "Nandi", Encycl. of Relig. a. Ethics IX 129: A. C. Hollis, The Masai, Oxford 1905, S. 264). Bei den Hottentotten sind die Rollen vertauscht, da Tsui Goab, Herr des roten Himmels. das höchste Wesen, und Gaunab, welcher im schwarzen Himmel haust. der Teufel im eigentlichen Sinne des Wortes ist. Es ist jedoch möglich, daß ursprünglich auch bei den Hottentotten, ebenso wie bei ihren fernen nilotischen bzw. sub-nilotischen Vorfahren, das höchste Wesen wirklich der ..Gott" des "schwarzen" d. i. nächtlichen Himmels war, welcher dann. infolge des Vorwiegens des Mondgottes Tsui Goab<sup>2</sup>, diesem die Stellung des höchsten Wesens abtreten mußte und zu seinem Widersacher sowie zum Teufel (Gaunab) degradiert wurde. Dieser ursprüngliche Sachverhalt spiegelt sich vielleicht in der Glaubensanschauung der Bergdama wieder. wonach Gamab ein Wesen ist, das durch Augen, welche die Sterne sind. alles sieht und somit eine Gestalt des Nachthimmels darstellt. Tatsache ist, daß ebenso wie für die Bergdama auch für die Hottentotten "the

¹ Auch der Name Tsui-Goab hätte, wenn er, wie es scheint, "verwundetes Knie" bedeutet (die Auslegung Hahns — auf Anregung Max Müllers — als "rote Morgenröte" ist nunmehr beiseite zu lassen), ein Gegenstück in einem Mythus der Nandi: Hollis The Nandi, Oxford 1909, S. 98; Meinhof Dichtung der Afriknner, S. 35; A. Werner ERE. IX 129.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Möglicherweise ist, im Gegensatze zum "schwarzen" d. i. mondlosen, gestirnten Himmel Gaunabs, der "rote" Himmel Tsui Goabs lediglich der vom Mondscheine erleuchtete Himmel (in der Mythologie der Kap-Buschmänner ist der Mond "rot", weil er einer der Lederschuhe Kaggens ist, welche Kaggen, die Mantis, gen Himmel schleuderte, als er "covered with the red dust of the Bushmanland" war: W. H. I. Bleek A brief Account of Bushman Folklore (1875), S. 7; W. H. I. Bleek and Miss L. C. Lloyd Specimens of Bushman Folklore, London 1911, S. 38. 53; Miss D. F. Bleek Bushman Folklore, Africa 2. 1929, S. 305). — Nach P. P. Schebesta Die religiösen Anschauungen Südafrikas, Anthropos 1923—24, S. 117, ist Tsui Goab "der Hellmond". Gaunab "der Dunkelmond".

stars are the eyes of the deceased and also ... the souls of the deceased" (Hahn, S. 85). Gegenüber dieser "animistischen" Auslegung der Sterne als Augen der Verstorbenen, welche also die Bergdama von den Hottentotten (s. o. S. 124) übernommen haben können, ist es interessant, den rein naturalistischen Begriff der Sterne als Augen des höchsten Himmelswesens auch in jenem hamitoiden Milieu zu finden, auf welches die anderen Elemente uranischer Natur, auf die Meinhof und andere aufmerksam gemacht haben (s. o. S. 125), hinweisen: tatsächlich sind bei den Masai die Sterne die Augan des allwissenden höchsten Wesens Ngai, und eine Sternschnuppe ist eines der Augen Ngais, welches sich der Erde nähert, um besser zu sehen (Merker, Die Masai, Berlin 1910, S. 206).

Der Übergang von einem ursprünglichen höchsten Himmelswesen, dessen Augen die Sterne sind, zu Tsui Goab als höchstem Mondwesen ist leicht erklärlich, da der Mond die größte Leuchte der Nacht und in einem gewissen Sinne der natürliche Vertreter des Nachthimmels ist. Nach Hahn, op. cit. 149, ist Tsui Goab ein "avenger who sees anything". Seine Allwissenheit, sein Allsehen hat zum Gegenstande eben die menschlichen Handlungen: "O Tsu Goa, thou alone knowest that I am without guilt"; "Do what you think, but you will know, i. e. find out Tsui-goab (that he will see your doing, that he will punish you)" (Hahn, S. 62). Wenn alles dies ursprüngliches Gut und nicht durch Suggestion seitens der Missionäre bedingt ist, ist es nicht von der Hand zu weisen, daß Tsui Goab, als er an die Stelle des ursprünglichen Himmelswesens trat. sich auch dessen Allwissenheit-Allsehen angeeignet habe, und dies um so leichter, als der Mond an und für sich ein Auge, das große Auge des leuchtenden ("roten") Nachthimmels ist, in dem die vielen Sternaugen des mondlosen und finsteren ("schwarzen") Himmels aufgehen. (Vgl. den Mond als Auge Ketos bei den Batek, s. o. S. 112, und die Allwissenheit des Mondwesens bei verschiedenen Jakudn-Stämmen der Halbinsel Malakka, s. o. S. 113).

## 10. KHU

Bei den verschiedenen Gruppen der nordwestlichen Buschmänner kommt dasselbe Wort vor wie bei den Bergdama (gamab) und bei den Hottentotten (gaunab): a) im allgemeinen Sinne von "Geist" oder "Seele (eines Verstorbenen)".¹ Diesen Sinn hat tatsächlich gauab bei den Khun-Buschmännern (Lebzelter, Festschrift P. W. Schmidt, Wien 1928, S. 407 ff.); "among the Kung gauwa means 'dream', 'spirit' as well as 'ghost'" (D. F. Bleek, The Naron,

¹ Im allgemeinen macht man einen Unterschied zwischen der Seele, die beim Tode in den Himmel geht, und dem Geiste (Buschgeist), der auf Erden bleibt, wie ein Schatten herumgeht "und Unfug treibt". Die Seele wird meistens χά, χάπα, χάοbe, gάοba (Etoshapfanne darish) genannt; gauab, gaugorob hingegen bezeichnet die "Buschgeister" (zwischen beiden Ausdrücken fehlt es nicht an Berührungspunkten): Lebzelter Festschrift P. W. Schmidt, S. 407 ff.

Cambridge 1928, S. 26). Bei den Naron- (und Auen-) Buschmännern des Kalahari ist gauwa "a person who has died", d. h. "a ghost"; "all people who die become gauwa" (Bleek, S. 26); b) als Bezeichnung eines Einzelwesens, welches  $\alpha$ ) in einem Falle, nämlich bei den Daman-B. (den Buschmännern im Nordosten Oondongas, Otjigambo) — in der Form Xamaba — das höchste Wesen ist (Lebzelter, S. 410), gerade so wie Gamab bei den Bergdama; aber  $\beta$ ) in der großen Mehrzahl der Fälle lediglich das Haupt und der Vertreter der Geister ist, und nicht so sehr als Gegner und Widersacher des höchsten Wesens, denn als eine Art dem höchsten Wesen untergeordneten Demiurgs oder Ministers aufgefaßt wird. So beschaffen ist Gamab bei den Heikom-Buschmännern der Etosha-Pfanne (zum "Teufel" ist er, wie es scheint, lediglich unter christlichem Einflusse geworden) (Lebzelter). Ebenso ist Nawa bei den Khun "der 'Vormann' der Geister. Der Name ist den gewöhnlichen Leuten unbekannt. Sie nennen den obersten der Geister bloß den Gauab schlechthin" (Lebzelter). Bei den Naron "some individuals seemed to believe in a supreme  $gauwa \dots$ " (Bleek, S. 26).

Bei den nordwestlichen Buschmännern heißt das höchste Wesen allgemein Khu (Khuba, Khuwa, Huwe [Vedder, Ztschr. f. Kolonialsprachen 1910, S. 6]) "der Herr" oder Erob (Lebzelter). Die Otjimpolo-Khun (Lebzelter, Festschrift P. W. Schmidt, S. 412³), glauben, daß Erob "alles weiß". Es wäre wünschenswert, etwas Näheres über diese Allwissenheit zu kennen, die uns in Ausdrücken entgegentritt 5, welche denjenigen des missionärischen Unterrichts 6 sehr gleichen. Bezeichnender, wenn auch bloß mittelbar, ist die Art und Weise, in der bei den Khun-Buschmännern eine gewisse Allwissenheit Khu, "dem großen Kapitän des Himmels", zugeschrieben wird: "wenn jemand über den großen Kapitän spricht.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Nach Vedder Zeitschrift für Kolonialsprachen, 1910, S. 6, ist gaua (= Gaua-b) der Widersacher des höchsten Wesens und lediglich Urheber des Bösen (wie Gaunab bei den Hottentotten).

<sup>\*</sup> Khub ist Bezeichnung Tsui-Goabs auch bei den Hottentotten: "Khub signifies the Lord and is derived from the root khu, to be laden with something, to be rich" (Hahn, op. c. 127).

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> So laut den von W. Schmidt angegebenen Berichtigungen: Zur Erforschung der alten Buschmann-Religion, Africa 2, 1929, S. 297, Anm. 1 ff.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Hoffentlich werden wir etwas Näheres erfahren aus der definitiven Veröffentlichung, welche Lebzelter vorbereitet: vgl. V. Lebzelter Anthropos 1929, S. 231 ff. [Inzwischen erschien V. Lebzelter Rassen u. Kulturen in Südafrika I, Leipzig 1931, der die Vorgeschichte gehandelt.]

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> "Man betet oft zu Erob, weil er alles gemacht hat und alles weiß": Lebzelter Festschrift P. W. Schmidt, S. 412.

<sup>6</sup> Auch bei den Xosa-Kaffern (Bantu) ist das höchste Wesen Qamata, dessen Begriff zugleich mit anderen Elementen des Glaubens und des Kultus (Heitsi Eibib) von Hottentotten-Frauen eingeführt worden sein soll, allgegenwärtig und allsehend, gemäß den Antworten, die G. Mc Theal The yellow and darkskinned People of Africa south of the Zambesi, London 1910, S. 189 erhielt (Where is he? — Everywhere. — Does he see all things? — We think he does); aber Mc Theal selbst gibt zu, daß hier Ideen missionären Ursprungs im Spiele seien.

dann befiehlt er dem Regen, den Beleidiger zu töten oder bloß zu strafen. Im letzteren Falle schlägt der Blitz bloß in den Pontok und wirft den Übeltäter heraus" (Lebzelter, loc. cit.). Ferner ist zu bemerken, daß es üblich ist, auf Khu zu schwören (ibid.). Khu wird also stillschweigend die Gabe zugeschrieben, alles zu hören, was im Allhören Gamabs, des höchsten Wesens der Bergdama (s. o. S. 122f; vgl. die "innumerable . . . ears" des australischen "devil-devil", s. o. S. 116), sein Gegenstück findet. Es liegt demnach eine Art Allwissenheit vor, welche sich dem Benehmen der Menschen gegenüber betätigt und von einer Strafsanktion uranischen und meteorischen Charakters begleitet ist. Abgesehen davon, ist bei den Khun der Regen das Hauptbetätigungsfeld Khus: während er alles übrige von seinem Minister Nawa verwalten läßt, "gebietet er unmittelbar nur über die Wolken (den Regen). Unmittelbar wendet man sich an Khu, wenn man Regen braucht" (Lebzelter, loc. cit.). Auch der Erob der Otjimpolo-Khun hat die Herrschaft über den Regen: ebenso der Erob der Heikom-Buschmänner der Ethosa-Pfanne und der Xámaba der Heikom-Buschmänner im Nordosten Oondongas usw. (Lebzelter, loc cit.).

Huwe kommt auch bei den Tati-Buschmännern oder Masarwa (nordöstlichen Buschmännern) vor, aber, wie es scheint (S. S. Dornan, Pygmies and Bushmen of the Kalahari, London 1925, S. 149 ff.), als "an inferior kind of spirit" (vielleicht neuerer Einführung) gegenüber dem eigentlichen höchsten Wesen Thora (der Name war schon Leibniz bekannt, Collectanea Etymologica, Hanoverae 1717, S. 377) 1, dessen Gegner und Widersacher Khauna ist, welcher dem Namen so wie dem Wesen nach vollkommen dem Gauna-b der Hottentotten entspricht, dank einem Dualismus, der, wie Dornan (loc. cit.) sagt, "dates from the time when the Bushmen and the Hottentots were still one people". "Thora is a spirit, sends rain, the lightning (of which they are much afraid), good weather, bad luck and plenty" (Dornan Encyclopaedia of Religion and Ethics, XII 207). "They say Thora is the lightning, or sends lightning and rain, and sends trouble and hunger or plenty" (Dornan The Tati Bushmen and their Language, Journ. Anthr. Instit. 47, 1917, S. 52). Auch er ist also ein ausgesprochen himmlisches Wesen; als solches (als Urheber des Blitzes z usw.) ist er auch böse (vgl. den Gamab der Bergdama, s. o. S. 123, die höchsten Wesen der Australier, s. o. S. 115, 117, die höchsten Wesen der Feuerländer, unten Teil II): "generally spoken of as a malevolent spirit" (Dornan Encycl. Rel. a. Ethics, XII 207). Die Allwissenheit Thoras ist meines Wissens nicht bezeugt.

Die Macht, den Regen zu senden oder zurückzuhalten, wird auch von den östlichen Buschmännern ihrem höchsten Wesen Kaang, "Herr" oder "Haupt" im Himmel zugeschrieben ("Kaang fait vivre et il fait mourir; il donne ou refuse la pluie": Th. Arbousset, Relation d'un voyage d'exploration au nordest de la colonie du Cap de Bonne-Espérance, entrepris dans les mois de mars, avril et mai 1836, par MM. T. Arbousset et F. Daumas, Paris 1842, S. 501).

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Hahn Tsuni-Goam, S. 130.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> "They are much afraid of lightning. It is unusually vivid on the great plains of Bechuanaland ...": Dornan Journ. Anthr. Inst. 1917, S. 52.

Der Name ist in der Form Cagn bei den Maluti-Bushmen bezeugt und tritt in der Form Kaggen bei den Kham-Buschmännern der Kapkolonie auf. Eine Art (indirekte) Allwissenheit wird Cagn bei den Maluti-Bushmen zugeschrieben: Cagn kennt dasjenige, was vorgeht: durch einige Vögel, welche es ihm berichten (J. M. Orpen, A Glimpse into the Mythology of the Maluti Bushmen, Cape Monthly Magazine, June 1874).

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Im Folklore ist Kaggen die Mantis: W. H. I. Bleek A brief Account of Bushman Folk-Lore, Cape Town 1875; L. C. Lloyd A short Account of further Bushman Material, London 1889; W. H. I. Bleek, L. C. Lloyd Specimens of Bushman Folklore, London 1911; D. F. Bleek The Mantis and his Friends, Cape Town 1923; D. F. Bleek Bushman Folklore, Africa 2, 1929, S. 302. — Die beleidigte Mantis versinstert die Sonne mit einer tiesen Dunkelheit, indem sie die Gallenblase eines Elands zerschlägt; um dann die Finsternis zu erleuchten, schleudert sie in den Himmel einen ihrer Schuhe, der zum Monde wird. Die Mantis und ihr Schwiegersohn Kwammana sind im Regenbogen sichtbar.

## AMULETTE UND TÄTOWIERUNGEN IN ÄGYPTEN

## VON OSWALD LASSALLY IN HAMBURG

Mit 7 Abb. auf 2 Tafeln und im Text

Wohl kaum ein anderes Volk hängt so am Hergebrachten wie die Ägypter. Die Art der Hütten, der Ackergeräte, der Schöpfgefäße ist heute bei den Fellachen die gleiche wie vor mehreren tausend Jahren. Diesem Gleichbleiben der äußeren Lebensweise muß auch ein Festhalten an den alten Anschauungen entsprechen<sup>1</sup>, insbesondere auf einem Gebiet, das auf der Überlieferung beruht, nämlich dem des Aberglaubens. Wenn wir uns daher mit den Amuletten im heutigen Ägypten beschäftigen wollen, so müssen wir zu ihrem Verständnis auch die Amulette der alten Ägypter näher betrachten.

Eine große Bedeutung besaßen zahllose kleine, aus glasierter Kieselerde gefertigte, häufig zum Anhängen mit einer Öse versehene Statuetten von Göttern und heiligen Tieren.<sup>2</sup> Wir finden hier also einen ausgesprochenen Fetischdienst, demzufolge dem Abbild der Gottheit besondere Kräfte innewohnen. Statt die Götter plastisch als Rundfiguren auszuarbeiten, konnte man auch ihre Gestalt in Relief auf kleine Platten aufzeichnen, und statt Bildnisse der ganzen Gottheiten zu entwerfen, genügte es auch, ihre Köpfe in ihrer charakteristischen Form darzustellen. So wurde ein Löwenkopf, der die Göttin Sechet darstellt, als Amulett getragen, indem man annahm, daß die Göttin auf dem Amulett mit ihrer Kraft den Träger schütze.<sup>3</sup> Endlich gehören kleine Platten mit dem Namen der Gottheit in die gleiche Reihe. So finden wir das Zeichen

"ded" X, das Symbol des Gottes Osiris, den Geier als Sinnbild der Isis, oder das Bild des Obelisken A, eine Erscheinungsform des Son-

nengottes in den altägyptischen Gräbern, als Amulett.

<sup>3</sup> Vgl. Wiedemann Die Amulette, a. a. O. S. 25.

Vgl. auch Wiedemann Das alte Ägypten, 1920, S. 38.
 Siehe Wiedemann Die Amulette der alten Ägypter in "Der alte Orient", Jahrg. XII, Heft 1, S. 9.

Dort fand man auch - meist aus glasierter Kieselerde gefertigte -Nachbildungen von einzelnen Händen, Beinen, Ohren, Füßen und anderen menschlichen Körperteilen.<sup>1</sup> Über die Bedeutung dieser Grabbeigaben ist viel gestritten worden. Man hat an Votivgaben gedacht und dabei an die heutzutage weitverbreitete Sitte erinnert, bei Krankheiten als Zeichen der Not oder des Dankes nach erfolgter Genesung ein Bild des erkrankten Körperteiles zu weihen. Dem hat man aber entgegengehalten. daß in Ägypten der Beleg für die Verwendung irgendwelcher Votive fehlt.

Wiedemann<sup>2</sup> erklärt die Körperteile als Ersatzteile für den Toten, falls er durch irgendeinen Zufall die betreffenden Gliedmaßen verlieren sollte. Dem muß man jedoch erwidern, daß diese Nachbildungen von Körperteilen auch von den Lebenden als Amulett getragen wurden, ebenso wie noch heute die Hand im ganzen Orient ein beliebtes Amulett gegen den bösen Blick ist, worauf Wiedemann selbst hinweist.

Richtiger dürfte es sein, anzunehmen, daß es sich bei diesen Amuletten um göttliche Körperteile handelt. Hierauf weisen einmal die von Flinders Petrie bei Memphis gefundenen Stelen hin, aus deren Begleitinschriften sich ergibt, daß die darauf abgebildeten Ohren nicht menschliche sind, sondern die des Gottes Ptah. Weiter spricht für unsere Annahme, daß das Totenbuch im 155. Kapitel das Amulett "ded" als das Rückgrat des Osiris, also als einen Körperteil des Gottes erklärt. Nach dem 156. Kapitel des Totenbuches enthält das Amulett "thet" das Blut

der Göttin Isis. Das häufig vorkommende Amulett "uzat" schützt



den Träger vor dem bösen Blick, gegen die Bisse der Schlangen und gegen im Zorn oder Haß gesprochene Worte. Es wird als das Auge des Horus bezeichnet.3 Wenn es in abschreckender Gestalt auf Wachsplatten gemalt den Toten auf den Einschnitt gelegt wird, der bei der Einbalsamierung zur Entfernung der Eingeweide gemacht wurde, so dient es dazu, um zu verhindern, daß die bösen Geister in den Leib des Toten eindringen. Das gleiche gilt von den Doppelfingern, die ebenfalls in abschreckender Gestalt dem Toten in den Unterleib gelegt wurden.

Alle diese Gliedmaßen gewährten als Teile der Gottheit dem Lebenden und dem Toten Schutz gegen die feindlichen Mächte. Das gleiche gilt von den Amuletten, die die göttlichen Herrschaftszeichen versinnbildlichen, einer Reihe von Götterkronen, dem Zepter, mit dem die Pha-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Derartige Funde befinden sich im Ägyptischen Museum in Kairo, im Museum von Assuan u. a.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Wiedemann Amulette, a. a. O. S. 15

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Vgl. Brodrick-Morton A concise Dictionary of Egyptian Archwology, S. 15.

raonen und Götter die Herrschaft über das Niltal ausübten, dem Hirtenstab und der Geißel, welche dem Osiris als dem Herrscher des Totenreiches gebührten.<sup>1</sup>

Das häufigste Amulett, der Skarabäus, ist das Symbol des Sonnen-

gottes, das Amulett "ankh" versinnbildlicht das Leben, das die Götter als Herren über Leben und Tod ihrer Untertanen in der Hand halten, und auch bei dem Amulett der Pflanzensäule "uaz" wird in dem Totenbuch von einer Göttin und ihrer Zauberkraft gesprochen und damit auf die magische Kraft des Amuletts hingewiesen.<sup>2</sup>

Dieser kurze Rückblick über die Amulette der alten Ägypter dürfte genügen, um gezeigt zu haben, daß die Amulette irgendwie mit der Gottheit in Zusammenhang stehen und daher ihre Kraft ableiten.

Die gleiche Beobachtung kann man nun bei den Amuletten im heutigen Ägypten machen. Es werden Kopien von blau glasierten altägyptischen Amuletten, die Götter, Göttinnen, heilige Tiere oder Skarabäen darstellen, noch heute als Amulett getragen.3 Der Name Gottes oder einzelne Stellen des Koran (besonders Sure 1, 36, 113, 114) werden auf ein Stück Papier geschrieben und dieses aufgerollt an die Decke des Ladens gehängt. Auch werden diese Papiere in Kapseln um den Hals oder den Arm getragen (Abb. 1 und 4).4 Diese Sitte ist um so erstaunlicher, als der Islam das Tragen von Amuletten als Gotteslästerung betrachtet.5 Wir haben es hier jedoch mit einem Aberglauben zu tun, der auf die ältesten Zeiten zurückgeht. So schreibt Wilkinson<sup>6</sup> über die Sitten und Gebräuche der alten Ägypter: "Sometimes a charm consisted of a written piece papyrus tightly rolled up, and sewed into a covering of linen or other substance, several of which have been found at Thebes; and emblems of various deities were appended to necklaces for the same purpose."

Eine ganze Reihe der einst göttlich verehrten Tiere hat noch bei den jetzigen Bewohnern des Landes ihr Ansehen bewahrt. So die Schlange, an einzelnen Orten das Rind, vor allem aber die Katze.<sup>7</sup> Die Tieramu-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Vgl. Wiedemann Die Amulette, a. a. O. S. 23/24 und Wiedemann Das alte Ägypten, S. 54.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Vgl. Wiedemann Die Amulette, a. a. O. S. 21.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Vgl. Blackman The fellahin of the Upper Egypt, S. 97.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Vgl. hierüber auch Lane An Account of the Manners and customs of the modern Egyptians, S. 312, 319, 320: "The most esteemed of all 'hegabs' (or charms) is a 'mushaf' (or coppy of the Kuran)".

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Vgl. Ibn-al-Athir, an nihaja unter turn und rqj.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Wilkinson A popular account of the ancient Egyptians, Bd. II, S. 331.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Vgl. Wiedemann Der Tierkult der alten Ägypter, in "Der alte Orient", 14. Jahrg., Heft 1, S. 21.

lette gehen zum größten Teil auf Tiere zurück, die von den Alten einer Gottheit oder einem Sternbild zugeteilt oder selbst göttlich verehrt wurden.¹ Noch heute sieht man über manchen Hauseingängen das göttlich verehrte Krokodil als Übel abwehrendes Amulett angebracht. Auch Hörner von Schafen und anderen Tieren finden sich an gleicher Stelle. Sie sollen dem Hause ebenso wie einst dem Tiere als Abwehrmittel dienen. Das gleiche gilt von Löwenklauen, den Stacheln des Igels u. a.² Über einem Laden in Heluan sah ich neben anderen Amuletten ein Schwalbennest hängen, also das Nest eines Tieres, das schon in alter Zeit Verehrung genoß. Auch die in Deutschland verbreitete Sitte der Anbringung von Hufeisen an Türen, Segelmasten u. dgl. findet sich häufig. Ebenso wie der Isiskult durch die Römer nach Deutschland gebracht wurde³, so mag auch mancher Aberglaube aus dem Orient auf diesem Wege bei uns Eingang gefunden haben.

Über den Läden und Hauseingängen sieht man oft ein geflochtenes Ährenbündel, das Kornbraut, arabisch aruset el-kamh, genannt wird. Vielleicht hängt diese Sitte mit dem uralten Volksglauben zusammen, daß sich die Auferstehung des Gottes Osiris auf vegetativem Wege vollzogen habe. Aus seinem Leichnam sollen Ähren gesproßt sein, und in diesen habe sich das neue Leben des Osiris als der Gott Nepera, der Gott Saatkorn, gezeigt. Für diesen Zusammenhang spricht der Brauch, die Kornbraut auf die Getreidehaufen nach dem Worfeln zu legen, um eine gute Ernte für das folgende Jahr zu sichern, zumal sich diese Sitte bis auf die 18. Dynastie zurückverfolgen läßt. Vielleicht aber war dieses Amulett ebenso wie die über den Läden aufgehängten Maiskolben, Tomaten, Knoblauch- und Strohbündel (Abb. 5) ursprünglich ein Opfer an die Gottheit von den Erträgnissen des Landes, und es wurde ihm erst später als Symbol der sich stets erneuernden Natur besondere Kraft zugesprochen.

Auf der Opferidee dürfte auch das Anbringen von mehreren senkrechten Blutstrichen über der Eingangstür des Hauses beruhen. Diese noch heute zur Abwehr eines Übels angewandte Sitte finden wir bereits im 2. Buch Moses, Kap. XII 7, beschrieben.

Die über dem Haupteingang eingemauerten Teller und Untertassen (Abb. 2) sind ein Abwehrmittel gegen den bösen Blick.<sup>6</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> So Canaan Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel, 1914, S. 83.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Vgl. Canaan, a. a. O. S. 90.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Vgl. Tacitus Germania, Kap. 9.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Vgl. die Abbildung 99 bei Blackman a. a. O. S. 173. und die dort angeführten weiteren Verwendungsarten.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Vgl. Blackman a. a. O. S. 307—309.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Vgl. Blackman a. a. O. S. 224.

In Kairo wie auch in Konstantinopel sah ich über Läden und Hauseingängen Zwiebeln und Knoblauch gegen böse Einflüsse angebracht.¹ Seligmann² ist der Ansicht, daß die Zwiebel wegen des panzerähnlichen Geflechtes der Knolle als Schutzmittel gegen Angriffe jeder Art diene. Näherliegend scheint es mir, daß sie wegen ihres scharfen Geruches als Abwehrmittel gegen die bösen Geister gebraucht wurde.³ In den altägyptischen Zaubersprüchen für Mutter und Kind werden als Abwehrmittel gegen die bösen Geister stinkende Kräuter und Knoblauch genannt.⁴

Ebenso wie der Geruch soll auch das Geräusch die bösen Geister vertreiben. Deshalb werden den Kindern zum Schutze gegen sie Glöckchenamulette umgehängt.<sup>5</sup>

Ebenso wirkt auch Schmutz ekelerregend und daher Übel abwehrend. Aus diesem Grunde werden die unzähligen Fliegen von dem Gesicht der Kinder nicht verjagt.<sup>6</sup>

Die Sitte, an der Türschwelle Opfer darzubringen, beruht nach Canaan<sup>7</sup> auf dem Glauben, daß die Türschwellen von bösen Geistern bewohnt seien. Nach Herodot, Buch II, Kap. 48, bestand die Sitte in Ägypten schon zu der damaligen Zeit.

Am meisten werden Kinder von der besorgten Mutter mit Amuletten behangen. Blaue Glasperlen werden dem Kinde gegen den bösen Blick ins Haar geflochten.<sup>8</sup> Augenkranke verhüllen ihre Augen mit blauen Tüchern.<sup>9</sup> Da hauptsächlich blauäugige Menschen — weil in Ägypten eine Seltenheit — als Träger des bösen Blickes gelten, so handelt es sich hier wohl um den Glauben, daß der Dämon am wirksamsten durch sein Ebenbild — die blaue Perle bzw. das Tuch — vertrieben werde.<sup>10</sup> Andere Kinderamulette sind Platten aus Goldblech oder Knochen in Gestalt des Halbmondes (Abb. 3) oder der Sonnenscheibe. Da Isis in dem Monde und Osiris in der Sonne verkörpert waren <sup>11</sup>, so läßt die Form dieser Amulette sich durch die Heiligkeit der Gestirne erklären.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Ebenso in Palästina, vgl. L. Bauer Volksleben im Lande der Bibel, S. 199.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Seligmann Die magischen Heil- und Schutzmittel aus der unbelebten Natur, 1927, S. 44.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Vgl. auch Stemplinger Antiker Aberglaube in modernen Ausstrahlungen, 1922, S. 76.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Meyerhof Beiträge zum Volksheilglauben der heutigen Ägypter, in "Der Islam", 1916, S. 319, Anm. 1.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Meyerhof a. a. O. S. 325. 
<sup>6</sup> Meyerhof a. a. O. S. 330.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Canaan a. a. O. S. 19, ebenso Meyerhof a. a O. S. 318.

Siehe auch Alfred Kaufmann Ewiges Stromland, 1926, S. 162, und Blackman a. a. O. S. 49.
 Meyerhof a. a. O. S. 331.

Vgl. hierzu auch Lassally Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde, Jahrg 5,
 S. 6, und Bächtold-Stäubli Handwörterbuch des Aberglaubens, Band I, S. 133.
 Vgl. Villiers-Pachinger Amulette und Talismane, S. 18.

Ähnliche Gebräuche berichtet Wilkinson<sup>1</sup> von den alten Ägyptern: "The neck of an Egyptian child was decorated with a string of beads; and occasionally a bulla or charm was suppended in the centre, representing the symbol of truth and justice." "They were supposed, to prompt the wearer to virtue and wisdom, to keep of the evil eye or to avert misfortune".

Die Messingröhre, die die ägyptischen Frauen zur Befestigung des Schleiers mitten auf der Stirn tragen, hält Seligmann gleichfalls für ein Amulett, und zwar zur Abwehr des bösen Blickes.<sup>2</sup>

Dem gleichen Zweck dient der Schleier selbst, der nach arabischer Auffassung vor den Angriffen der Dämonen schützt. Denn da die Dämonen durch Schlingen und Netz gefangen werden können, weichen sie schon beim Anblick dieser Fangmittel zurück.<sup>3</sup> So dient der Schleier, den der Knabe in Ägypten auf dem Wege zur Beschneidung und den die Braut am Hochzeitstage trägt, eigentlich magischen Zwecken, denn an diesen Tagen sind die Betreffenden besonders von den bösen Geistern bedroht.

Das Salz, das schon im alten Ägypten als Abwehrmittel gegen Besessenheit (böse Geister) verwandt wurde, wird noch heute bei der Beschneidung, wenn der Zug von der Moschee zum Hause des Beschnittenen zurückkehrt, auf die Zuschauer gestreut. Das Salz, das wegen seiner Schärfe die Augen reizt, dient hier als Abwehrmittel gegen den bösen Blick.<sup>4</sup>

Des öfteren sieht man an den Türen der Läden und Häuser Strohblumen als Amulett befestigt. Es liegt hier wohl eine ähnliche Sitte vor, wie sie Lane<sup>5</sup> schildert: "It is a very common custom in Cairo, to hang an aloe-plant over the door of a house; particulary over that a new house or over a door newly built: and this is regarded as a charm to insure long and flourishing lives to the inmates, and long continuance to the house itself. The aloe, thus hung, without earth or water, will live for several years and even blossom."

Wir haben es hier wie so oft beim Aberglauben mit einer analogisierenden Denkungsweise zu tun. Ebenso wie die Pflanze lange lebt und blüht, so werden es auch das Haus und seine Bewohner.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Wilkinson The manners and customs of the ancient Egyptians, S. 330 u. 205.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Vgl. Seligmann a. a O. S. 170.

<sup>\*</sup> Vgl. Scheftelowitz Das Schlingen- und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker, Religionswissenschaftliche Versuche, Bd. 12, S. 38, 55 u. 61.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Vgl. Seligmann a. a. O. S. 265, 275, 279, und Schwally Mohammedanische Städter, Fellachen und Beduinen im heutigen Ägypten, S. 23, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie, 1912.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Lane a. a. O. S. 324.

Den umgekehrten Gedankengang finden wir bei einem Amulett gegen Husten. Ein Palmenblatt wird aufgerollt und mit einer Schnur dem Patienten um den Hals gehängt. Ebenso wie das Blatt trocknet, soll auch der Husten vergehen.

Ebenso wie bei den alten Ägyptern<sup>2</sup> ist auch heute noch die Hand eines der verbreitetsten Amulette. Man findet sie sowohl auf die Haustür oder an die obere Schwelle gemalt wie auch als Anhänger getragen.<sup>3</sup> Gleich wie die natürliche Hand als hauptsächlichstes Abwehrmittel gegen Angriffe dient, so sollte offenbar auch ihr Abbild in Amulettform die Angriffe der bösen Geister abwehren.

Ein Kapitel für sich bilden die Tätowierungen, die man nicht nur bei den Frauen, wie Lane<sup>4</sup> berichtet, sondern auch bei den Männern der einfachen Stände in ganz Ägypten antrifft. Die Sitte ist sehr alt. Eine Frau aus der Nagada-Zeit zeigt einen Kranz von Punkten um den Nabel, ein Band um den Leib und die Bilder von Amuletten und Tieren am ganzen Körper verteilt. Im ägyptischen Museum in Kairo ist die Mumie der königlichen Haremsdame Ament aus der XI. Dynastie, also aus der Zeit um 2000 v. Chr. zu sehen, auf deren Leib sich gleichfalls Tätowierungen befinden. Im Grabe der Königin Nofretete in Theben, der Gemahlin Ramsis des Zweiten, ist diese mit Tätowierungen auf dem Unterarm (Horussage und Uräusschlange) abgebildet.

Die Sitte war also ursprünglich auch unter den vornehmen Kreisen verbreitet, während sie jetzt nur noch bei den einfachen Schichten hauptsächlich in den kleineren Dörfern herrscht. Wir können also auch hier ebenso wie bei der Kleidung die Beobachtung machen, daß die oberen Schichten in den größeren Städten zuerst die alten Sitten aufgeben, während das einfache Volk und die Landbewohner sie am längsten bewahren.

Man könnte nun annehmen, daß es sich bei diesen Tätowierungen lediglich um eine Art Schmuck handelt, wenn nicht die ständige Wiederkehr gleicher Zeichen in Ober- wie in Unterägypten uns darauf hinwiese, daß wir es hier teilweise mit Amuletten zu tun haben. Wie bei den meisten Naturvölkern der Schmuck gleichzeitig als Amulett dient<sup>5</sup>, so sind auch die Tätowierungen wohl ursprünglich zu Abwehrzwecken und später auch als Schmuck getragen worden.<sup>6</sup> Teska<sup>7</sup> meint, daß die

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Vgl. Canaan a. a. O. S. 65. <sup>4</sup> Lane a. a. O. S. 49.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Vgl. Wiedemann Die Amulette der alten Ägypter, a. a. O. S. 26.

O So auch Wiedemann Das alte Ägypten, 1920, S. 143, und Kunicke Das Tatuieren und seine Entstehung, "Erdball", Jahrg. 1929, S. 189—191.
T. ska Afrikanische Tutuierungen und Körperbemalungen, "Erdball", Jahrg.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> T. ska Afrikanische Tatuierungen und Körperbemalungen, "Erdball", Jahrg 1928, S. 265.

Tätowierungen zunächst als Schmuck und erst später als Amulett dienten.<sup>1</sup> Eine vermittelnde Ansicht wird in dem von Bächtold-Stäubli herausgegebenen Handwörterbuch des Aberglaubens vertreten:

"Man schmückte sich mit Teilen der Jagdbeute oder erschlagener Menschen, um sich die Kraft und Eigenschaften dieser Menschen und Tiere anzueignen. Man hängte sich Teile von Pflanzen und bunte glänzende Steine an, um die darin vermuteten Kräfte sich zuzufügen. Man bemalte und tätowierte seinen Körper, um seine eigene Kraft zu stärken. Das sind alles zugleich primitive Formen des Amuletts, die aber auch bei Kulturvölkern vorkommen. Der primitive Schmuck wirkt also als Amulett."

Daß mit den Tätowierungen ein abergläubischer Zweck verbunden war, geht aus dem 3. Buch Mosis XIX 28 hervor, wo den Juden verboten wird, "Einschnitte in ihr Fleisch für den Tod zu machen oder sich mit irgendwelchen Zeichen zu bemalen." Moses wünschte also diese heidnische abergläubische Sitte zu verbieten.<sup>3</sup>

Im folgenden sollen die in Ägypten am häufigsten wiederkehrenden Tätowierungen einer Betrachtung unterzogen werden. In erster Linie kommt ein Vogel in Betracht, der hauptsächlich bei den Männern an den Schläfen oder über den Enden der Augenbrauen eintätowiert ist. Bei den Frauen finden sich (Abb. 6) an dieser Stelle meistens drei Striche oder drei Punkte in Dreiecksform, oder beide Zeichen übereinander. Es dürfte sich bei diesen Zeichen um ein Abwehrmittel gegen den bösen Blick handeln. Durch die Tätowierungen in der Nähe des Auges sollte der Blick von den Augen selbst abgelenkt werden. 4 Der Ansicht von Blackman 5, daß es sich um Abb. 6. ein Mittel gegen Kopfweh handele, kann nicht beigetreten werden. Blackman berichtet selbst, daß ein Eingeborener ihr tätowierung erzählt habe, daß die Tätowierung gemacht worden sei, als das Auge sehr krank war. Daraus folgt, daß es sich um ein Schutz- und Heilmittel gegen Krankheit (Behexung) der Augen handelt. Die gleiche Bedeutung dürften die Kerbschnitten an den Schläfen der Männer haben. Hier heißt es bei Blackman<sup>6</sup>, daß es sich um ein Mittel für schlechte Augen. Kopfschmerzen und andere Übel handele.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Hinsichtlich der Entwicklung des Amuletts vertritt den gleichen Standpunkt Seligmann a. a. O. S. 40/55.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Bächtold-Stäubli a. a. O. S. 376

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> So auch W. M. Thomson The Land in the Book, the manners and customs of the Holy Land, S. 64.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Vgl. auch Kaufmann a. a. O. S. 162.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Blackman a. a. O. S. 53.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Blackman a. a. O. S. 55.

Eine weitere von Frauen häufig getragene Tätowierung ist ein Winkel auf der Stirn und darunter ein Punkt (Abb. 7). Öfters ist der Winkel noch durch wagrechte Striche verziert.

Des öfteren findet sich auf dem Handrücken bei Männern die Abb. 7. Tätowierung eines Fisches oder zweier verschlungener Fische mit Stirntätowierung einem Frauenbildnis in der Mitte. Der Fisch gehört bei den alten bei Frauen. Ägyptern zu den heiligen Tieren und ist bei den verschiedensten Völkern ein Fruchtbarkeitsamulett. Hierum handelt es sich offenbar auch im vorliegenden Falle, worauf die Verbindung mit dem Frauenbildnis hinweist. Wenn Eingeborene auf Befragen behaupten, daß es sich um eine Verzierung handele<sup>1</sup>, so ist dieses noch kein Beweis für die Richtigkeit der Behauptung, denn die ursprüngliche Bedeutung der Tätowierungen ist in der Masse des Volkes natürlich nicht mehr bekannt. Da aber die Fische sich häufig neben anderen ausgesprochenen Amuletten, wie z. B. der geballten Hand, als Tätowierung finden, so müssen wir sie auch selber als Amulette betrachten.

Auch die Schlange finden wir auf dem Handrücken der Männer tätowiert. Bei den alten Ägyptern sollte die Uräusschlange die feindlichen Mächte abwehren, wie sie einst durch ihr Gift die Gegner des Sonnengottes vernichtet hat. Schlangenköpfe finden sich als Amulett in den altägyptischen Gräbern. Die Schlange scheint daher auch im vorliegenden Falle eine Übel abwehrende Bedeutung zu haben.

Verschiedentlich sieht man auf dem Handrücken ein baumartiges Gebilde eingraviert. Dieses wird esh-shagarch genannt. Dann wieder finden sich Punkte, oft in Dreiecksform, auf die Finger oder die Hand tätowiert. Sie haben den Zweck, das betreffende Glied stark zu machen. Derartige Punkte auf der Oberlippe sollen ein Mittel gegen Zahnschmerzen sein.

Diese Beispiele mögen genügen. In dem Alter der Amulette und Tätowierungen ist zugleich ihre ewige Jugend begründet. Der Glaube an das überlieferte Geheimnisvolle ist stärker als die nüchterne wissenschaftliche Betrachtung. Und so bewahrheitet sich auch hier ein Goethewort: "Der Aberglaube ist die Poesie des Lebens."

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Vgl. Blackman a. a. O. S. 54.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> So Blackman a. a. O. S. 52.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Siehe Blackman a. a. O. S. 53.

# II. BERICHTE

# DIE RELIGIONEN AUSTRALIENS UND DER SÜDSEE 1911—1930

## VON F. RUDOLF LEHMANN, IN LEIPZIG

Seit langer Zeit erscheint wieder in diesem Archiv ein Bericht über die religionswissenschaftliche Erforschung der Südsee und Australiens. Der letzte Bericht darüber stammte zum Teil aus der Feder W. Foys (vgl. dieses Archiv Bd. 15, p. 488-512), zum Teil war er verfaßt von W. Müller-Wismar (vgl. dieses Archiv Bd. 16, p. 176-207) und umfaßte die Zeit von 1905-1910. Am 13. Oktober 1916 erlag Müller-Wismar in Malang auf Java dem Typhus, während Foy am 1. März 1929 verschied. Zunächst hatte sich Prof. Dr. Thurnwald-Berlin bereit erklärt, die Berichterstattung über den noch ausstehenden Zeitraum zu übernehmen, doch mußte er wieder von diesem Auftrage entbunden werden, da er im Frühjahr 1930 eine Forschungsreise nach Afrika antrat. Der gegenwärtige Berichterstatter hat nur mit größtem Zögern die Aufgabe übernommen, da es wegen der Kürze der zur Verfügung stehenden Zeit, Wegen des geringen zur Besprechung eingegangenen Materials und wegen der Größe der Aufgabe von vornherein für ihn unmöglich war, die Lücke in der Berichterstattung, die 20 Jahre umfaßt, in zufriedenstellender Weise auszufüllen. Länger aber sollte mit dem Berichte nicht gewartet werden, um die Lücke nicht noch größer werden zu lassen. Das Vorliegende ist also nur als eine notdürftige Notbrücke zwischen den letzten Berichten und den in Zukunft wieder in kürzeren Abständen geplanten Berichten über Australien und die Südsee anzusehen. Allerdings kann dies Ziel nur dann erreicht werden, wenn der Berichterstatter von den Verlegern oder Autoren mit den in Frage kommenden Neuerscheinungen rechtzeitig versehen wird. Die unendlich geringen Eingänge für die vorliegende Berichtszeit dürften sich aus den Unterbrechungen erklären, die der Weltkrieg auch hier verursacht hatte.1 Die mir zur Besprechung überreichten Werke sind vor dem Autornamen mit einem Sternchen Versehen

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Nur in Rücksicht darauf sind in diesem Bericht auch nicht zur Besprechung eingesandte Werke mit berücksichtigt worden.

### I. AUSTRALIEN

Zur Religionsgeschichte der Eingeborenen Australiens war zunächst nur ein Werk zur Besprechung eingegangen: \*Joseph Wanninger, Das Heilige in der Religion der Australier. Eine Untersuchung über den Begriff "Tjurunga" bei den Aranda. Würzburg, C. J. Becker 1927 (Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion, hrsg. von G. Wunderle, H. 14/15, XV u. 138 S.; 2,70  $\mathcal{RM}$ ). Dann sandte auf meine Bitte hin der Verlag Macmillan & Co., London, noch dankenswerterweise eines der heutigen Hauptwerke der Australienforschung ein: \*Baldwin Spencer and F. J. Gillen, The Arunta, a Study, of a Stone Age People (in two Volumes 1927, XXVIII u. 646 S.; 36.— s.

Wanningers Arbeit polemisiert zwar gegen eine Verallgemeinerung der von Rudolf Otto in seinem bekannten Werk "Das Heilige" vorgenommenen Analyse des Heiligkeitsbegriffes, weil sie zu sehr an "altiüdischen" Jahwe-Vorstellungen gewonnen worden sei und die dabei herausgearbeiteten religiösen Kategorien nicht ohne weiteres als Bestandteile des Heiligen zu erklären seien (p. 76). Diese Einwendungen gegen Otto mögen berechtigt sein, sind aber vom Verfasser selbst nicht mit hinreichender Deutlichkeit für das von ihm gewählte Untersuchungsgebiet nachgewiesen worden. Vielmehr unterläßt es der Verfasser sogar vollständig, seinerseits eine Theorie des Begriffes des Heiligen zu geben, obwohl das doch eigentlich das Ziel seiner im übrigen sehr instruktiven und scharfsinnigen Untersuchung hätte sein müssen. Der Verfasser will mit seiner Arbeit dem religiösen und philosophischen Denken eines australischen Stammes, und zwar dem der Aranda, auf Grund der beigebrachten ethnographischen Materialien nachgehen, um, unterstützt durch Vergleichung dieses Stoffes mit verwandten Erscheinungen, ein einheitliches Bild von den religiösen Anschauungen der Eingeborenen zu gewinnen. Er will festzustellen versuchen, welches Denken den sinnlichen Ausdrucksformen im Gebiete der Religion zugrunde liegt, insbesondere aber will er den Tjurunga-Begriff analysieren, den er als den Kernpunkt des religiösen und sozialen Lebens der Aranda bezeichnet. Daß er damit eines der schwierigsten ethnologischen und religionswissenschaftlichen Probleme aufgegriffen hat, wird niemand leugnen wollen, und daß er mit großem Geschick und guter Materialkenntnis seiner Aufgabe gerecht zu werden versucht, dürfte auch nicht zu bestreiten sein. Jedoch glaube ich nicht, daß er schon eine endgültige Lösung der äußerst verwickelten Frage gefunden hat, und um diesen Eindruck zu begründen, möchte ich zu seinen Ausführungen folgende Bemerkungen machen:

Zunächst ist eigentümlicherweise gerade im gleichen Jahre, in dem der Verfasser seine Abhandlung der Öffentlichkeit vorlegte, die obenerwähnte revidierte Ausgabe des hervorragenden Forschungswerkes Baldwin Spencers und F. J. Gillens über die zentralaustralischen Arunta erschienen, ein Werk, das der Verfasser erst recht in dieser neuen Form gewiß in höchstem Maße beachtet hätte, wenn es schon zu seiner Verfügung gewesen wäre, um so mehr, als es im 6. Kapitel "Churinga" (Vol. I 99-134) die letzten Meinungen dieser ausgezeichneten Feldforscher bringt. Diese weichen, wie Spencer hervorhebt, von denen Strehlows, auf die sich Wanninger in erster Linie stützt, deswegen in vielen Punkten ab, weil sie die Eingeborenen "in the native camps out in the bush" studieren konnten, während Strehlows Werk, das von Spencer immerhin als "admirable" bezeichnet wird, "was based wholly on information gained from natives who had been, for at least twenty-five years, not only under the influence of the missionaries, but also dependent upon them" (p. IX). Infolge der Publikationen Strehlows begab sich Baldwin Spencer nochmals zu den Aranda, um das früher Veröffentlichte, das er in Gemeinschaft mit Gillen erarbeitet hatte, zu kontrollieren und im Bedarfsfalle zu revidieren. 1 Bei diesem letzten Besuche mußte Spencer sehr weitgehende Veränderungen im Stammesbestand feststellen, so daß kaum noch einige Eingeborene die alten Stammessitten und Glaubensvorstellungen kannten. Glücklicherweise fand er noch den Mann auf, der ihm und Gillen 1896 als Führer bei der Engwura-Zeremonie gedient hatte, mit dem er sorgfältig die alten Überlieferungen des Stammes auf Grund seiner früheren Aufzeichnungen (Chap. V in "The Native Tribes of Central-Australia" 1899) durchsprach und revidierte, wo es nötig war. Vor allem wurde der Alchera- und Tjurunga-Glaube und die Vorstellungen über den Ursprung der totemistischen Gruppen durchgeprüft und gegenüber den früheren Aufzeichnungen ergänzt (p. X), so daß der Abschnitt auch völlig umgearbeitet wurde.

Gerade das Studium dieses neuen Werkes zeigt, daß über die Anschauungen der Aranda hinsichtlich ihrer auf die Tjurungas bezogenen Vorstellungen noch nicht das letzte Wort gesprochen worden ist, und daß es auch von Wanninger trotz eifrigsten Bemühens und ehrlichsten Strebens nicht erreicht werden konnte, da ja vor allem das Hauptstück der Strehlowschen Ausführungen über die Tjurungas (Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentralaustralien, I, II 75 f.) von Spencer (II 584 sq.) einer ziemlich durchgreifenden Kritik unterzogen wurde. Spencer betont vor allem gegen Strehlow, daß nach dem Glauben der Aranda "Each Chu-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Auch eine Revision und erhebliche Verbesserung (Akzentuierung!) des Glossars der in Frage kommenden wichtigen Begriffe der Aranda wurde vorgenommen (vol. II 609--628).

ringa — that is, every original one or indulla — irrakura, whether a stone (talkara) or a wooden one (tidjanira) — is most certainly regarded as intimately related to a spirit, in fact as either possessing, or being possessed by, a Kuruna or its double, an Arumburinga" (II 585 u. ö.).

Gewiß bleibt auch so noch das Problem bestehen, welches die Anschauungen des Aranda über die intime Assoziation ist, die zwischen ihm und dem Tjurunga genannten Gegenstand besteht, der sogar einen gewissen Kult empfängt, eine Untersuchung, die dadurch noch erschwert wird, daß auch die mit ihm verknüpften sakralen Riten, Sakralobjekte und Zeichnungen, Schmuckstücke und geheime Namen (vgl. Wanninger p. 78) ebenfalls Tjurunga benannt werden. Des weiteren muß aber noch beachtet werden, daß sich die Anschauungen der Aranda über die Tjurungas gewandelt haben (vgl. Spencer and Gillen I 117) und daß überhaupt der ganze australische Totemismus ein historisch höchst kompliziertes Gebilde ist, worauf Ernst Vatter in seiner ausgezeichneten Schrift: "Der australische Totemismus" (Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg, X, 1925) den Nachdruck gelegt hat.

Wanninger sucht nun die Fragen nach dem Zusammenhang des Menschen mit den Totemobjekten, Totemurwesen und Tjurungas durch die Anwendung des Begriffes der Form zu lösen, indem er von der gewiß nicht zu leugnenden großen Bedeutung der Form oder der Gestalt im primitiven Denken ausgeht, die sich in den Satz zusammenfassen läßt: gleiche Form, gleiches Wesen (p. 79). Er führt dies hinsichtlich des zentralaustralischen Totemismus näher in folgender Weise aus: "Zwischen den einzelnen Naturobjekten nimmt der Aranda keine so wesentlichen Unterschiede an, daß sie unüberschreitbare Schranken für die Umwandlung des einen in das andere bildeten. Ihre Materie ist in sich unbestimmt, erst durch das Hinzutreten einer bestimmten Form wird sie in ihren Wirkungen und damit in ihrem Wesen determiniert. Diese Form nun ist es, welche von außen her an die Materie herangebracht ihr ein Wesen verleiht, dessen Wirkungen ihm eine bestimmte Stelle in der übrigen Dingwelt anweisen" (p. 106). Das Hauptargument für diese Erörterung liefert dem Verfasser der Mythus der Aranda, wonach die "ursprünglich pflanzen- oder tierartigen Urelemente, die aus einer einheitlichen Materie entsprungen, in der Urzeit zu innoputas, d.h. zu undifferenzierten Menschenklumpen geworden waren, durch die Verleihung der menschlichen Form zu wirklichen Menschen determiniert" wurden (p. 106); und doch bemerkt er später wiederum im Anschluß an diesen Mythus: "Diese Formung vermochte wohl äußerlich die Gestalt zu ändern, sie zu der spezifisch menschlichen Form zu determinieren. das Apeiron aber, das Bestimmungslose', aus dem sie geformt wurden, war mit demienigen des Känguruhs (als ein Beispiel für die Totemwesen) identisch" (p. 110). Demnach wäre also doch hierbei das gleiche Material im Unterschied zur verschiedenen Gestalt oder Form das Verbindende. In der Tat bekommt man auch aus dem Studium der Quellen den Eindruck, daß nicht bloß die gleiche Form oder gleiche Gestalt Wesensgleichheit oder Schicksalsgemeinschaft zwischen den verschiedenen Individuen begründen kann (wobei übrigens die Gleichheit hierbei gar nicht als völlige äußere Identität gefaßt werden darf), sondern nach unserem (europäischen) Empfinden reicht schon Ähnlichkeit dafür aus. Levy-Brühl wollte das mit seinem Ausdruck "Partizipation" kennzeichnen.

Vor allem aber lehren die Arandamythen auch, daß die Eingeborenen den Glauben an eine enge Gemeinschaft verschieden gestalteter Dinge infolge "Materialgleichheit" besitzen, welche aber wiederum keine chemische Identität in unserem Sinne ist und auch keine des Augenscheins zu sein braucht, sondern eine "mystische" ist, die auf einer Transsubstantiation beruht. Jedenfalls spielt nach Strehlow die Verwandlungsidee in der Mythologie der Aranda eine große Rolle, und wir hätten in ihr eine Grundkategorie des mythischen Denkens der Aranda zu erblicken. Auch Spencer und Gillen reden davon, daß sich nach dem Glauben der Aranda verschiedene Wesen (Inapatua<sup>1</sup>, Tiere und Pflanzen) in menschliche Wesen verwandelt haben (I 308) und daß der Inkata oknirra (das große lokale Totemoberhaupt der Urzeit) steinerne (männliche) Tjuringas in hölzerne (weibliche) verwandelte (I 365). Von diesem Standpunkte aus lassen sich, wie ich glaube, sehr viele Züge im Glauben der Aranda hinsichtlich ihrer Auffassung von der Zusammengehörigkeit von Totemungeschaffenen, Totemobjekten, Tjurungas und Menschen zur Genüge erklären, ohne daß damit allerdings schon alle Züge der Religion der Aranda erfaßt wären. Gewiß spielt auch das Moment der Form oder besser der gestalthaften Gleichheit in diesem Denken eine große Rolle, die sich besonders in den sozialen Folgen des Totemismus auswirkt, was aber hier nicht näher verfolgt werden kann. Wenn nun Wanninger im Anschluß an Strehlow die solidarische Einheit der einzelnen Glieder der Totemgruppe unter sich und mit ihrem Totemwesen betont, wie sie in den totemistischen Riten zum Ausdruck kommt, so ist seine Polemik gegen die Anwendung des Begriffes Identität auf die hier obwaltenden Glaubensvorstellungen nicht berechtigt, kann er doch den Begriff der Identität selbst nicht immer vermeiden. Allerdings darf man aber den Begriff der Form nicht in einer an Aristoteles erinnernden Weise auf das Denken der Aranda anwenden, weil bei primitiven Völkern die Gestalt (Form) doch vielfach auch hinter der erlebten oder geglaubten Wirkungsweise der verschiedenen Objekte zurücktritt.

 $<sup>^{1}</sup>$  Früher von Spencer und Gillen Inapertwa geschrieben (ertwa = atua = Mensch).

so daß also dann das dynamische Moment die Hauptsache ist. Aber Wanninger wird recht haben, wenn er als letzten Sinn der totemistischen Vorstellungen und Riten der Aranda das Bestreben dieser Eingeborenen bezeichnet, mit dem (totemistischen) Lebensquell und seiner Schöpferkraft in Verbindung zu bleiben. Diesen Totemismus könnte man also als eine Form primitiver Mystik auffassen.

J. Winthuis glaubt nun in seinem umstrittenen Buche "Das Zweigeschlechterwesen bei den Zentralaustraliern und anderen Völkern. Ein Lösungsversuch der ethnographischen Hauptprobleme auf Grund primitiven Denkens" (Hirschfeld, Leipzig 1928) dieses Bestreben noch weiterhin dahin präzisieren zu können, daß er die totemistischen Riten der Australier als die ständige Wiederholung des actus generationis ansieht und als notwendige Voraussetzung dazu die Idee postuliert, in den Initiationsriten würden die Weihlinge zu Zweigeschlechterwesen umgewandelt, damit auch in praxi ein entsprechender Geschlechtsakt ausgeführt werden könne, und das alles, weil auch das Totemurwesen zweigeschlechtig sei. Daher sei auch die Tjurunga ihrer ursprünglichen Bedeutung nach ein doppelgeschlechtiges Wesen. Ganz gewiß ist die Bedeutung der eigentümlichen Subinzision verschiedener australischer Stämme (vielfach Mika-Operation genannt; Verbreitung bei Helms, Anthropology. Transact. R. Soc. South Austr. XVI 2777, Basedow, Journal R. Anthr. Inst. LVII 132, Thomas, Ethn. 1905 p. 762) noch keineswegs einwandfrei erklärt, nur in der Ablehnung der bisher (vor Winthuis) dafür vorgebrachten Theorien, insbesondere solcher malthusianischer Art, wie sie z. B. Lumholtz (Unter Menschenfressern, Hamburg 1892, p. 66) behauptete. scheint man sich (seit W. E. Roth, Ethnological Studies among the North-West-Central Queensland Aborigines, Brisbane 1897, p. 179) einig zu sein (vgl. Basedow, a. a. O. 143 sq.).1

Winthuis beruft sich für seine Theorie auf W. E. Roth, R. Helms und H. Klaatsch (Zweigeschlechterwesen, p. 40 u. 125, und "Die Wahrheit über das Zweigeschlechterwesen", Leipzig 1930, p. 88). Er erklärt, daß seine Theorie ganz klar aus diesen Berichten hervorgehe und daß diesen hochwichtigen Mitteilungen von durchschlagender Beweiskraft nichts hinzuzufügen wäre. Ich glaube aber, daß doch noch manches hinzuzufügen ist, nämlich vor allem das eine, daß die genannten Autoren selbst von einer Zweigeschlechtertheorie im Sinne von Winthuis nichts wissen. Der einzige Satz, der m. E. der Winthuisschen Auffassung am meisten entgegenkommt, ist der Satz von Klaatsch: "In these remarks (W. E. Roths, a. a. O. p. 180) the idea is given for the

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Vgl. noch Spencer und Gillen *The Arunta* I 221 sq. und Rivers *Psychology and Ethnology* 65 sq., wo die Blutentziehung als das Wesentliche der Operation aufgefaßt wird, die ursprünglich medizinischen Zwecken gedient haben soll.

first time, of the introcised man as an artificially made woman" (a. a. O. p. 581). Die Stelle bei Roth heißt: "It is possible that the cutting of the perineum and general laceration, &, of the female was originally a matter of convenience for the male, the mutilation in her case subsequently coming to signify her fitness, capability, or experience. in the art of the full enjoyment of copulation, and that, on the principle of a form of mimicry, the analogous sign was inflicted on the male to denote corresponding fitness on his part. With this hypothesis it is interesting to note that in the Pitta-Pitta and cognate Boulia-District dialects the term used to describe an introcised penis denotes etymologically the one with a vulva or "slit" (see me-ko ma-ro in the Pitta-Pitta Vocabulary." Ob diese Hypothese Roths befriedigend ist, sei dahingestellt, aber sicher ist, daß ihr Urheber nicht daran denkt, die Subinzision aus solcher mythologischen Tiefe abzuleiten, wie Winthuis es tut. Vielmehr denkt sich Roth die Subinzision als eine sekundäre Anpassung der Männer an die Inzisionssitten der Frauen. Auch die Eingeborenen selbst, z.B. die Aranda, haben nach den Ermittelungen Spencers durchaus nicht den Glauben, daß die Subinzision der Männer etwas Ursprüngliches bei ihnen wäre. Sie haben vielmehr die Ansicht, daß der Ritus durch Mitglieder einer mächtigen Totemgruppe erst nach derjenigen Zeit eingeführt worden sei, die den Ritus der Zirkumzision gebracht hatte (Spencer and Gillen, The Arunta I 220).

Die gleiche Überzeugung, daß die Subinzision erst eine spätere Erwerbung (mindestens bei den Aranda und Loritja) ist, vertritt schon W. Schmidt 1909 (Zeitschr. f. Ethn. 41, p. 374). Auf Grund sorgfältiger Erörterung der erreichbaren Tatbestände meint Basedow, daß die Subinzision eine Sitte ist, die an der Nordküste Australiens, d. h. in einem tropischen Gebiete, ihren Ursprung gehabt habe (Journ. Anthr. Inst. 1927, p. 144; vgl. W. Schmidt, Zeitschr. f. Ethn. 41, p. 374).

Das zweite Problem, das mit der Subinzision verbunden ist, ist das der Päderastie. Es ist durchaus nicht aus den in Frage kommenden und vor allem nicht aus den von Winthuis als Zeugen für seine Theorie angeführten Quellen ein sicheres Bild über die ganze Angelegenheit zu gewinnen. Eine genaue Diskussion dieser Frage würde aber den Rahmen dieses Berichtes weit übersteigen, so daß hier nur die Erklärung abgegeben werden kann, daß die Sicherheit, mit der Winthuis gerade dies Problem auflöst (p. 39 ff.), durch ein genaues Studium der Quellen nicht gerechtfertigt erscheint, ja man gewinnt den Eindruck, als habe Winthuis die p. 39/40 erwähnten Berichte von Roth und Klaatsch gar nicht selbst eingesehen, sondern nur in indirekter Form durch Zitate aus dem Artikel Basedows "Subincision and kindred Rites of the Australian Aboriginal" (Journ. Anthr. Inst. LVII 147/48) von ihnen Kenntnis ge-

nommen; deshalb erwähnt er sie auch nicht in seiner Literaturübersicht (p. 268 ff.). Und selbst wenn man auch nur den Artikel Basedows in Rücksicht zieht, wird man noch genug problematischen Stoff besonders hinsichtlich der Frage finden, wer bei dem päderastischen Akte als der passiv-weibliche und wer als der aktiv-männliche anzusehen ist (Basedow, a. a. O. p. 148 f.). Also weder der historischen Schichtung der Riten, noch der Unsicherheit der Berichterstattung hat m. E. Winthuis genügend Rechnung getragen, aber es liegt wohl in seiner Art, Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten schließlich als unantastbare Tatsachen hinzustellen; man lese nur z. B. die zweite Hälfte der p. 26 seines Buches über "Das Zweigeschlechterwesen".

Hinsichtlich desjenigen Teils im Symposion Platons (c. 14, p. 189 Dff. Ed. Hermann, Leipzig 1909, p. 160 sq.), in dem der Philosoph von dem mannweiblichen Wesen spricht, hat Winthuis wohl nicht den Originaltext genau eingesehen, sondern sich mit einem Referate (p.43) aus dem Handbuch der Sexualwissenschaft von Marcuse begnügt, um seine Theorie zu stützen. Platon jedoch ist keineswegs der Meinung, daß es "vormals" (oder "anfangs") nur doppelgeschlechtige Menschen gegeben hätte, sondern der Redner Aristophanes zählt drei Arten von Menschen auf: getrenntgeschlechtige (ισπερ νῦν δύο: ἄρρεν καὶ θῆλυ) und mannweibliche (ἀλλὰ καὶ τρίτον: ἀνδρόγυνον) (wie p. 46!). Demnach ist also auch nach diesem Mythus das Zweigeschlechterwesen nicht das allein Ursprüngliche, ja es wird auch hier als das Perverse hingestellt, ähnlich wie Klaatsch und Basedow, auf die sich Winthuis beruft, den Geschlechtsverkehr im Zusammenhang mit der Mika-Operation als Entartung auffassen. Es wäre doch wohl besser gewesen, wenn sich Winthuis zunächst noch auf die von ihm in zwölfjähriger Missionserfahrung kennengelernten Gunantuns auf Neupommern beschränkt hätte, anstatt schon jetzt seinen eignen Grundsatz zu verletzen, wonach man über fremde Völker doch nur schreiben soll, wenn man sie aus eigener Anschauung kennt. Über die Australier aber schreibt Winthuis auch nur auf Grund der Literatur, wobei er allerdings betont, daß er "das primitive Denken seinen Forschungen zugrunde lege" (p. VI). Es ist mir allerdings eine Frage, ob ein einzelner Forscher behaupten darf, das primitive Denken mit absoluter Sicherheit erfaßt zu haben, jedenfalls haben seine Missionskollegen im gleichen Gebiet ihm das energisch bestritten (vgl. G. Peekel, Anthropos XXIV 1005—1072 und J. Meier, ebd. XXV 73—135). Winthuis hat andererseits die Einsprüche Peekels gegen seine Theorie entsprechend seiner Überzeugung von ihrer absoluten Richtigkeit in seiner Schrift "Die Wahrheit über das Zweigeschlechterwesen durch die Gegner bestätigt" (Leipzig 1930) zurückgewiesen. Als Gegenschrift gegen Meiers Einwände ist zugleich der zweite Teil seiner "Einführung in die Vorstellungswelt primitiver Völker. Neue Wege der Ethnologie." (Leipzig. L. C. Hirschfeld 1931) zu betrachten, der sich eingehend mit dem sexuellen Charakter der Gesänge (kakailai) der Gunantuna auf Neupommern beschäftigt, deshalb also genau genommen in Teil II dieser Berichterstattung gehört. Um aber nicht wieder darauf zurückkommen zu müssen, sei hier nur soviel noch bemerkt, daß man sich durch Winthuis überzeugt fühlen kann, daß in vielen Gesängen und Liedern primitiver Völker (z. B. gerade auch der Australier und Melanesier) Ausdrücke enthalten sind, die entschieden sexuell-bildhaft zu deuten sind und daß sich nur einer solchen Interpretation der wirkliche Sinn dieser Gesänge erschließt. Darauf mit größtem Nachdruck hingewiesen zu haben, ist gewiß ein unbestreitbares Verdienst des Verfassers. Aber eine andere Frage ist es, ob die in den Gesängen mit sexueller Symbolik behafteten Wörter (wie Kanu, Lanze, Auge usw.) immer und zu jeder Zeit so von den Eingebornen aufgefaßt werden und eben nicht bloß in bestimmten sexuell erregten Situationen, die oftmals gewiß auch von der persönlichen Stimmung des einzelnen abhängen (wie bei uns). Wenn bei einem Volke zu bestimmten festlichen Gelegenheiten die sonst üblichen sexuellen Schranken niedergerissen werden, darf man doch deswegen auch noch nicht auf eine allgemeine Promiskuität schließen. Aus der "Zweideutigkeit" einzelner Wörter wird man einen absoluten Schluß auf die sexuelle Mentalität eines Volkes noch nicht ziehen dürfen, sondern dazu noch alle übrigen Kulturzustände in Betracht ziehen müssen. Daß das "Denken" des Typus "primitiver Mensch" auf allen Stufen der Kultur und besonders in bestimmten Stadien der individuellen Entwicklung stark sexuell bestimmt ist, wird niemand leugnen wollen.1

Wir wenden uns nach diesem Exkurs wieder der Originalberichterstattung über die Australier zu.

Im 17. Kapitel des neuen Werkes über die Arunta faßt Spencer den Glauben der Aranda (Arunta) an die übernatürlichen Wesen zusammen. Im Vergleich zu der früheren Form des Werkes "The Native Tribes of Central Australia" (London 1899) ist das ein neu aufgenommenes Kapitel. Unter den Aranda besteht ein fester Glaube an die Existenz von Geistern und geisterhaften Individuen. Zwischen ihnen und ver-

¹ Vgl. auch die freundliche Besprechung, die Wintbuis' "Zweigeschlechterwesen" in *Die Religion der Griechen und Römer* von F. Pfister (Leipzig 1930, S. 32f.) gefunden hat. [Ich möchte im Einvernehmen mit dem Herrn Berichterstatter mir in diesem Zusammenhange erlauben, auf meine Ausführungen über "Die Prometheusfabeln des Phädrus... und folkloristische Sexual-Ätiologien" hinzuweisen (*Fabel, Aretalogie, Novelle,* Sitz.-Ber. Heidelberg. Akad. 1930/31, 7. Abh. S. 43 ff.); zu Platon vgl. dort S. 47, zum Streit um Winthuis vgl. dort S. 49, Anm. 1. *Weinreich.*]

schiedenen Stammesmitgliedern herrscht ein sehr bestimmtes Verhältnis. Die Geister haben verschiedene Namen. Zu ihnen gehören z. B. die Kuruna, d. h. Geister, von denen ein jeder mit einer Original-Tjurunga in der Alcherazeit verbunden war. Ein Knānja¹-Baum oder Felsen kennzeichneten den Ort, wo der Alcheraahne starb, der von den Kuruna durch Eintritt in ein Alcheraweib erzeugt worden war. Der Kuruna eines jeden solchen Alcheramannes oder -Weibes kehrt zu der Pērtālchēra² zurück, in der seine Tjurunga niedergelegt wurde. Dieses Urkurunawesen zerspaltete sich in zwei Teile. Die eine Hälfte bestand weiter als neues Kuruna und konnte sich einer Wiedergeburt unterziehen, der andere Teil wurde zum Arumburinga oder Ebenbild (Doppelwesen) der Kuruna.

Man glaubt nun bei den Aranda, daß das Arumburinga-Geistwesen das ihm zugehörende menschliche Individuum bewache, das ja die Wiederverkörperung seines Ebenbildes in menschlicher Form ist. Stirbt ein Mensch, so verläßt sein geistiger Teil oder Kuruna sogleich den Körper und fliegt als kleiner Vogel, genannt Chicherkna, zu seiner Pertalchera. Sobald er sich mit seinem Arumburinga vereinigt hat, eilt dieses Arumburinga von seinem Knanjabaum oder -Felsen oder aus seiner Pertalchera zu dem Grabe, um den Körper gegen die Angriffe übelwollender Geister zu schützen. Dort bleibt es, bis der Kuru-Urkna-Gürtel aus den von dem Toten abgeschnittenen Haaren fertig ist (3-4 Tage). Dann geht es zurück zu seinem Knanjabaum, kehrt zwar nochmals als Ulthana bis zum Abschluß der Trauerzeremonien zu dem Leichnam zurück und geht dann wiederum in die Pertalchera(höhle), vereinigt sich dort mit dem Arumburinga und anderen geisterhaften Wesen, indem es wiederum die Form eines Kuruna annimmt, der in eine Frau eintreten und wieder geboren werden kann.

Eine große Geisterklasse bilden die Iruntarinia. Sie gehen besonders in Sommernächten auf Wanderung, machen sich aber nur sichtbar, wenn ein Mann oder eine Frau allein ist. Sie lungern gern in der Nähe des Lagers herum und bisweilen, wenn sie glücklich dem Spürsinn der Lagerhunde, die die Gabe haben, sie zu allen Zeiten zu sehen, entgangen sind, stehlen sie Haare und Pelzbänder oder anderes Material einer Person, das dann nach gewisser Zeit ebenso geheimnisvoll zu seinem Besitzer wieder zurückkehrt, wie es erst von ihm verschwunden war. Der Eingeborene sieht sich beim Entdecken des Verlustes nach Spuren eines Diebes um, findet aber keine, und so schließt er, daß es Iruntarinia waren, die ihn besuchten.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Totem.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Aufbewahrungshaus für die Tjurungas, gewöhnlich eine kleine Höhle.

Die Geister essen allerlei Art von Wildpret, aber genießen es immer ungekocht, da sie kein Feuer haben. Nicht selten stehlen sie sich Wild, das zwar von Menschen verwundet, aber nicht an Ort und Stelle getötet worden war.

Nach der Überlieferung der Aranda sollen diese Geister auch dann und wann Frauen, die nach Eintritt der Dunkelheit sich zu weit vom Lager weg bewegt haben, weggetragen haben. Es wird auch für eine Frau als nicht sicher angesehen, zu weit allein vom Lager herauszugehen, da für sie immer die Gefahr besteht, von den Iruntarinia ergriffen, fortgeschleppt und in der Tiefe einer Höhle gefangengesetzt zu werden. Diese Furcht, die die Frauen immer erfüllt, wirkt auf sie wie eine heilsame Hemmung bei ihren einsamen Wanderungen.

Die Iruntarinia sollen auch eine Anzahl von Tjurungas sowohl aus Holz wie aus Stein besitzen, und gelegentlich schenken sie eine oder zwei davon besonders begünstigten Personen.

Die Eingeborenen, die außer den Medizinmännern mit ihnen in Verkehr treten können, werden gewaltig respektiert. Einigen von ihnen teilten die Geister heilige Zeremonien mit. Die Iruntarinia sind in Wirklichkeit die Doppelgänger der Menschen und haben wie diese Totems. Aber im Unterschied zu den Menschen sind sie mit den Kräften ausgestattet, die für die Individuen der Alchera(zeit) charakteristisch waren.

Dem Eingeborenen ist die Iruntarinia eine wirkliche Person, die im allgemeinen ein wohltätiges Wesen ist, obgleich zu Zeiten auch großer Grausamkeit fähig. Wird ein Iruntarinia beleidigt, so kann er in den Leib des Beleidigers einen seiner Ullinka oder Zeigestäbe hineinpraktizieren. Das sind Stäbe, an deren einem Ende ein Strang angebunden ist. Wenn an ihm gerissen wird, so verursacht das dem Kranken große Schmerzen. Der Stock kann nur durch einen sehr geschickten Medizinmann aus dem Körper des Kranken entfernt werden.

#### II. PAPUA-GEBIET UND MELANESIEN

Die umfassendste deutsche Publikationsreihe über Melanesien und Mikronesien, ein Seitenstück zu den "Reports of the Cambridge Anthropological Exploring Expedition" nach dem Torresstraßen-Gebiet (1901 bis 1907), entstammt der Hamburger Südsee-Expedition vom Jahre 1908 bis 1910 und begann mit dem von Otto Reche verfaßten Band I der 2. Reihe (Ethnographie: Melanesien): Der Kaiserin-Augusta-Fluß (Hamburg, L. Friederichsen & Co. 1913).

Im Abschnitt II "Geistige Kultur" wird unter 2 die Religion (Manismus, Amulette, symbolische Figuren) und unter 3 der Totemismus behandelt. Allerdings konnte die Expedition nicht tiefer in das Geistesleben der Eingeborenen eindringen, weil sie an den einzelnen Orten nur

verhältnismäßig kurze Zeit verweilte. Aber es ließ sich doch mit ziemlicher Gewißheit feststellen, daß die Grundlage der religiösen Vorstellungen der Anwohner des Kaiserin-Augusta-Flusses der Manismus ist. Das ganze Männerhaus oder das Zeremonialhaus scheint einen Geist vorzustellen, denn ein großes mit Tanzhut geschmücktes Geistergesicht ist an jeder Giebelwand zu finden, und an jedem Giebelfenster schauen die Schädel Verstorbener heraus. Dazu kommen noch andere Schmuckgegenstände, die im Dienste der gleichen Anschauung stehen.

Der Schädelkult erklärt sich daraus, daß man der toten Seele den Schädel des einstigen lebenden Menschen als Wohnsitz anbietet, damit sie nicht ruhelos umherzuschweifen braucht. Diese Sitte ist besonders im Gebiet des Mittellaufs des Sepik angetroffen worden, während man im Mündungsgebiet schon dazu übergegangen ist, den natürlichen Schädel des Verstorbenen durch eine holzgeschnitzte Figur zu ersetzen.

Vielfach stellte man auch aus Holz Figuren der Verstorbenen her, denen man unter Umständen den wirklichen Schädel des Toten aufsetzte. Diese Figuren dürften aber nicht bloß als Erinnerungsbilder an den Verstorbenen, sondern als Sitz seiner abgeschiedenen Seele aufzufassen sein.

Nur solange man sich noch der Person, deren Schädel oder Figuren man aufbewahrte, erinnerte, wurden sie verehrt, aus Furcht, die toten Geister würden sonst Schaden stiften (p. 358). Da man der toten Seele im wesentlichen die gleichen Eigenschaften und Fertigkeiten zuschrieb, wie dem einst lebenden Besitzer der Seele, so suchte man den in die Figur gebannten Geist auch auszunutzen. Man bat ihn etwa um Unterstützung in einer kriegerischen Unternehmung, wenn er früher ein großer Krieger war, und stellte auch Opfergaben vor seine Behausung hin.

Im Zusammenhang damit scheinen sich Anfänge eines Priestertums herausgebildet zu haben, insofern ein älterer Mann die Aufgabe erhält, sich um die Toten und ihre Holzfiguren zu kümmern und ihnen Opfer hinzustellen.

Sehr wahrscheinlich steht hier mit dem Aberglauben auch die Kopfjagd in Verbindung: man will auch noch die in den Schädeln Fremder, also der Feinde, wohnenden Seelen zu eigenem Dienste verwenden. Besonders ist die Kopfjagd im Mündungsgebiet des Kaiserin-Augusta-Flusses nachgewiesen worden (p. 359).

Mit der Schädeljagd verbindet sich leicht hier und anderwärts der Kannibalismus, bei dem man durch den Genuß des Feindesfleisches, speziell auch des Gehirns, die schätzenswerten Eigenschaften des Gegners zu erwerben hofft. Sehr oft fand Reche das Hinterhaupt der Schädel gewaltsam geöffnet, was auf ein Verzehren des Gehirns hinweist. Im Unterschied zu den Ahnenschädeln, die also die Behausung für die abgeschiedenen Seelen der eigenen Stammesangehörigen sind und die des-

halb verehrt werden, werden die Feindesschädel nicht verehrt, sondern als Trophäen behandelt und entsprechend ausgeschmückt. Dieser Unterschied in der Behandlung der Schädel dürfte ganz allgemein bei den Kopfjägerstämmen vorhanden sein, sofern sie auch zugleich Ahnenschädelkult haben.

Sehr auffällig ist die Ausschmückung des Totenschädels (wahrscheinlich des Ahnenschädels) mit eingesetzten Holznasen (p. 366), wovon zahlreiche interessante Abbildungen gegeben werden, wie denn überhaupt die Wiedergabe der Gegenstände in Bild und beschreibendem Wort ausgezeichnet ist.

Die obenerwähnten Ahnenfiguren sind, wie Reche mit Recht ausführt, gewiß als Ergänzung der Ahnenschädel zum Menschen aufzufassen, damit die Seele um so williger in ihnen ihren Wohnsitz nehmen kann (p. 374). Man kann dazu die von Speiser von den Neuen Hebriden beschriebenen Ahnenfiguren vergleichen (vgl. Felix Speiser, Ethnographische Materialien aus den Neuen Hebriden und den Banks-Inseln, Berlin 1923, Tafel 80 Nr. 3, Tafel 84 Nr. 3).

Als Amulette verwendet man entweder Teile oder Nachbildungen Verstorbener, wohl um sich auf diese Weise die Hilfe des Totengeistes zu sichern. Reche traf z. B. in Singun einen älteren Mann, der den Unterkiefer seines eigenen Kindes an einem um den Hals gelegten Bande trug (p. 392, vgl. dazu Speiser, Ethnogr. Materialien, p. 356).

Die Beziehungen und Übergänge aller der erwähnten Ahnenkultgegenstände werden ebenfalls verfolgt (vgl. dazu Speiser, Ethnogr. Materialien p. 356).

Möglicherweise stehen die symbolischen Figuren (Vögel), die öfters die Spitzen der Giebeltürme der Zeremonialhäuser im Gebiet des Mittellaufs des Sepik schmücken, mit dem Seelenglauben in Verbindung, insofern sie Seelentiere darstellen. Aber Gewißheit darüber war von den Eingeborenen nicht zu erlangen (p. 395).

Da sich auch sonst in der Ornamentik des erforschten Gebietes überaus häufig Tonfiguren fanden (Krokodile, Schlangen, Hunde), ist die Annahme, daß hier Totemismus vorhanden ist, der zugleich in engen Beziehungen zum Seelenglauben steht, wohl möglich, aber auf Grund dieser wenigen Beobachtungen noch nicht erweisbar, ja z. B. für die Monumba-Papuas nach Pöchs Ermittelungen gar nicht anzunehmen (p. 398).

Der XIV. Band der Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg bringt eine Abhandlung von \*Stephan Lehner, "Geisterund Seelenglauben der Bukaua und anderer Eingeborenenstämme im Huongolf Nord-Neuguineas" (Hamburg, Friederichsen, de Gruyter & Co. 1930, 44 S.). Lehner ist überzeugt, den zentralen religiösen Gedanken der eine melanesische Sprache sprechenden Bukaua erkannt zu haben.

Er besteht nach seinen Feststellungen in einem Geisterdienst und in einer Sittenlehre, welche beide das Leben der Eingeborenen in jeder Hinsicht bestimmen (p. 3). Wir haben es also hier mit einem ausgeprägten animistischen Volksglauben zu tun. Infolgedessen ist den Eingeborenen ein höchstes Wesen, das etwa Weltschöpfer sein könnte, unbekannt. Das Wort anutu, das für eine derartige Vorstellung in Frage kommen könnte, war nach Lehner ursprünglich wohl auch hier vorhanden, doch nur als ein bloßer Name ohne Inhalt.

Sonne und Mond gelten als Schöpfer der Menschen, wobei der Mond, weil er kleiner als die Sonne ist, als Sohn der Sonne aufgefaßt wird. Das beiden Größen dargebrachte Tarobrei-Opfer, das in einer halben Kokosnußschale längs des Dorfwegs aufgehängt wird, wird nach Sonnenuntergang den Schweinen preisgegeben. Die Sonnenfinsternis steht in Verbindung mit dem Tode eines Dorfältesten; im übrigen faßt man sie ebenso wie die Mondfinsternis auf, d. h. wohl als einen Schwächezustand der betreffenden Größen.

Den Hauptteil der Religion der Bukaua bildete die Verehrung der Geister der Verstorbenen (p. 4). Die Eingeborenen haben einen zweifachen Seelenbegriff. Einerseits gibt es nach ihrer Anschauung eine Seele im Inneren des Menschen, die nach dem Tode zum Geistwesen (balum) wird, und andererseits gibt es die Körperseele oder Hauchseele. die nach dem Tode zum bloßen Hauche wird. Der Verfasser nennt sie auch "Seelenstoff" (p. 5). Beide Seelen werden mit dem einen Begriff Katu bezeichnet. Was aber der Verfasser des weiteren unter "Seelenstoff" bezeichnet, gleicht sehr dem melanesisch-polynesischen Mana-Begriff, so daß auch in diesem Falle das Wort "Seele" eine für die Sache nicht passende Bezeichnung ist. Denn mit diesem Wort werden hier alle die Lebenskräfte und besonders die Fähigkeiten bezeichnet, die notwendigerweise mit dem Altwerden oder dem Tode des Trägers verschwinden, wenn man nicht einen lebenskräftigen Feind auffrißt und so sich neue anzueignen sucht (p. 20 f.). Bezeichnend für diese Anschauung ist, daß gerade die rechte Hand als Sitz dieser Kräfte aufgefaßt wird. Sie kommt vor allem den tonangebenden Männern beim kannibalischen Mahle zu, wobei sie roh gegessen wurde (p. 21). Das Übergehen dieses "Seelenstoffes" auf die dem Individuum gehörenden Gegenstände paßt ganz zu dieser Auffassung des "Seelenstoffes" als Mana. Auch andere Züge dieses Begriffes, die hier nicht alle aufgeführt werden können, sprechen dafür.

Nach dem Bericht Lehners ist für die Eingeborenen der "Seelenstoff" zum Leben sehr wichtig. Eine Entziehung des Seelenstoffes durch Zauberei kann die Vernichtung des Lebens herbeiführen (p. 5). Deshalb ist das ganze Sinnen und Trachten der Eingeborenen auf die Erhaltung

des eigenen Seelenstoffes und auf die Schädigung des Seelenstoffes des Feindes gerichtet, indem man sich diesen schließlich auch durch Kannibalismus anzueignen sucht.

Die balum sind wohl- oder übelwollende Geistwesen und dienen deshalb zur Erklärung aller auffälligen Erscheinungen. Glühkäferchen gelten als Augensterne von Verstorbenen (p. 5).

Die bösen balum heißen nalau sa. die gutgesinnten entstammen sozial bedeutenden Persönlichkeiten wie Häuptlingen und Familienahnen. Bei der Gruppe der gamen natau (Familienahnen) wird ein noch recht umfangreiches Eigentumsbegräbnis veranstaltet. Aber auch schon interessante Ablösungsformen finden sich vor. So versteckt man unter Umständen vor dem Sohne das Beil, mit dem er sonst die Kokospalmen des Verstorbenen umhauen müßte. Die entfernten Verwandten entschädigen dann die nächsten Angehörigen des Verstorbenen für das Stehenlassen der Palmen mit einer Gabe von Schweinen (p. 7). Zahlreiche Nahrungsmittel-Tabus müssen in solchem Falle beobachtet werden. Auch die aus den Grabbeilagen hervorsprießenden Keime wurden entweder sofort vernichtet oder, wenn man sie wachsen ließ, wurden die Früchte einem Freunde des Verstorbenen überlassen. Für die eigenen Angehörigen waren sie tabun (d. h. unantastbar) (p. 7). Das sind die charakteristischen Stadien der Ablösung des Eigentumsbegräbnisses, vor allem im papuanischen Gebiet.

Die abumtau (Stammeshäupter) genannten Geistwesen beanspruchen Verehrung von der ganzen Dorfschaft. Für das Verständnis der Tjurunga-Erscheinung ist die Tatsache bedeutsam, daß die Namen dieser Ahnengeister bestimmten Hölzern (li) beigelegt werden, die den Ton dieser Ahnen und andere ihrer Besonderheiten versinnbildlichen sollen (p. 8). Von der Klasse der balum leiten die Eingeborenen auch ihre Kunstfertigkeiten und Rechtsanschauungen sowie ihre Sittenregeln ab (p. 8). Über die genaue Bewahrung dieser Kulturgüter wachen die Geister eifersüchtig.

Verständlich wird diese Hochschätzung der abumtau durch die Achtung, die die Alten schon zu Lebzeiten genießen, da man meistens glaubt, daß sie im Besitze geheimer Kräfte sind. Sie haben auch die Strafgewalt über die Verletzer der Stammessitten. Empfing ein Dorfalter nicht die ihm erwünschte Achtung, so bestach er durch Wertgegenstände seine Freunde in einer anderen Dorfschaft, die bei seinem Tode etliche aus seinem eigenen Dorfe töteten und sie so zu ihm ins Geisterreich nachsandten (p. 9).

An der Spitze des ganzen Geisterkultes steht der Kult des Balum, der wie eine Zusammenfassung aller Geistwesen erscheint oder wie eine die verschiedenen Sippen umfassende Volksgottheit. Zur Zeit einer Balum-

Feier müssen die Stammes- und Sippenfehden ruhen. Der Balum-Kult erscheint auch wie eine Art Geheimkult, obwohl manches hierbei noch ungeklärt bleibt, vielleicht weil der Kult im Verblassen ist (p. 10).

Auch sonst zeigt die Bukaua-Kultur Verfallserscheinungen, so z.B. beim Totemismus. Die mit ihm früher verknüpfte Exogamie wird nicht mehr genau beobachtet (p. 10).

Einige illustrative Beispiele für das partizipative Denken der Eingeborenen seien noch angeführt: Ein Bootverfertiger hatte sich heimlicherweise etwas von dem Moose verschafft, das den europäischen Schiffen anhaftet, und es an sein Boot angefügt, um diesem die Schnelligkeit europäischer Dampfer zu verleihen. "Gleicherweise mußte das Schiffsmoos den Jagdzauber verstärken und die Wildschweine in das Gebiet bannen, vor dessen Ufer der Dampfer Anker wirft" (p. 4).1

Diese Abhandlung Lehners ergänzt den von ihm verfaßten Abschnitt "Bukaua" im III. Bande des von R. Neuhauss herausgegebenen Werkes: "Deutsch-Neu-Guinea" (Berlin 1911), der leider jetzt völlig vergriffen ist. Auch die Werke von \*Christian Keysser, "Anutu im Papualande" (2. Auflage, 151 S., 3,—  $\mathcal{RM}$ , geb. 4.—  $\mathcal{RM}$ ), Bärenreiterverlag Cassel 1929, und "Eine Papuagemeinde" (im gleichen Verlag 1929) ergänzen die Ausführungen Keyssers ebenfalls in Neuhaus: "Deutsch-Neu-Guinea" Bd. III.

Hierin hatte Keysser das Leben der Kai (p. 3—242) beschrieben und darin auch die religiösen Anschauungen dieses westlich vom Sattelberg wohnenden Papuastammes sowie seine Seelenvorstellungen behandelt (p. 111—161). "Kai" ist ein Wort der melanesischen Jabim, der Küstenbevölkerung von Finschhafen und bedeutet "Wald" oder "Inland" im Gegensatz zu Meeresstrand. Mit dem Worte kai werden aber auch ganz allgemein die Bewohner des waldreichen und bergigen Hinterlandes bezeichnet (p. 3).

Die Anschauungen der Eingeborenen über die übernatürlichen Wesen waren schwer zu ermitteln, weil die Eingeborenen dem fragenden Missionar stets die Antwort gaben: "Darüber wissen wir nichts, unsere Alten haben uns nichts mitgeteilt" (p. 154). Jedoch konnte der Glaube an einen Weltschöpfer Mälengfung ermittelt werden, der aber nicht im Mittelpunkt der praktischen Religion stand und offenbar auch keinen Kult genoß (p. 155).

¹ Robert H. Lowie hat in seinem Buche "Primitive Religion" (London 1925) unter die vier primitiven konkreten Religionsformen, die er als Grundlage seiner theoretischen Ausführungen im Zusammenhang darstellt, auch die der Bukaua nach dem Berichte Lehners in Verbindung mit der Religion der Tami auf Grund der Ausführungen Bamlers aufgenommen.

Målengfung hat auch die Urmenschen (die Ncmu), die wie Halbgötter aufgefaßt werden, geschaffen, und zwar auf sehr eigenartige Weise. "Er zog seinen Nabel lang heraus und bildete davon die Menschen. Nachdem er sie auf die Erde gelegt und gewartet hatte, bis ihr Nabel abgetrocknet war, zog er sich von ihnen zurück und überließ sie mit samt der ganzen Welt ihrem Schicksal. Er erhält sie nicht, noch greift er sonst irgendwie in ihre Geschichte und in ihr Geschick ein" (p. 155). Keysser wird recht haben, wenn er diesen Glauben an Målengfung mit anderen Zügen eines Gottesglaubens, die sich noch feststellen ließen, als Überreste einer Urreligion der Kai, die in jüngerer Zeit von dem Animismus und Spiritismus verdrängt wurde, auffaßt (p. 156).

Den weiten Seelenbegriff der Kai schildert der Verfasser von p. 111 ab. Er unterscheidet dabei zweierlei Seelen: 1. die Seele, die nach dem Tode des Leibes fortlebt und in allen Stücken dem irdischen Originalmenschen gleicht, nur keinen wirklichen Leib, wohl aber eine gewisse Leiblichkeit hat, und 2. den Seelenstoff, der im Körper wohnt und sich allem mitteilt, was der Mensch berührt, aber mit dem Leib zugrunde geht. Das Bindeglied zwischen beiden ist der Leib. Die fortlebende Seele hat auch "Seelenstoff", "denn die Geisteszauberer im Jenseits nehmen davon und zaubern damit auch die Bewohner des Jenseits zu Tode". Mit dem Tode des Leibes ist es dem Papua also noch nicht genug; ihm folgt später auch der Tod des Geistes. Dieser bewirkt eine weitere Degradation: der Geist wird zum Tier und sinkt schließlich zum Insekt herab. Stirbt auch dieses, so ist die Seelenmetamorphose zu Ende.

In seinem obengenannten kleineren Werke "Anutu im Papualande" hat Keysser seine Erfahrungen und Beobachtungen über die papuanischen Kate und Hube (Hupe) im Kai-Innenland niedergelegt.

Wie eng nach dem Glauben der Kai die Welt der übersinnlichen Wesen mit der empirischen Welt verbunden ist, erkennt man einerseits aus der Auffassung der Eingeborenen, daß die Weißen ihre aus dem Totenreiche zurückgekehrten Verwandten seien, wie aus der charakteristischen Antwort, die sie dem Missionar gaben, als er sie fragte, warum sie nicht zur Missionsstation kämen: "Warum sollen wir kommen und hören? Euer Anutu (d. i. Gott) spricht unsere Sprache so schlecht, daß wir sie doch nicht verstehen. Außerdem könnten wir sterben müssen, denn unsere Alten haben diese Rede nicht vernommen, sie werden sich an uns rächen, wenn wir nicht in ihren Spuren wandeln" (p. 11).

Hier werden also die (noch) mangelhaften Sprachkenntnisse der Missionare, die sich in der Bibelübersetzung auswirkten, der Gottheit selbst zugeschrieben.

Das Zusammentreffen der mit dem christianisierten Ausdrucke "Anutu" Verknüpften Botschaft und der mit ihr verbundenen Sitten und sittlichen

Vorstellungen mit den Anschauungen der Eingeborenen wird sehr gut im ganzen Buche geschildert und die zunächst vorhandene Unterschiedlichkeit in der Bewertung einzelner Taten vom papuanischen und christlichen Standpunkte aus des öfteren aufgezeigt. Auf der anderen Seite kostete es auch den Missionaren eine gewisse Überwindung, zum Zwecke des Sicheinführens bei den Eingeborenen in die Veranstaltung eines Tanzfestes zu willigen. Auf diesem Tanzfeste ging man aber mit gutem Erfolge gegen die Zauberer der Eingeborenen vor (p. 307). Sehr interessant und bei aller Kürze psychologisch glänzend geschildert ist der Besuch der Schweinehöhle (p. 37f.) in der Nähe des Dorfes Sombalabu. In dieser Höhle, die sich aber lediglich als ein aus dem Boden hervorragender Korallenfelsen entpuppte, sollten fürchterliche Geister in Gestalt riesiger Schweine hausen. Kein Mensch dürfe der Höhle nahen, so sagten die Eingeborenen. Die Geistertiere würden sonst hervorbrechen und den Frevler aufs entsetzlichste zerfleischen. Nicht genug damit! Die rasenden Tiere würden auch die umliegenden Ortschaften heimsuchen und die größten Verwüstungen in Dörfern und Feldern anrichten. Sogar die zahmen Schweine sollten allenthalben wild und bissig werden. Nur mit Mühe gelang es dem Missionar, nach stundenlangen Verhandlungen mit den Eingeborenen, die Erlaubnis zu erhalten, zu dem gefürchteten Orte vordringen zu können. Und als die Sache in nichts zerfiel, sagte bezeichnenderweise ein Eingeborener, der schon vorher ein Freund des Missionars geworden war: "Ich sehe, wir sind wahrhaftig schlecht und können nichts als lügen!"¹ Beim Abschied warf der Missionar die Frage auf: "Wer hat recht, ihr oder Anutu?" Ohne Besinnen riefen sie alle: "Anutu hat recht!" (p. 39). Ähnliches wiederholte sich, als am 30, 9, 1904 der Verfasser den Knochenhaufen Gaetma besuchte (p. 50).

Auch bei den papuanischen Hupe begegneten die Missionare und ihre Gehilfen der gleichen Auffassung wie bei den Kate, d. h. sie wurden, nachdem das anfängliche Mißtrauen geschwunden war, wie Götter aufgefaßt und als Söhne und Enkel Anutus bezeichnet. Daher verlangte man von ihnen auch, sie sollten dem Regen gebieten, daß er aufhöre, sie sollten Krankheiten fernhalten oder wieder vertreiben und ähnliches mehr (p. 110).

Sehr wertvoll sind die Mitteilungen über den Ngosakult der Hupe. Ngosa heißt wörtlich Großvater. Sein Kult scheint eine Art Geheimkult gewesen zu sein, zum mindesten wurden die Frauen von ihm ferngehalten. Im übrigen war er mit der Jünglingsweihe verknüpft. Auf Verrat der hierher gehörenden Geheimnisse stand die Todesstrafe (p. 112).

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Vgl. Lukas-Evang. Kap. 5, v. 8.

Im Abschnitt "Der Einzelne und die Sippe" der Schrift von \*Christian Keysser, "Eine Papuagemeinde" (s. o. p. 154) wird sehr instruktiv dargelegt, in welcher inneren Spannung sich ein getaufter einzelner Christ in einer noch im übrigen heidnischen Gemeinschaft befindet. "Dieser innere Zwiespalt der Verbundenheit mit Gott im Gegensatz zur Verbundenheit mit dem eigenen Volk kann so stark werden, daß er die Christen unsicher macht. Sie werden dann leicht zu Heuchlern, weil sie sich genötigt sehen, es äußerlich und öffentlich mit dem Missionar, insgeheim aber auch noch mit ihrem Volk zu halten (p. 41). Daraus kann man eben die Wucht des kollektiven Denkens erkennen, das erneut den Eingeborenen erfaßt, wenn er aus der Missionsschule in die Heimat zurückkehrt.

Im Zusammenhange mit solchen Beobachtungen bestreitet der Verfasser die Behauptung, daß die "Wilden" unberechenbar seien, und meint, daß man im Gegenteil ihre Handlungsweise sehr klar voraussehen könne, wenn man in ihre Kultur eingedrungen sei und weiß, was in ihr als Stammessitte gilt und wie eine Verletzung dieser Sitte gesühnt wird (p. 42).

Es zeigt sehr viel Verständnis für die Seele des Primitiven, wenn der Verfasser erklärt, wie sehr durch das in eine solche Gemeinschaft eindringende Christentum "die Lage völlig geändert wird", da die alten Bindungen teilweise gesprengt werden, also eine Individualisierung sich vollzieht. Man bedarf ja als Christ z.B. nicht mehr weiterhin des Schutzes der Sippe gegenüber Zauberern, weil man an ihre Kunst selbst nicht mehr glaubt. Infolgedessen haben auch für die christlichen Eingeborenen die aus dem Zauberglauben erwachsenen Erbfeindschaften keine Bedeutung mehr (p. 43); die noch nicht von der christlichen Kultur berührten Papuas vermögen das allerdings nicht zu fassen. Andererseits verbleiben auch den christianisierten Eingeborenen noch manche Reste ihrer früheren religiösen Anschauungen, wie das ja begreiflich genug und von jedem Kulturkontakt hier bekannt ist. Der Verfasser berichtet gelegentlich seiner Besprechung dieser "Wurzelreste des Heidentums" davon, daß das Schlagen des Kreuzes beim Segnen von einem Papua auch auf dessen Schweine angewandt wurde, um sie göttlichem Schutz zu unterstellen (p. 79). Die überzeugende Kraft des Bildes im primitiven Denken illustriert folgendes Beispiel: Das missionarische Ziel hinsichtlich der Ehe war, die Eingeborenen mit aller Schonung der bestehenden Verhältnisse zur Einehe zu führen. Weniger die Belehrung aus dem Neuen Testament als vielmehr das vom Missionar gebrauchte Bild, das Kanu fahre auch nur mit einem Ausleger, wirkte bei den Eingeborenen durchschlagend (p. 123). Dies Werk Keyssers, das meist Missionserfahrungen wiedergibt, zeigt. wie sehr der Verfasser bei seiner Arbeit im Missionsgebiet in der Behandlung der Eingeborenen und in der Erkenntnis ihrer Psyche im Vergleich mit den in seinem früheren Werk (vgl. p. 154) niedergelegten Erfahrungen fortgeschritten ist.

Der Missionar G. Bamler berichtet in "Neuhaus, Deutsch-Neu-Guinea" Bd. III (p. 181f.) über die melanesischen Tami, die auf Inseln vor dem Huongolf wohnen. Auch sie hielten die Weißen für identisch mit den Wesen, die sie "Götter" nennen (p. 489). Das hatte wiederum rückwirkend Einfluß auf die religiösen Anschauungen der Eingeborenen, insofern ihre alten religiösen Überlieferungen den neuen Erlebnissen angepaßt wurden, so daß es dem forschenden Missionar schwer wurde oder geradezu unmöglich war, die Grenze zwischen dem Ursprünglichen und Späteren in ihren Religionsanschauungen zu ziehen (p. 489).

Die Tami glauben an zweierlei Arten übersinnlicher Wesen, an die buwun (Götter) und an die kani (Geister der Abgeschiedenen) (p. 489). Aus den Buwun hebt sich Anuto ab, der als Weltschöpfer aufgefaßt wird. Seine ganze Verehrung besteht darin, daß man ihm bei Festmahlzeiten oder Fleischmärkten die erste Portion darbringt, indem man ein kleines Stück der Speise in ein Körbchen legt und dazu ausruft: "Das ist Anutos Teil!" "Das Körbchen wird dann in den Wald getragen. Da nach Ansicht der Eingeborenen die höheren Wesen nur das Bild ('Seele') des Dargebrachten zu sich nehmen, so fällt der Körper, die Materie des Opfers, dem Boten zuteil, der es essen darf. Der Name Anutos wird auch in Zaubersprüchen genannt" (p. 491).

Missionar Stolz schildert ebenfalls in Neuhaus, Deutsch-Neu-Guinea III 245—286 (nach dreijährigem Aufenthalt in seinem Missionsgebiet) die Sitten und religiösen Anschauungen der bei Kap König Wilhelm ansässigen Papua, besonders der Dörfer Lamatkebolo (Sialum) und Quambu (Kwam-kwam). Der Verfasser hat von einem Glauben an eine verehrte Gottheit bei diesen Eingeborenen, die er zu den Ureinwohnern des Gebietes rechnet, nichts erfahren können, aber Naturgeister und die Seelen der Verstorbenen werden verehrt. Den Totengeistern bringt man Opfer dar, teils aus Furcht vor ihnen, teils um sie günstig zu stimmen. Diese Totengeister sollen das Feld vor schädlichen Einflüssen, etwa vor einem Einfall der Schweine oder vor Heuschrecken, schützen (p. 246).

Unter den Geistern genießt nur das Mate genannte Wesen eine Art Kult. Der Verfasser vergleicht die Gottheit Mate mit dem Balum der Jabim, aber Näheres konnte er über den Matekult von den Eingeborenen nicht erfahren (p. 246). Was weiterhin über den Mate als Einzelwesen berichtet wird, ist allerdings noch recht unklar.

Der Begriff Mate dient aber auch dazu, eine Mehrheit von Ahnengeistern, auch von Seelen jüngst Verstorbener zu bezeichnen (p. 246).

Ob dieses Wort mit dem polynesischen Wort mate (tot, schwach u. ä.)¹ zusammenhängt, erörtert der Verfasser nicht, doch liegt das um so näher, als auch nach den Mitteilungen des Verfassers die Seelen der Verstorbenen (wenigstens nach der Meinung einer Anzahl von Eingeborenen) in das Mate-Land gehen, wo sie ein schattenhaftes Dasein führen. Nach einer anderen Meinung bleiben die Seelen in der Nähe des Heimatdorfes und fristen ihr Dasein als Mate. Die in der Fremde Verstorbenen werden zu Nai (p. 259), die im Gegensatz zu vielen anderen Geistern es mit den Menschen gut meinen und sie vor Gefahren bewahren (p. 247).

Ein Wesen höherer Art ist der Nemunemu.<sup>2</sup> Man glaubt, daß er übermenschliche Macht besitzt und Himmel und Erde geschaffen habe. Jetzt werden die Weißen als Nemunemu bezeichnet (p. 247).

Als Urheber und Schöpfer der "Welt" werden neben Nemunemu noch zwei Brüder aufgefaßt, deren Namen nicht mitgeteilt werden. Der ältere soll die Erde (Festland), der jüngere die Inseln und das Meer geschaffen haben. Der ältere beschenkte die Menschen mit Bogen und Steinkeule, der jüngere lehrte die Seinen die Anfertigung von Speeren und das Brennen des Betelkalkes (p. 248).

Sehr aufschlußreiche und wertvolle Forschungen hat Paul Wirz den Eingeborenen in holländisch Neu-Guinea gewidmet. Zunächst besuchte er um 1920 das jetzt hauptsächlich an der Küste von holländisch Südost-Neuguinea ansässig gewordene ehemals kopfjägerische Volk der Marindanim (d. h. Marind-Menschen) und gab in seinem zweibändigen Werke "Die Marind-anim von Holländisch-Süd-Neu-Guinea" (Hamburg 1922 und 1925) auch Mitteilungen über die religiösen Vorstellungen dieses Volkes (besonders im 2. Teil des 1. Bandes). Die Weltanschauung der Marind scheint ausgeprägt dualistisch zu sein: die eine Welt ist die reale, in der die Erscheinungen in gewohnheitsmäßiger Folge verlaufen; die andere ist die Welt des Übersinnlichen, Seltsamen und Ungewohnten. In dieser wirken geheimnisvolle Kräfte, denen der Mensch hilflos gegenübersteht. Diese Kräfte wurden mit dem allgemeinen Namen dema bezeichnet (p. 1).

Ebenso umfassend wie der Ausdruck Dema ist der Begriff wih, der sowohl "Seelenstoff" wie "Seelenkraft", aber auch Seele im eigentlichen Sinn bezeichnet (p. 2). Hier scheinen also präanimistische und animistische Vorstellungsschichten miteinander vermischt zu sein, vielleicht als Übergangsstadium. Eine klare Definition des Begriffs wih konnte Wirz, wie er selbst bemerkt, von den Eingeborenen nicht gewinnen.

Vgl. F. R. Lehmann Die polynesischen Tabusitten. Leipzig 1930, S. 225.
 Vgl. die nemu genannten Urmenschen der kai (oben p. 155).

Die vom Körper losgelöste Seele heißt gova (p. 4). Dann werden wir wohl im Begriff wih eine vorwiegend präanimistische Anschauung zu sehen haben. Ist die gova ins Totenreich eingegangen, wird sie hais genannt. Der "entseelte" Leichnam heißt sa-anim (Sand-Mensch), weil er wieder zu Erde (Sand) wird.

Obwohl der Begriff dema sich in vieler Beziehung mit dem Mana-Begriff vergleichen läßt (p. 6), tritt er in den Mythen der Marind schon als recht stark personifiziert hervor. Man schreibt hier den mit dema bezeichneten Wesen Unsterblichkeit und Verwandlungsfähigkeit zu (p. 8). Auch die Vorfahren und "Urheber" (Schöpferwesen) werden mit Dema bezeichnet (p. 10).

Die Lektüre dieser Abschnitte hinterläßt beim Leser sehr viele Fragen. Ob sie offene Fragen bleiben müssen, wird wohl erst weitere Forschung lehren können. Die Marind befinden sich in einem Zustand sehr starker Degeneration.

Ein sehr interessanter Geheimkult der Marind ist der Majo-Kult, der die Palmen fruchtbar machen soll. Er ist mit geschlechtlichen Ausschweifungen verbunden, die man auch auf die Dema zurückführt. Außerdem sind die Initiationen mit diesen Zeremonien verknüpft (p. 13 ff.).

Ferner besuchte Wirz das bergige Binnenland des westlichen holländischen Neu-Guinea und berichtete auch über die Religion dieser kleinwüchsigen, ebenfalls eine sogenannte papuanische Sprache redenden Eingebornen in seinem Werk "Anthropologische und ethnologische Ergebnisse der Central Neu-Guinea Expedition 1921-1922 (Nova Guinea, vol. XVI; Leiden 1924). Besonders groß ist bei diesen Menschen die Furcht vor den kugi (Totengeistern), weshalb man nachts nie die Hütte verläßt, ohne Feuer mitzunehmen (p. 43). Dies Wort kugi oder kui ist der religiöse Hauptbegriff der Eingebornen dieses Gebietes. Er umfaßt alles, was sich auf ihre übersinnliche Welt bezieht (p. 52). Diese kugi sind Kräfte, die immer als schädlich aufgefaßt werden. Zu ihnen gehören unpersönliche, wie persönliche Kräfte, also auch die Totengeister, die man infolgedessen stets von den Dörfern fernzuhalten sucht, wohin sie sich gern in Gestalt von fliegenden Hunden begeben, um ihre Pflanzungen, die sie einst besessen haben, wieder aufzusuchen (p. 53). Eine Begegnung mit den kugi ruft beim Menschen eine Krankheit hervor. Man glaubt, daß sie unsichtbare kleine Pfeile auf den Menschen abschießen, die wiederum nur durch Zauberpraktiken aus dem menschlichen Leibe entfernt werden können (p. 78). Auch hier zeigt der Bericht eine große Verworrenheit der Vorstellungswelt der Eingebornen.

Sehr entscheidende Stücke aus den genannten Werken von Wirz, dem 3. Bande von Neuhauss' "Deutsch-Neuguinea" und aus Werken noch

anderer Autoren hat Richard Thurnwald in dem Heft 8 "Die Eingeborenen Australiens und der Südsee" des von Alfred Bertholet herausgegebenen "Religionsgeschichtlichen Lesebuches" (J. C. B. Mohr, Tübingen, 2. Aufl.) 1927 zusammengestellt.

Über die Religionsvorstellungen der recht primitiven Kiwai-Papua im Mündungsgebiet des Fly-River berichtet nach sorgfältigstem Studium an Ort und Stelle Gunnar Landtman in seinem Werke: "The Kiwai Papuans of British New Guinea. A Nature-born Instance of Rousseau's Ideal Community" (London 1927, Macmillan) (bes. p. 298 sq.; hier kein Begriff eines höchsten Wesens vorhanden!).

Das Büchlein von \*P. Leo Brenninkmeyer von der Herz-Jesu-Mission in Hiltrup, "15 Jahre beim Bergvolke der Baininger" (Herz-Jesu-Missionshaus Hiltrup 1928; 96 S.) ist zwar in erster Linie eine Schilderung von Missionserfahrungen, aber enthält doch auch wertvolle Beiträge über die Religionsanschauungen der Baininger, die sehr gut die Beobachtungen und Mitteilungen von Friedrich Burger, "Die Küstenund Bergvölker der Gazelle-Halbinsel" (Stuttgart 1913) ergänzen. Störend wirkt allerdings die Bezeichnung der Dämonen, an die die Eingeborenen glauben, mit dem Worte "Teufel". Durch die anschaulichen Schilderungen der Landschaft und Natur werden viele Glaubenszüge der Eingeborenen besonders hinsichtlich der Tierwelt verständlich. Vor allem werden die hier überreich auftretenden, meist aber nicht giftigen Schlangen gefürchtet. Nur wenige Arten von ihnen werden gegessen (p. 33). Der Verfasser hatte seine Station in Kamanacham, ein Name, der von den Eingeborenen mit "Geisterplatz, Totenstätte" erklärt wird (p. 34). Der gewöhnlichste Bestattungsbrauch ist das Begraben des Leichnams. Was des weiteren über Totenklage und Eigentumsbegräbnis gesagt wird, deckt sich mit den Mitteilungen Burgers (p. 61), doch ergänzen sich beide Berichte in einzelnen Zügen.

Vielleicht gehörte in früheren Zeiten zu den Objekten des Eigentumsbegräbnisses auch die Frau des Verstorbenen. Selbstmord der Frauen durch Erhängen oder Selbstvergiftung beim Tode ihres Mannes soll ebenfalls Brauch gewesen sein (p. 35).

Auch darin stimmen Brenninkmeyer und Burger überein, daß nach den Mitteilungen der Eingeborenen ursprünglich das Aussetzen der Leiche auf einem hohen Gerüst üblich gewesen sei (Br. p. 35, B. p. 61).

Nach Brenninkmeyer ist diese Art der Leichenbehandlung in den Bergen noch überall üblich, während man nach Burger (in einigen Gauen der Baininger) wegen des von den Leichen ausströmenden Geruches davon abgegangen und zur Erdbestattung übergegangen ist (p. 62).

Die auch sonst von papuanischen Völkern berichtete Sitte, den Unterkiefer des Toten (z. B. als Armband) zu tragen, um sich des Schutzes des Geistes des Abgeschiedenen zu versichern und sich die Stärke des Toten anzueignen, konnte Brenninkmeyer auch bei den Bainingern beobachten. Ähnliches berichtet Burger über die Gebisse der Verstorbenen (p. 62).<sup>1</sup>

Fast mit gleichen Worten ziehen Brenninkmeyer und Burger aus dem Glauben der Baininger an die Totengeister den Schluß, daß die Eingeborenen ein Fortleben der Seele nach dem Tode annehmen (Br. p. 36, B. p. 62). Die Ausführungen Brenninkmeyers über die mit dem Geisterglauben verbundenen Vorstellungen (p. 37) ergänzen hier wesentlich die Mitteilungen Burgers (p. 62), dessen Beobachtungen noch eine präanimistische Vorstellungsweise erkennen lassen, insofern er erklärt, daß die Baininger unter "a ioska" sowohl die Seele des Toten verstehen, wie auch den mit Bewußtsein ausgestatteten Leichnam (p. 62).

Da man sich das Totenreich sehr paradiesisch vorstellte (Br. p. 37, B. p. 63), stirbt der Baining auch sehr gleichgültig. Vielleicht erklärt sich aus diesem freundlichen Totengeisterglauben auch, daß man alle Erscheinungsformen von Stärke, ungewöhnlichem Können und Gewandtheit auf die Toten zurückführt (p. 37). Auch die Missionare wurden offenbar direkt als Geister bezeichnet (p. 37). Besonders ausgeprägt sind die den Totengeistern gewidmeten "Tänze" (Br. p. 39f.), ein Wort, das mit Recht Burger in diesem Zusammenhange lieber durch "theatralische Vorführungen" ersetzt sehen möchte (p. 67). In der Tat treten als Geister verkleidete Eingeborene in verschiedenen Formen auf. Die Beobachtungen Burgers und Brenninkmeyers ergänzen sich hierbei wiederum in sehr interessanter Weise. Einen Geistertanz beschreibt Brenninkmeyer, bei dem alle Bewohner eines Ortes (abgesehen von den Geisterdarstellern selbst) durch die gespreizten Beine der in einer langen Reihe aufgestellten Geister kriechen mußten, um so Gesundheit und andere Fähigkeiten zu erlangen (p. 42). Das erinnert an die von den Maori bekannte Sitte, durch eine ähnliche Prozedur einen schwach gewordenen Krieger wieder mit Kraft und Mut auszustatten, indem er durch die Beine eines Häuptlings kriecht (s. meine Abhandlung über Mana 1922, p. 12).

Bei einer anderen Geisteraufführung schlagen die Versammelten die Geister zunächst mit Gerten, dann mit Keulen, und werden dann selbst wieder von den Geistern geschlagen (Br. p. 44). Dadurch sollen die Lebenden an Kraft und Empfindungslosigkeit den Toten ebenbürtig werden. Das Band der Gemeinschaft zwischen Lebenden und Toten wird dadurch ebenfalls fester geknüpft, und nach dem Tode werden durch diese Prozeduren der abgeschiedenen Seele eine gute Aufnahme und Stellung

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Vgl. das oben S. 151 über die Papua am Kaiserin-Augusta-Fluß Berichtete.

im Totenreiche gesichert (p. 44). Die zuletzt erwähnte Schilderung bezieht sich offenbar auf den Mabuchatanz, den auch Burger (p. 70) nach Pater Rascher berichtet.

Das Erdbeben deuten sich die Eingeborenen als Anzeichen für die Wiederkehr der Toten und den Beginn einer herrlichen Zukunft (Br. p. 48f).

Sehr ausführlich und anschaulich werden noch von Brenninkmeyer (p. 56 ff.) Lanzen- und Maskentänze der Suvit (aus dem Jahre 1915) berichtet, die denen der Baininger (vgl. Burger über den Hareichatanz, p. 68) sehr gleichen. Die Spieler dieser Tänze gelten aber hier nach Brenninkmeyer als von den Totengeistern erfüllte Menschen, die durch ihre Besessenheit zu besonderen Kraftleistungen und Enthaltungen befähigt werden (p. 58 ff.).

Auf den Trobriand-Inseln, die Bronislaw Malinowski in seinem Werke, "Argonauts of the Western Pacific" (London 1922) und in "Das Geschlechtsleben der Wilden in Nordwest-Melanesien (Leipzig und Zürich o. J.) behandelt, gelten die Geister der Ahnen als Stifter der Schwangerschaft ("Geschlechtsleben" p. 124 f.). Wenn sich ein Geist (baloma) nicht mehr selbst im Geisterreich Tuma (Insel der Toten), wo die Geister ein angenehmes, dem Leben auf Erden ähnliches Dasein führen, verjüngen will, so springt er im Alter zurück und wird ein kleines noch ungeborenes Kind, das seinen Weg zurück zu den Trobriand-Inseln sucht und dort in den Schoß irgendeiner Frau, die jedoch demselben Klan und Unterklan angehört, wie einstmals der Geist, eingeht.

Darüber, wie weit sich der physiologische Vorgang der Schwangerschaft mit der Tätigkeit dieser Geister verbindet, gehen die Meinungen der Eingeborenen manchmal etwas auseinander (p. 123). Daraus ergibt sich, was Malinowski im einzelnen noch weiter belegt, daß die Trobriander an eine physiologische Vaterschaft nicht glauben, sondern daß der Geschlechtsverkehr lediglich den Zweck hat, die Vagina zu erweitern, damit das Geisterkind leichter in die Frau eindringen kann. Merkwürdig ist, daß der voreheliche Geschlechtsverkehr, der reichlich geübt wird, keine oder kaum Konzeptionsfolgen hat. Abtreibungsmittel konnte Malinowski nicht feststellen, so daß ihm hier noch Rätsel übrigblieben.

Sehr interessant ist die von Malinowski berichtete Rolle der Träume in Verbindung mit den Geistern. Die baloma bedienen sich sehr gern des Traumes, um dem Menschen zu erscheinen und ihre Existenz zu beweisen. Aber nicht die gewöhnlichen oder freien Träume, wie sie spontan im Schlaf als Niederschläge des Tages oder der Vergangenheit aufsteigen können, kommen dafür in Frage, ja man ist überhaupt recht kritisch gegenüber der Wahrheit der Träume, insofern man auch hier mit sasopa (Lügen oder Illusionen) rechnet, aber diejenigen Träume,

die von der Sitte vorgeschrieben und genau festgelegt sind, d. h. in Verbindung mit der Zauberkunst stehen oder von Personen erledigt werden. die eine besondere Stellung im öffentlichen Leben einnehmen, sind wahr, weil sie von den Ahnengeistern verursacht werden. Wenn im Monat Milamala die Geister der Toten ins Dorf zurückkehren, so erscheinen sie einer angesehenen Person im Schlaf und teilen ihr ihre Wünsche mit (p. 277). Die Führer und Leiter wichtiger wirtschaftlicher Unternehmungen, wie des eigentümlich rituellen Kula-Tauschhandels (den Malinowski in seinem Buche "Argonauts of the Western Pacific" ausführlich dargestellt hat), der traditionelle Leiter von Jagd und Fischfang oder der erbliche Meister der Gartenwirtschaft haben unter Anleitung der Ahnengeister ihrer mit magischen Riten durchsetzten Aufgabe gerecht zu werden, und die Geister erscheinen ihnen dabei im Traum. So erfährt der Leiter der Gartenwirtschaft durch Traumeinflüsterungen seiner abgeschiedenen Vorgänger von bevorstehendem Regen oder kommender Dürre und erteilt demgemäß seine Ratschläge und Befehle (p. 278). Bei dem Bestreben dieser Wirtschaftsführer, die ihnen zukommenden Aufgaben mit Glück zu bewältigen, ist ein soziales Interesse erkennbar. "Es liegt dem Wirtschaftsführer sehr am Herzen, daß alles gut ausgeht, daß sein Dorf alle anderen übertrifft, daß sein Ehrgeiz und Stolz gerechtfertigt erscheinen und den Sieg davontragen" (p. 279).

Ein besonderer Traumtypus besteht darin, daß der Sinn (oder gute Wille) eines Vertragspartners durch einen Traum beeinflußt wird, indem er zum "Edelmut" (mwasila) genötigt wird. Der Vertragsteilnehmer träumt angenehm und wohlwollend vom Erzeuger der Magie, sein Geist (nanola) wird ihm freundlich gesinnt, und bei der Vorbereitung der Geschenke wird er sich edelmütig erweisen (p. 279).

Der sozialen Organisation, Magie und Religion der Bevölkerung der Insel San Cristoval im Salomonen-Archipel ist das Werk von C. E. Fox, "The Threshold of the Pacific" (London 1924) gewidmet. Dabei werden aber Vergleiche mit den entsprechenden Erscheinungen anderer Inselgebiete vorgenommen.

Die Geistwesen heißen auf San Cristoval "hi'ona, higona, figona", je nach dem Dialekt des Inselbezirks. Auf Florida heißt das Wort vigona. Wahrscheinlich ist das Saa-Wort li'oa eine Variante davon. Auf Ulava ist wieder die Form hi'ona zu finden. Der Verfasser hat aus Gründen der Einfachheit die Form figona als Bezeichnung für Geist in seinem Buche gewählt (p. 78). Im allgemeinen sind unter den aufgeführten Begriffen Naturgeister zu verstehen, die ihren Sitz z. B. in Teichen, Felsen, Wasserfällen oder großen Bäumen haben und niemals sichtbar werden. Andere Figona aber verkörpern sich in Schlangen und empfangen Verehrung und Opfer. Es scheint, daß jeder Ort, an dem ein Mensch Angst

empfand, wie z. B. eine tiefe Bergschlucht, ein Wasserfall, ein dunkler Teich oder ein sich weit verzweigender Baum dazu angetan war, als dora maea oder apuna, d. h. als Wohnplatz eines Geistes angesehen zu werden. Der Verfasser belegt diese Erscheinung durch mehrere von ihm selbst beobachtete Beispiele (p. 78). Ferner werden Mythen berichtet, in denen die Figona eine Rolle spielen (bes. p. 86 f.).

Im 7. Kapitel werden Gebete an die übersinnlichen Wesen, einschließlich der adaro oder Totengeister, geschildert, wie auch Zaubersprüche (p. 99 f.).

Das 8. Kapitel gibt genau Auskunft über die adaro oder ataro, die verehrt werden. Es ist sehr interessant, das Wort mauri hier anzutreffen und zwar in Verbindung mit adaro (also adaro mauri), d. h. lebendiger adaro (p. 78, 107). Mauri ist als polynesisches Wort bekannt (vgl. Tregear, Maori Polynesian Comparative Dictionary, p. 273). Im Polynesischen heißt mauri Herz, Leben u. ä., doch ist das Wort nicht eindeutig zu definieren. Ob das Wort mauri auf San Cristoval polynesischen Ursprungs ist, wird von Fox nicht erörtert, doch ist es sehr wahrscheinlich. Es kommen auch noch andere polynesische Begriffe auf dieser Insel vor, z. B. atua (Geist, p. 68) und matura (a parent; vgl. Tregear a. a. O. p. 231).

Die Tabellen I und II auf p. 70 zeigen noch weitere polynesische Wörter in der Sprache von San Cristoval auf. Vor allem gehört dazu noch der Begriff mana, der auf San Cristoval die Form mena hat. Der Verfasser gibt dieses Wort mit power und magic influence (p. 100, 251) wieder, doch ist seine Etymologie, wonach Mana bzw. Mena vom (polynesischen) manawa (Atem) abgeleitet sei (p. 251), irrig, denn manawa (manava) ist vom uraustronesischen nava (Atem, Seele) abzuleiten; ma ist Zustandspräfix (vgl. Dempwolff, "Worte für Seele und dgl. in einigen Südseesprachen". Folia Ethno-Glossica, 2 (1926), p. 50f.). Hinsichtlich seiner Ausführungen über den Manabegriff konstatiert der Verfasser seine Übereinstimmung mit Codrington (The Melanesians. Oxford 1891).

Wie anderwärts, so ist auch hier trotz Codringtons scharfer Terminologie die Grenze zwischen den adaro und figona nicht klar zu ziehen und von den Eingeborenen auch nicht deutlich gezogen worden. Denn es gibt auch adaro, die niemals in einem menschlichen Leib als dessen

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Vgl J. Cowan *The Maori yesterday and to-day* (Auckland, N. Z. 1930): "Deep in the heart of the Maori-Polynesian was the belief that everything in nature had its *mauri* or soul force" (p. 58).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> The term mauri is a difficult one to explain clearly to the pakeha [Europäer] mind. It can be translated as 'soul'; but the Maori does not intend to convey the idea that animals (kararehe) have souls, when he speaks of their mauri" (Cowan, a. a. O., p. 59).

belebendes Prinzip gewohnt haben (p. 124, 236). Zu ihnen gehören die Seegeister, Waldlandgeister und eine Reihe habgieriger und veränderlicher adaro(s) (p. 124).

Reiche weitere Ausführungen zu diesen Vorstellungen bringen die Kapitel "Religion, Medicine and Magic" (Chap. XVIII), "Beliefs about Animals" (Chap. XIX, in dem auch die Totemismusfrage behandelt wird) und "A Cult of Trees" (Chap. XX).

Eine wertvolle Ergänzung zu diesem Werke von Fox bildet das Buch von W. G. Ivens, "Melanesians of the South-East Solomon Islands" (London 1927), das die nördlich von San Cristoval gelegene Insel Ulawa und den Ort Saa auf der Insel Mala oder Malaita behandelt. Die Religionsanschauungen der Bevölkerung dieser Gebiete wird in den Abschnitten: Ghosts and Spirits (VIII), Burial; Death-Feasts (IX), Sacrifices; Ceremonial defilement (XI), Tabu; Curses, Restrictions (XII), Ceremonies (XV), Incantations; Ordeals; Divination; Omens (XVI) dargelegt. Sie stellen die Forschungsergebnisse des Verfassers auf einer Expedition im Jahre 1924 dar. In Saa und Ulawa heißen die zwei melanesischen Geisterklassen akalo (p. 178). Jeder Mensch wird nach seinem Tode ein akalo (p. 178). Diesem Akalo werden Opfer dargebracht, die aus den Zähnen der Schildkröte, des Hundes, fliegenden Fuchses oder aus Aurekanüssen bestehen, also aus Gegenständen, die zugleich Geldwert haben (p. 179). Die Akalo gelten im allgemeinen als freundliche Wesen und können sich auch in Fischen (Hai-, Schwertfisch) verkörpern. Die Naturgeister hausen auf der See und werden deswegen als akolo ni matawa (matawa = offene See) bezeichnet. Ivens widerspricht der Codringtonschen Vermischung dieser Geister mit den Ahnengeistern (p. 199). Die Seegeister greifen die Menschen an, wenn diese in Booten auf der See oder am Strande fischen. Der Eingeborene fühlt plötzlich einen Schlag auf den Nacken oder auf den Leib unterhalb der Brust und wird bewußtlos. Gelingt es ihm, noch lebend sein Dorf zu erreichen, so wird ein Sühneopfer aus den Zähnen eines fliegenden Fuchses dem Geist dargebracht, und der Erkrankte wird wieder gesund (p. 202).

Bisweilen offenbaren die Seegeister in Träumen den Eingeborenen neue Tänze oder auch neue Tanzkeulenformen (vgl. die Abb. auf p. 143). Ein Ulawamann berichtete über die Traumgestalt von Seegeistern folgendes: "Ihre Erscheinungsweise war schattenhaft und undeutlich, wie die von Bäumen, die man weit weg auf dem Außenriff sieht" (p. 14).

\*Gerald Camden Wheeler faßt in seinem Werke "Mono-Alu-Folklore, Bougainville Strait, Western Solomon Islands" (London, Routledge

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Die akalo sind die gewöhnlichen Geister (ghosts), von denen die meisten keine besondere Bedeutung haben. Aber die li'oa (oder hi'ona) (vgl. oben S. 164) sind die Geister gestorbener Häuptlinge des regierenden Hauses (p. 180).

and Sons 1926, XV u. 396 S.; 21.— s.) Erzählungen und Gesänge zusammen, die er während eines Aufenthalts auf den Inseln der Bougainville-Straße in den Jahren 1908 und 1909 gesammelt hat. Die meisten davon wurden nach dem Diktat des Mono-Alu-Mannes Bitiai, eines Blinden, aufgenommen, der der Sohn des verstorbenen Häuptlings Gorai war (p. VII). Obwohl die Texte auf den Inseln Mono und Alu aufgenommen wurden, sind doch manche davon von auswärts, vor allem aus Buim (Buin) nach diesen Inseln gekommen. Mono ist heute die Sprache aller drei Bougainville-Straßen-Inseln (Mono, Alu, Fauru), nachdem die Mono-Leute Alu und Fauru vor etwa 60—70 Jahren eroberten. Deshalb gibt es nur noch Spuren der alten Alu-Sprache in den aufgezeichneten Erzählungen, vor allem wohl, weil die meisten Alu-Leute entweder von den Mono getötet wurden oder nach Buim flohen. Jedoch scheint die alte Alu-Kultur von der der Mono nicht viel unterschieden gewesen zu sein.

Die Buim-Sprache zählt zu den papuanischen, die Mono-Sprache zu den melanesischen Sprachen. Gesänge aus Buim sind heute in erheblichem Maße auf Alu und Mono zu finden. Die Bevölkerung der Bougainville-Straßen-Inseln ist heute im Aussterben begriffen und damit ihre Kultur dem Untergange geweiht. Deshalb ist es sehr zu begrüßen, daß Wheeler eine so ausgezeichnete, auf genauester Sprachkenntnis beruhende Sammlung von Erzählungen und Gesängen, die er überdies genau interpretiert, veranstaltet hat.

Im ersten Teil gibt der Verfasser kurze Inhaltsangaben der Erzählungen, die mit sachlichen Anmerkungen und Vergleichen versehen werden. Im zweiten Teil bietet er die Texte in der Sprache der Eingeborenen und in Übersetzung. Daran schließen sich sprachliche Bemerkungen als dritter Teil, und zwar in Form eines Glossars zu den Texten. Besondere Indices stellen die Motive der Erzählungen zusammen. Das Buch ist für die Feststellung der Bedeutung vieler religiöser Begriffe der Eingeborenen äußerst wertvoll.

Die Gruppierung solcher volkstümlichen Erzählungen ist gewißschwierig, da in den einzelnen Erzählungen die verschiedenartigsten Motive verbunden sind. Für den Religionsforscher kommen unter den aufgezählten Gruppen von Erzählungen etwa folgende in Betracht: C. Women not of human Origin, D. Animals. Higher Animal Beings, E. Snakes etc., (II. Phalic), K. Journeys outside the World of Men und L. Supernatural Beings.

Der zusammenfassende Bericht 46 (p. 31) einer Erzählung, genannt Suma (Die Knochen), entwirft folgendes Bild: Der Körper einer ver-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Bisweilen auch kopi nitu (nitu = übernatürliches Wesen) genannt, ist vielleicht eine Art Specht (p. 32).

storbenen Frau war verbrannt und die übriggebliebenen Knochen in einen Korb getan und aufgehängt worden. Die Knochen sprachen zu einer Frau und zu ihrem Kinde und baten sie, in den Garten zu gehen und Nahrungsmittel zu holen. Als sie fort waren, trockneten sich die Knochen in der Sonne; sie gingen dann in das Körbchen zurück, als die beiden wiederkamen. Am nächsten Tage verbargen sich die beiden, um zu sehen, wer da sprach. Da sahen sie, daß es Knochen waren. Sie liefen hinweg und trafen den Kopivogel, der ihnen den Weg zeigte. Sie kamen zu Manuka Banggara, dessen Mutter eine Menschenfresserin war. Inzwischen hatten die Knochen sich in Bewegung gesetzt, die beiden zu fangen. Aber der Kopivogel am Wege stieß sie (die Knochen) in einen Fluß, so daß sie starben. Manuka Banggara verbarg die Frau und ihr Kind, so daß seine Mutter sie nicht töten konnte, aber sie witterte sie, und als Manuka aus dem Haus ging, tötete sie seine Mutter und aß sie auf. Aber Manuka tötete seine Mutter, als er das herausfand. Das erste Motiv (die lebenden Knochen) zeigt, daß die Eingeborenen das individuelle Leben auch nach dem Verbrennen der Leiche noch mit den Knochenresten verbinden. (In einer anderen Erzählung ist es mit dem Blute verknüpft.) Daß die Knochen sich in der Sonne trocknen, mag eine Anspielung an die Aussetzung von Leichen sein, wie sie z. B. im Simbo geübt wird (p. 32).

Eine andere Erzählung Nr. 61 (p. 58 und p. 224) berichtet davon, daß eine Frau schwanger war. Sie und ihr Gatte gingen kai-Nüsse sammeln. Während ihr Gatte auf einem Baume war, kam der Geist (nitu) eines (verstorbenen) Mannes, eines Häuptlings, herbei. Sie (die Frau) hörte ihn, wie er beim Gehen (durch Darauftreten) einen Stab zerbrach. Als sie sich umsah, erblickte sie ihn und rief ihren Gatten (vom Baume) herab. Auf die Einladung dieses Geistes hin aßen beide von den Nahrungsmitteln des Toten (die in diesem Falle tamari heißen, p. 322). Dabei fanden sie aber, daß das nicht die Nahrungsmittel eines lebendigen Menschen waren. Als der Geist sich entfernt hatte, gingen die beiden nach ihrem Dorf zurück, obwohl der Geist gesagt hatte, sie sollten am Orte verbleiben. Der Geist aber folgte ihnen in ihr Haus, da er sie nicht an dem angegebenen Orte antraf. Er schalt sie aus, weil sie seine Speise gegessen hätten. Dann lief er weg. Der Mann und die Frau aber starben: der Geisterhäuptling nahm sie mit sich.

In seinem ausführlichen und auch die Literatur erschöpfend verarbeiteten Werke "Ethnographische Materialien aus den Neuen Hebriden und Banksinseln" (Berlin 1923) legt Felix Speiser seine eigenen Erfahrungen und Anschauungen über die Eingeborenen der Neuen Hebriden, insbesondere über den nördlichen Teil dieses Gebiets, das er in den Jahren 1910 bis 1912 besucht hat, dar. Die religiösen Anschauungen

der Eingeborenen werden in einzelnen Abschnitten besonders behandelt, z. B. Mana, heilige Orte, Amulette und heilige Gegenstände, heilige Pflanzen, heilige Tiere, Tabu, Seelen, Geister und Gottheiten. Im Eingang zu diesen Kapiteln weist Speiser auf die Schwierigkeiten in der Erforschung der Religionsanschauung der Eingeborenen hin, die auch noch bestehen bleiben, wenn man ihre Sprache beherrscht. Das Entscheidende ist, ihr Vertrauen zu gewinnen. Leider hat die Degeneration der Eingeborenen in der letzten Zeit auch über viele religiöse Dinge noch größere Unklarheit gebracht, als es sonst schon der Fall war. Nur noch die Alten und die Mitglieder des Suque-Geheimbundes üben die alten Zeremonien noch aus (p. 34). Hinsichtlich der religiösen Fragen will Speiser lediglich Codringtons Werk: "The Melanesians" (Oxford 1891) ergänzen, wenn auch dabei einige Punkte in etwas anderem Lichte erscheinen (p. 342).

Speiser sieht im Mana-Begriff den Schlüssel zum Verständnis der religiösen Anschauungen der Eingeborenen (p. 342). In dieser Beziehung macht er mit Recht gegen Codrington geltend, daß der von diesem Forscher gemachte Unterschied zwischen "Totenseele" und "Naturgeist" gegenüber dem Mana-Begriff eigentlich hinfällig sei, da alle Geister nur dann wirksam sind und beachtet werden, wenn sie viel Mana besitzen (p. 344). Im übrigen hat Speiser sehr richtig erkannt, daß Mana stets eine besondere Kraft bezeichnet, die sich aber die Eingeborenen ihrem geistigen Entwicklungszustande entsprechend nur in und an konkreten Gebilden oder als greifbare Wirkungen der übersinnlichen Wesen vorstellen können (p. 344). Die Weiterbestimmung von Mana mit "allgemeiner Lebenskraft", die Speiser einmal (p. 343) vornimmt, ist demgegenüber eine zu weitgehende Abstraktion.<sup>1</sup>

Auch über die auf den Neuen Hebriden herrschenden Tabu-Vorstellungen äußerte sich Speiser in einer Weise, die, verglichen mit dem Material, das ich in meiner Arbeit über die polynesischen Tabu-Sitten zusammengestellt habe, durchaus richtig sein dürfte. Speiser erklärt, Tabu bedeute auf der ganzen Inselgruppe nichts anderes als ein Verbot. Wenn er aber hinzufügt, daß dessen Übertretung durch Zauberstrafen geahndet wird (p. 352), so ist das gewiß auf den Neuen Hebriden die übliche, aber eben dann auch nur eine spezielle Form der Strafe. Hinter ihr steht jedenfalls noch das Ansehen des Tabu-Erlassers.

¹ Zum Begriff mana vgl. meine Arbeit: Mana. Der Begriff des "außerordentlich Wirkungsvollen" bei Südseevölkern. Leipzig 1922 (Staatliches Forschungsinstitut für Völkerkunde 1. Reihe, Bd. 2). Heute würde ich bei einer
derartigen Untersuchung schärfer Melanesien und Polynesien sondern und beide
Gebiete für sich getrennt behandeln. Daß der Mana-Begriff auch zur Erforschung der griechischen Vorstellungswelt in Betracht gezogen werden kann,
zeigt F. Pfister Die Religion der Griechen und Römer Leipzig 1930, S. 109 ff.

Von großer Wichtigkeit für die Frage nach dem Glauben an ein höchstes Wesen bei den primitiven Völkern ist der Satz Speisers, daß im allgemeinen die Vorstellungen, die sich die Eingeborenen von ihren Göttern machen, desto verschwommener sind, je höher sie in der Schöpfung gestellt sind, denn um so mehr entziehen sie sich der Vorstellungskraft des Menschen. Sie stehen über der Welt, greifen nur selten in das Schicksal der Menschen ein, weshalb man ihnen auch keine Opfer darbringt. Vielleicht werden sie als Schöpfer der Welt oder einzelner ihrer Teile aufgefaßt (p. 358).

Eine Ergänzung zu dem Werke Speisers ist C. B. Humphreys "The Southern New Hebrides" (Cambridge 1926), das also das südliche Gebiet der Neuen Hebriden betrifft und sich besonders auf die Inseln Tanna und Eromanga bezieht. In besonderen Kapiteln stellt Humphreys die magisch-religiösen Vorstellungen und Praktiken der Eingeborenen dieser Inseln dar. Er ist beeinflußt von den wissenschaftlichen Forschungen Malinowskis (p. X). Humphreys rühmt es Codrington nach, daß zwar seine Analyse des melanesischen Geisterbegriffes, in der er die "ghosts" als Totengeister und die "spirits" als Naturgeister schied, meisterlich sei und auch literarisch brauchbar, aber in der realen Vorstellungswelt der Eingeborenen gingen diese beiden Klassen übersinnlicher Wesen doch ineinander über (p. 71).

Diejenigen Personen, die die Gabe der Divination besitzen, werden auf Tanna mit Narumin bezeichnet (p. 70). Man befragte die Seher z. B. nach den Todesursachen von Menschen. Wenn auch Zaubersteine dabei mit in Gebrauch waren, leiteten die Seher ihre Tätigkeit doch direkt von den "spirits" ab. Diese Kraft des Geistes gilt als Erweis seines Mana "and is moreover the only evidence found in Tanna of a definite belief in any being endowed with supernatural powers, which never had a human existence" (p. 70).

Steine, die in ihrer Gestalt an bestimmte Früchte oder Nahrungsmittel erinnern, werden navuetinuh oder narak genannt und in den Garten gelegt, um so die Ernte zu steigern (vgl. den Abschnitt "Steinmana" in meiner Abhandlung über Mana 1922, p. 45 f.).

Die Männer, die Schadenzauber ausführen können, heißen im Osten der Insel Tanna Nuruker, im Westen Netuker und in Kwamera Nahaker (p. 72).

Codringtons oben erwähnte Unterscheidung der Geister paßt offenbar gut für Eromanga (p. 165 f.). Nobu oder Nabu ist der Name eines höheren Wesens. Es gilt als der Schöpfer aller Dinge, aber nach der Schöpfung hat es aufgehört, auf die menschlichen Ereignisse einzuwirken, obwohl es doch existiert. Jedoch soll es sich nach Beendigung seines Wirkens auf Eromanga nach einer anderen Insel begeben haben (p. 166).

Diejenigen Personen, die zauberisches Mana zu guten wie bösen Zwecken besitzen, heißen auf Eromanga *Tavuwa*. Dieses Mana übergibt der Tavuwo vor seinem Tode seinem Nachfolger. Besonders durch Schadenzauber halten die Zauberer die Bevölkerung der Insel in Furcht (p. 167).

Auch der Totemismus dieses Inselgebietes wird vom Verfasser ausführlich berücksichtigt; er zeigt sich hier noch sehr gut ausgeprägt, und zwar in Form eines Stammestotemismus mit Speiseverboten, aber mit Mutterrecht. Geheimbundwesen fehlt hier.

Der Reverend W. Deane sucht in seinem Werke "Fijian Society or the Soziology and Psychology of the Fijians" (London 1921) in die psychologischen Tiefen der Religion der melanesischen Bewohner der Viti-Inseln einzudringen (p. 24 f.). Er sieht die Furcht als wirksamstes Motiv in ihr an und leitet das aus der Geschichte der Vitier ab, die, aus ihrer Urheimat vertrieben, neues Land suchten und auch in der neuen Heimat unaufhörlich durch Feinde bedrängt wurden. Daher kennzeichnet auch die Furcht das soziale Leben der Eingeborenen. "The raising of his chief's hand was death to him", galt auch für den Eingeborenen (p. 25). Und in der Tat: Szenen höchster Grausamkeit erfüllen die Geschichte dieser Inselwelt. Sicherheit und Frieden blieben ihren Eingeborenen fremde Erscheinungen. Es ist deshalb nach dem Verfasser ganz natürlich, daß der Eingeborene dieses ihn immer beherrschende Gefühl der Furcht auch in die übersinnliche Welt hineinprojizierte (p. 27).

Wenn ein Zweig im Walde knackte, so warf der Vitier ein Blatt über seine Schulter als ein Opfer, um das unirdische Wesen zu versöhnen, das er für die unsichtbare Ursache des Geräusches hielt (p. 28).

Das religiöse Leben der Eingeborenen ist fast gänzlich beschränkt auf den Naturgeisterglauben und den Ahnengeisterkult. Sie fühlen sich überall von Naturgeistern umgeben. Die Spitzen der Hügel, das Düster der Wälder, der eilende Fluß und die Wasserfälle, Felsen, Vorgebirge, Meeresbuchten und das Meer sind mit Geistern bevölkert (p. 31). Einer der Boys des Verfassers wagte es einmal, einen Zweig eines Baumes, in dem ein Geist wohnen sollte, abzubrechen. Am folgenden Morgen lagen zwei Stück seines Geflügels tot neben ihm. Der Boy war fest überzeugt, daß der im Baume wohnende Geist den Tod des Federviehs verursacht hatte (p. 33).

Mit Recht hebt der Verfasser hervor, es sei sehr wichtig zu betonen, daß in einigen Fällen der Geisterkult eine Art Ritual entwickelt und es auch bisweilen zu einem Priestertum gebracht habe, das den Vermittler zwischen der Geisterwelt und dem Volke spielt (p. 33).

#### III. MIKRONESIEN

Für Mikronesien muß in erster Linie auf die schon S. 149 für Melanesien erwähnten "Ergebnisse der Hamburger Südsee-Expedition 1908 bis 1910", II. Ethnographie und zwar nun auf "B. Mikronesien" hingegewiesen werden. Diese ausgezeichneten Forschungsberichte betreffen bis jetzt die Inseln Nauru, Yap, Palau, Kusae und Luangiua mit Nukumanu.

Paul Hambruch muß in seinem Abschnitt "Die religiösen Anschauungen" im 2. Band der Berichte der Hamburger Südsee-Expedition, der der Ethnographie von Nauru gewidmet ist, die Behauptung des ehemaligen deutschen Bezirksamtmanns Senfft zurückweisen, daß die Nauruleute keine Religion besessen hätten (I 273). Nach Hambruchs Ermittlungen drückt sich die alte (d. h. vorchristliche) Religion der Eingeborenen von Nauru in Zauberei-, Geister- und Ahnendienst, sowie in Dämonenverehrung aus. Dazu kam noch der zum großen Teil der polynesischen Kultur entnommene Glaube an Himmelsgötter, der aber gegenüber den anderen Glaubensvorstellungen stark zurücktrat. Lediglich in den Sagen und Erzählungen spielen die Götter eine Rolle; im öffentlichen Kult herrscht nur der Glaube an die Ahnenseelen und Naturdämonen (II 262).

Entsprechend dem Vorwiegen des Zauberglaubens trat im alten Nauru der Zauberer hervor, den man im Besitze besonderer Kräfte glaubte, mit denen er Schaden oder Nutzen stiften konnte. Es gab einst hier berufsmäßige Zauberer. Gelegentlich konnte aber auch jeder Eingeborene Zauberei treiben (I 273). Mit dem Worte ani werden sowohl die Ahnengeister wie die Naturdämonen zusammengefaßt (I 276, I 270). Das Wort Ani wird vom uraustronesischen nitu, ha nitu, abzuleiten sein und ist auch in anderen mikronesischen Sprachen zu Anu (Mortlock), wahrscheinlich auch auf Ponape geworden. Ursprünglich wird das Wort im Uraustronesischen lediglich die abgeschiedene Seele bezeichnet haben (vgl. Otto Dempwolff, Worte für "Seele" und dergl. in einigen Südseesprachen, Folia Ethno-Glossica, Hamburg 1926, p. 48). Dem würde es entsprechen, wenn Hambruch erklärt, es ließe sich nicht mit Sicherheit feststellen, ob die Naturdämonen wirklich Naturgeister sind oder ob sie etwa aus der Reihe der Ahnengeister hervorgegangen wären (II 262 f.).

Die Seelen verstorbener Mitglieder einer Familie gelten als deren Schutz- und Hausgeister und können gelegentlich in einzelne Familienmitglieder hineinfahren und diese so inspirieren (I 277, II 262). Jede Sippe hat einen besonderen Schutzgeist, der vielleicht früher ein Totem-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Die römischen Ziffern bezeichnen bei diesen Publikationen den Halbband oder Teilband.

objekt oder ein mächtiger Ahnengeist war. Die Dämonen (Krankheitsdämonen, Ortsdämonen, Spuk- und Schutzgeister) haben ihren Sitz meist in Bäumen, Höhlen oder Steinen (I 277).

Den Ahnengeistern und Dämonen wird geopfert. Die Reliquien und Dämonensteine werden geschmückt und gesalbt (II 263). Die Reliquien und Ahnenschädel gewähren dem Eingeborenen die Gewißheit, daß der Ahnengeist in schützender Nähe weilt (II 263).

Zum persönlichen Schutz gegen allerlei Unheil und Krankheit trägt man Amulette, die vor allem aus Totenerinnerungszeichen oder aus dem von den Ahnen ererbten Schmuck bestehen. Fregattvogelfedern und gewisse Schnecken bilden Abwehrzaubermittel (I 274).

Schädelkult wurde auch hier in alten Zeiten getrieben (I 269), wobei der Schädel als Wohnsitz der aus dem Körper geschiedenen Seele angesehen wurde. Dem Schädel setzte man Speise als Opfergabe hin (I 277).

Das Aneignen von Eigenschaften oder Kräften von Verstorbenen geschah durch Aneignen von Teilen ihres Körpers (I 271 und 276). Ob man die hiermit verbundenen Vorstellungen wirklich mit "Seelenstoffglauben" bezeichnen kann (II 263), ist mir zweifelhaft. Vielleicht denken die Eingeborenen nicht an einen besonderen "Seelenstoff", sondern sie halten einfach die Kräfte und Eigenschaften für stofflich. Die abgeschiedene Seele geht ins unterirdische Totenreich ein, doch kann sie wieder zur Oberwelt zurückkehren, wobei sie auch im Fregattvogel Aufenthalt nehmen kann (I 270).

Auch Ernst Sarfert muß zu Beginn seines Abschnittes XI "Die Religion" im II. Halbband seines Werkes über Kusae (Hamburg 1920) die Behauptung Finschs zurückweisen, die Kusaer hätten nie eine Religion gehabt. Allerdings sind heute nur noch Trümmer der einstigen Religion der Eingeborenen vorhanden, nachdem die Mission schon etwa 60 Jahre auf dieser Insel gewirkt hat. Auch auf Kusae scheinen wie auf Nauru zwei religiöse Vorstellungsreihen nebeneinander einher gegangen zu sein: Naturreligion und Ahnenverehrung. Ebenfalls wie auf Nauru wurden beide Arten übersinnlicher Wesen, Naturgeister und Totengeister, mit einem Wort, änüt, bezeichnet. Doch glaubt Sarfert, daß dieser Begriff ursprünglich nur die Naturgeister betroffen habe (p. 394). Für Seele ist jedenfalls später noch die besondere Bezeichnung nan in Aufnahme gekommen (p. 394,413), ein Wort, das doch wohl von der uraustronesischen Wurzel na abzuleiten ist (vgl. Dempwolff, p. 50).

Nälok scheint der Name eines einstigen höchsten Gottes gewesen zu sein, dessen Wohnsitz der Himmel war (p. 394). Er hat der Sonne ihre Bahn gewiesen und den Menschen das Zuckerrohr gegeben (p. 395).

Es gibt aber noch andere Himmelsgötter: eine weibliche Gottheit Sinläka lebt noch allgemein unter den Eingeborenen als die Göttin von Kusae fort. Wahrscheinlich wird sie nur als Vegetationsgöttin aufgefaßt (p. 396). Diese Göttin hat einst einen ausgeprägten Kult mit einer Priesterschaft von neun Personen besessen, die u. a. die Aufgabe hatten, den neuen Tokosa (König) auf der kleinen Insel Lölö zu krönen (p. 398), denn Kusae bildete früher und noch heute ein einziges Staatswesen mit ausgeprägter Staatsgewalt (p. 340). Neben dem Könige als primus inter pares standen noch andere Staatspersonen (Titelhäuptlinge). Lölö war der religiöse und politische Mittelpunkt für Kusae (p. 409). Eine große Anzahl von Tabuplätzen (oäl = tabu) war dem Gotte Sikaus geweiht, der eine besondere Priesterschaft von 11 Mitgliedern hatte. Das Betreten dieser Plätze durch profane Personen wurde vom König mit dem Tode bestraft (p. 405). Überhaupt scheint der Kult der Gottheiten vor dem Volke geheim gehalten worden zu sein (p. 409).

Das Kawa-Trinken spielte eine große Rolle und galt zugleich als Trankopfer an verschiedene Gottheiten (p. 410).

Dem religiösen Tabu, d. h. den auf heilige Plätze bezogenen Verboten, standen wirtschaftliche gegenüber, die sich auf Fischereigründe und Fruchtbäume erstreckten, um diese vor unberufenem Zugriff zu schützen (p. 417). Auch gewisse Tiere, jedenfalls ein Teil der Totemtiere, standen unter Tabus (p. 418).

Augustin Krämer schildert im III. Teilband seines Werkes über Palau (Hamburg 1926) in Abt. VI: Geistige Kultur (4. Galidkult und 5. Seelen- und Totenkult) die religiösen Anschauungen der Palauer. Auf Palau wird alles Göttliche im allgemeinen mit galid bezeichnet. Ob Krämer mit folgenden sprachgeschichtlichen Bemerkungen zu diesem Wort recht hat, erscheint mir fraglich, doch mögen sie des besonderen Interesses wegen, das sie vielleicht finden, mitgeteilt werden; vielleicht reizen sie auch zu näheren Untersuchungen und Mitteilungen an, die gewiß in diesem Archiv ganz erwünscht wären. Krämer erklärt nämlich: "Das Poss. hört sich gelegentlich auch wie gdidúl; die austronesischen Worte aitu. anitu, anidj, hantu . . . usw. sind dieselben. Vielleicht ist auch das arabische Kalid-Schwert Gottes, das babylonische anu und das indianische manitu, die alle auch "Geist" heißen, desselben Ursprungs" (p. 335). Über die Zugehörigkeit der Wörter aitu, anitu, anidj, hantu kann Dempwolff Worte für Seele usw. (p. 48) verglichen werden. Betreffs manitu erklärt Löwenthal (Religion der Ost-Algonkin, p. 14), daß die vollere Form manetowi heiße, wobei die Endung -towi zu to kontrahiert werden kann. Sie bedeutet: "bewirkt, daß etwas"; man = Furcht, Angst, Scheu. Manetowi ist deshalb zu übersetzen: "Es bewirkt, daß etwas ein Gegenstand angstvoller Scheu ist." Demnach ist damit nicht ohne weiteres ein Geist gemeint. Allerdings wird in alten Quellen manetto mit Gott, Geist, Engel übersetzt (vgl. Söderblom, Werden des Gottesglaubens, 1. Aufl. p. 58).

Unter dem Palauwort galid sind nun Himmelsgötter, Landes-, Dorfund Familiengötter zu verstehen. Der höchste Himmelsgott, der Gott,
heißt: ugél iángěd (Erster des Himmels, Vater der galid). Als Familiengott wird häufig die zurückgekehrte Seele (delep) eines Verwandten angesehen, die in dieser Bedeutung blådek (Ahnengeist) heißt. Überdies
gibt es noch Wald- und Felddämonen (p. 335). Helden und Heroen werden meist galidegåd (Gottmenschen) genannt; ebenso auch die "Fischmenschen" (Menschen mit Fischschwänzen, p. 336). Ugél iángěd erscheint
auch in den Mythen der Palauer als Sonnengott und mit dem polynesischen Tangaloa vergleichbar (p. 336).

Die Schöpfungsgeschichte ist übrigens nach Krämer rein austronesisch. Der Urfels (papa) erzeugt die ersten zwei Götter des Himmels und der Unterwelt, die wahrscheinlich den Sonnen- und Mondgott darstellen (p. 337).

Felsengeburt wird auch dem ersten Götterpaar Tpéreakl (Brecher der See) und Latmikáik (Mutter der Fische und Menschen) zugeschrieben (p. 337).

a Ugél iángĕd und a Ugél dátk sind die ersten Söhne dieses Paares. Weitere Söhne heirateten Fischweiber, woraus sich für die Palauer die Heiligkeit vieler Fischer im totemistischen Sinne ergab (p. 337).

Dieser totemistische Mythus ist nach des Verfassers Meinung überaus selten, gibt es ja auf Palau auch nur noch Reste einstiger Totemsitten (p. 287). Die scharfe Trennung des Gemeinwesens in zwei Teile zeigt das ursprüngliche Vorhandensein eines Zweiklassentotemismus, der wenigstens bei den melanesischen Vorfahren der Palauer vorhanden war (p. 287).

Eine Art Schutzgeisttotemismus (erinnernd an den amerikanischen Nagualismus) ist der von Krämer sogenannte Individualtotemismus, der namentlich bei Krankheiten in Betracht gezogen wird. In solchem Falle begibt man sich z. B. zu einer Priesterin (wie es Krämer in Gólei erlebte), die von dem mitgebrachten Kokosöl und der Preßmilch (mit Wasser gemischt) einige Tropfen auf einen Wasserspiegel goß und dann aus den sich bildenden Figuren das delásěg des Fragestellers, d. h. seinen Tabufisch feststellte. Dieses Tier durfte der Betreffende dann nicht essen, weil er andernfalls sterben würde (p. 288).

Sehr interessant ist die Bezeichnung des Priesters auf Palau. Er heißt hier melúgöl a galid Träger des Galid). Die Priester nennen sich auch gern jüngere Brüder ihrer Götter, schätzen sich also selbst als göttliche Personen ein (p. 342). Voraussetzung für dieses Priesteramt scheint die Fähigkeit zu sein, Inspirationen empfangen zu können. Die

Priester hatten das Vorrecht, rotes Zeug zu tragen (vgl. die Rolle der roten Federn in Polynesien als Symbol der Gottheit) und einen Hut aufzusetzen. Priesterinnen dienten oft als Mittelspersonen zwischen den mächtigen Priestern (z. B. von Gólei und Ngabiúl) und den Menschen (p. 343), was zu dem göttlichen Charakter dieser Priester gut paßt. Eine Art Urningtum entstand dadurch, daß ein weiblicher galid in einen Mann hineinfuhr, der sich dann wie eine Frau benahm (außer seinen "Mitschwestern" gegenüber), Frauenkleider (Bastschürzen) trug, wie eine Frau tatauiert wurde und mit den Frauen zusammen lebte. Allerdings erzeugte es bei den Eingeborenen Unwillen, wenn eine solche Person immer mit den Frauen baden ging und viel Unfug trieb (nach Geschichte 161; IV. Teilband, p. 176).

In dieser Geschichte findet sich auch eine interessante Parallele zu der Verfluchung des Feigenbaumes (Mark. 11, 12—14). Zwei galid in Menschengestalt (in Ngarsiou) sahen einmal "eine große rote Masse in Ngarabeoug am Landungsplatz von Ngardololok liegen und alsbald gingen sie hin, um zu sehen, was das wohl wäre. Als sie hinkamen, waren sie ärgerlich, daß es nur rot blühende Easbäume waren; sie verfluchten die Bäume, die deshalb auch garnichts wert sind (IV. Teilband, p. 173).

Ein Palauwort für Seele ist reng, das nach Krämer wahrscheinlich "Inhalt" oder das "Innere der Menschen" (an Gemüt und Geist) bedeutet. Das Leben wird mit dem Atem (til) verbunden. Das Betragen des Menschen heißt tökói, ein Wort, das vom Verbum melekoi, reden, sprechen, abgeleitet ist, also genau genommen das "Wort", die "Rede" bedeutet (III. Halbband, p. 347). Die Bildseele heißt auf Palau delép oder lag (Schatten). Diese Seele führt nach dem Tode des Menschen ein selbständiges Dasein. Das von Zauberern geübte Wiedereinfangen einer entflohenen Seele heißt olsssep a delép (p. 348).

Erwähnt sei noch, daß Krämer im Palauwort mēang ("heilig") einen Parallelbegriff zum polynesischen mana erblickt (p. 296).

Mit Recht hebt \*P. Laurentius Bollig in der Einleitung zu seinem Werke: "Die Bewohner der Truk-Inseln. Religion, Leben und kurze Grammatik eines Mikronesiervolkes. Aschendorffsche Buchhandlung, Münster i. W. (Anthropos-Bibliothek, Bd. III, 1. Heft) 1927 hervor, daß wohl kaum eine Inselgruppe der Südsee so spät der Zivilisation erschlossen worden sei wie Truk, die Hauptgruppe der Zentralkarolinen. Allerdings ist die Literatur über dieses Inselgebiet etwas reichhaltiger als der Verf. anzu-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Leider kann ich den noch zuletzt im Jahre 1929 erschienenen 12. Band der Ergebnisse der Hamburger Südsee-Expedition von E. Sarfert und H. Damm: "Luangiua und Nukumanu" nicht mit besprechen, weil ich ihn mir noch nicht wie alle andern besprechenen Bände erwerben konnte, denn ein Besprechungsexemplar war vom Verlag nicht zu erlangen.

nehmen scheint (vgl. dazu G. Friederici in "Deutsche Literaturzeit." 1928, Sp. 535 f. und H. Damm in "Ethnol. Anz." I 203). Trotzdem bleibt seine Darstellung der Religion der Eingebornen der Truk-Inseln, die pp. 3—81 umfaßt, das beste, das wir z. Zt. über diesen Gegenstand besitzen.

Zunächst wird das "Weltbild" der Eingebornen einschließlich ihrer Auffassung vom Himmel dargestellt. "Der Himmel der Trukleute ist etwas sehr menschlich Gedachtes. Es sind Kanakenlandschaften mit ihrem Sandstrande, ihren Hütten, in den Himmel versetzt. Wenn wir uns die Bewohner dieser himmlischen Landschaften näher anschauen, finden wir genau das Gleiche" (p. 6).

Die Truk-Leute besitzen den Glauben an einen höchsten Gott, Önulap (großer Geist) genannt. Er ist der Vater der Götter und Menschen. Von ihm stammt alles, auch Krankheit und Mißgeschick (p. 6). Was die niederen Götter tun, vollziehen sie alles nur im Auftrag Önulaps. Weil er als so erhaben über alles andere aufgefaßt wird und weil er sich auch nicht auf die uanönu (inspirierte Personen) herabläßt, wie die meisten andern Götter, ist nicht viel von einem Kult, den man ihm darbringt, zu spüren. Offenbar wird er nur bei wichtigen Angelegenheiten, z. B. zu Kriegszeiten, angerufen (p. 7).

Im übrigen denken sich die Truk-Leute den Himmel mit zahlreichen Göttern bevölkert und die Erde mit Geistern. Unter den letzteren ist die unbegrenzte Zahl der Naturgeister, die auch alle möglichen Gestalten haben können, von den übersinnlichen Wesen zu scheiden, die aus den Seelen abgeschiedener Menschen hervorgegangen sind (vgl. p. 13 ff.).

Der Mensch hat aber nach Ansicht der Eingeborenen zwei Seelen: eine gute oder schöne (ngunuot) und eine schlechte oder häßliche Seele (ngunungau). Die schlechte Seele ist mit dem Körper engstens verbunden und kann ihn bei Lebzeiten nicht verlassen. Die andere dagegen ruht auf den Schultern des Menschen, ist leichtbeschwingt wie ein Vogel und kann davonfliegen. Die beiden Seelen vertragen sich nicht miteinander, denn die schlechte Seele sucht die gute zu verderben und aufzufressen (p. 14). Besonders schlimm wird der Kampf in der Todesstunde (p. 20).

Die ngunungau entsteht und vergeht auch mit dem Körper. Die ngunuot eines jeden Menschen dagegen kommt vom Himmel, wohin sie auch nach dem Leibestode wieder zurückkehrt, wenn sie den rechten Weg dahin findet (p. 23). Die Seelen gestorbener Kinder können wieder aus dem Himmel zurückgeholt werden. Ist ein Kind gestorben und wird die Mutter bald wieder schwanger, so nimmt man an, die Seele des Kindes sei wiedergekommen aus Mitleid mit der trauernden Mutter (p. 15).

Unter den Totengebräuchen sei das recht umfangreiche Eigentumsbegräbnis hervorgehoben (p. 22).

Alles, was über die Fassungskraft der Eingebornen hinausreicht, wird von ihnen mit man, manaman, iman bezeichnet, ein Wort, das gewiß mit dem austronesischen mana zusammenhängt (p. 31).

Unter den Tabus, hier binin genannt, ragen besonders die Speiseverbote hervor. Man leitet sie meist von den Geistern ab (p. 37).

Das lebhafte sexuelle Leben der Eingeborenen findet seinen Ausdruck im Kult der *Inemes*, der Venus der Trukleute. Dabei werden zu Zwecken des Liebeszaubers viele alte Sprüche verwendet, die kaum noch von den Eingeborenen selbst erklärt werden können (p. 39). Hier glaube ich, ist die von Winthuis propagierte Ausdeutung der einzelnen Wörter als sexueller Symbole sehr am Platze. Wenn es z. B. in einem solchen Spruche heißt: "Er ist gebunden, gebunden in meinem Kanu der Kokos, in meinem Kanu der Pandanus", so wird man nicht fehlgehen, wenn man das Kanu als eine Bezeichnung für den weiblichen, die andern Gegenstände als Bezeichnungen für den männlichen Geschlechtsteil auffaßt.¹

In religionssoziologischer Beziehung ist die Bevölkerung der TrukInseln durchaus keine Einheit. Es gibt in ihr Personen von ganz verschiedener religiöser Bedeutung. In den offiziellen religiösen Angelegenheiten
spielen nur die sourong eine Rolle (p. 43). Sie sind am besten vergleichbar mit den Tohunga der Polynesier, wie ja auch sonst die Trukkultur
viel polynesischen Einschlag aufweist. Der bedeutendste Sourong ist der
idang. Er kennt vor allem die alten Sagen und Geschichten, die Sippen
und die Besiedelung der einzelnen Inseln. Die idang verkehren unter
sich nur in einer Geheimsprache (p. 46) und sie unterstehen strengen
Tabus (p. 47). Das Buch ist außerordentlich reichhaltig an religionswissenschaftlichem Stoff.

### IV. POLYNESIEN

Wilhelm Müller war in seinem Südseebericht nicht mehr dazu gekommen, auf die polynesische Literatur hinzuweisen (vgl. dieses Archiv Bd. 16, p. 207). Im Jahre des Abschlusses des Müllerschen Berichts (1910) erschien ein ganz ausgezeichnetes, aber jetzt schon seit langem vergriffenes Werk über die Maori auf Neuseeland, das hier noch nachträglich erwähnt werden muß: James Cowan, "The Maoris of New Zealand" (Christchurch 1910), denn es enthält auch sehr instruktive Abschnitte über die Religion der Maori.<sup>2</sup> Es ist neben Tregears "The Maori Race"

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Vgl. J. Winthuis Einführung in die Vorstellungswelt primitiver Völker. Leipzig 1931, S. 246 u. ö.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Es ist jetzt (1930) dies Buch in gekürzter und umgearbeiteter Form unter dem Titel The Maori yesterday and to-day (Whitcombe and Tombs, Auck-

(Wanganui, N. Z. 1907) und Elsdon Bests "The Maori" (Wellington, N. Z. 1924) immer noch unentbehrlich, vor allem weil der Verfasser von seiner Jugend ab mit alten Maori verkehren konnte, die ihm die alten Überlieferungen ihres Volkes mitteilten. Aber auch Best berichtet viel aus eigener Anschauung über die religiösen Vorstellungen der Maori. die er in seinem Werke "Maori Religion and Mythology" (Wellington 1924) zusammenfaßt. Man bedauert nur bei den Ausführungen Bests das Fehlen der genaueren Stellenangaben (der Seiten) der Werke, aus denen die Zitate entnommen sind. Die religiösen Anschauungen, die sich im ganzen polynesischen Gebiet entwickelt haben, hat E. S. Craighill Handy in seiner "Polynesian Religion" (Bernice P. Bishop Museum, Bulletin 34, Honolulu 1927) in großartiger Weise zusammengefaßt.2 Die Herausgeber des "Journals of the Polynesian Society" haben das Werk in Bd. 36 (1927, p. 200-202) ausführlich gewürdigt. Reichen religionsgeschichtlichen Stoff (Maui, Pele, Tane, Rongo, Jo, Tangaroa und religiöse Gebäude wie Tänze) behandelt auch ausgezeichnet Johannes C. Andersen in "Myths and Legends of the Polynesiens" (London 1928, Harrap).

Zur Besprechung für dieses Archiv ist an Arbeiten für die polynesische Religion lediglich eingegangen die sorgfältige Abhandlung von \*Hans Plischke, "Kukailimoku, ein Kriegsgott von Hawaii (Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1929). Im Anschluß an ein Exemplar einer Figur dieses Kriegsgottes in der Göttinger Ethnologischen Sammlung, das nach des Verfassers Mitteilungen wahrscheinlich James Cook auf seiner dritten Reise vom Könige Kalaniopu erhalten hatte und das schließlich um 1781 nach Göttingen kam, berichtet der Verfasser über die Kriegsgötter von Hawaii im allgemeinen und zeigt, daß besonders der Gott Kukailimoku der Kriegsgott der königlichen Familie gewesen ist.

land, N. Z.) wieder erschienen, und es ist auch in dieser Ausgabe in den für den Religionsforscher in Frage kommenden Abschnitten ("Maori Cosmogony and Religion"; "The Law of Tapu"; "Makutu—The Belief in Witchcraft"; "The Shrine of an Atua" (u. a.) vorzüglich, äußerst anschaulich und voller persönlicher Erinnerungen (s. Anm. 1 u. 2, p. 32 dieses Ber.).

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Memoirs of the Polynesian Society V. (2 vols.).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Handy nahm auch als Ethnologe an der Bayard Dominick Expedition nach den Marquesas-Inseln (1920—1921) teil, worüber er in seinem Werke *The Native Culture in the Marquesas* (Honolulu 1923, Bull. 9 des Bernice P. Bishop Museum) berichtet. Den Götterbegriffen, Priestern, religiösen Zeremonien u. a. widmete er darin eingehende Aufmerksamkeit. Eine Ergänzung dazu bildet Siméon Delmas La Religion ou Le Paganisme des Marquisiens (Paris 1927), eine Zusammenstellung älterer und neuerer Quellenstücke zur Religion der Marquesaner.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Abhandl. der Ges. der Wissensch. zu Göttingen. Phil.-hist. Klasse, N. F. Bd. XXIV 1, p. 1—40 mit 7 Taf.

Aus einer Prüfung der Sagen, die der Verfasser vornimmt, geht hervor, daß Kaili oder Kukailimoku als Schutz- oder Kriegsgott der Herrscher von Hawaii schon lange vor Kalaniopu (zur Zeit Cooks) und Kamehamhas I. (ca. 1780—1819), ja vielleicht schon seit dem Beginn des 16. Jahrhunderts, verehrt wurde. Merkwürdigerweise scheint die besondere Pflege dieses Gottes stets vom jeweiligen Herrscher auf dessen Neffen übergegangen zu sein (p. 16).

Während des Kampfes wurde das Bildnis des Gottes, umgeben von Priestern, weithin sichtbar aufgestellt und der König kämpfte in seiner Nähe (p. 19). Offenbar wurde dabei das Bild als Kraftspender aufgefaßt, da es als Sitz der Gottheit galt (p. 32). Deshalb konnte man es auch vor Beginn eines Kampfes über dessen Ausgang befragen. Aus der Bewegung (Streuben) der Federn, mit denen der Kopf des Gottes geschmückt war, entnahm man die Antwort (p. 30 u. 35). Die Körper der in den Kämpfen besiegten und erschlagenen feindlichen Häuptlinge wurden dem Gott als Opfer dargebracht (p. 18, 29, 31). Nach dem Tode Kamehamhas I. verfiel schnell die alte hawaiische Religion und damit auch der Kult des Kukailimoku.

Auch andere Götter als Kukailimoku wurden im hawaiischen Archipel in der gleichen oder in einer ähnlichen Federtechnik hergestellt (p. 22).

Die anderen vornehmen Familien auf Hawaii besaßen ihre besonderen Kriegsgottheiten (p. 24), die wahrscheinlich ebenso als Repräsentanten des polynesischen Kriegsgottes Tu oder Ku aufzufassen sind wie Kukailimoku (p. 34).<sup>2</sup>

Für den Dienst des Kukailimoku sorgte eine besondere Priesterklasse, die Kanalu (p. 25). Beim Bau von Tempeln für diese Kriegsgötter scheint eine Art Arbeitsgemeinschaft aller Bevölkerungsschichten bestanden zu haben (p. 27). Beim Bau dieser Tempelanlagen wurden auch Menschen geopfert, zum Teil als Ersatz für den *Ulua*-Fisch (p. 28). Die

Genaueres darüber in meinem Buche Die polynesischen Tabusitten, Leipzig 1930, p. 256 ff.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Die Bedeutung, die der Gott Tu und sein Name in der Familie der Pomare auf der Insel Tahiti hatte — denn in dieser königlichen Familie führte der jeweilige aktive Herrscher die Bezeichnung Tu —, wird in dem hervorragenden Werke The Social and Political Systems of Central Polynesia (3 vols.) von R. W. Williamson (Cambridge 1924; I, p. 241) ausführlich erörtert. Die von Plischke (p. 34) vorgenommene Ableitung dieses Namens Tu von tu "standhalten", die sich schon bei Fornander und auch noch bei Handy Polynesian Religion, p. 113 findet, ist keineswegs sicher; vgl. Williamson, I, p. 242 und Journal of the Polynesian Society, 26, p. 202. Die von Andrews-Parker A Dictionary of the Hawaiian Language  $2^{nd}$  Ed., Honolulu 1922, p. 315 unter 3 (von 9 Bedeutungen! angegebene Bedeutung von tu "to rise, as war", könnte ebenso gut in Frage kommen.

Nabelschnur des Gottes, die aus einem Kokusblättergürtel bestand, wurde bei einer besonderen Zeremonie ausgeschnitten, und der Gott wurde neu bekleidet (p. 28). Das weist auf den Gedanken einer Neugeburt des Gottes hin, wie der Verf. mit Recht hervorhebt. Die bei diesem Anlaß oder bei anderen Gelegenheiten geopferten Tiere und Menschen blieben vor den Götterbildern liegen, bis sie verwest waren. Dann wurden die Schädel der Opfer auf die Latten des Zaunes, der den Tempelplatz umgab, gesteckt (p. 30).

W. H. R. Rivers bringt in seiner "History of Melanesian Society" (2. vols.; Cambridge University Press 1914) Berichte über seine Forschungen im Gebiet der Banksinseln, Torresinseln, Neuen Hebriden, Santa Cruz-Inseln, Salomonen, Viti und einiger polynesischen Inseln, besonders Tikopia. Obwohl das Werk in erster Linie den soziologischen (Verwandtschaftsverhältnissen) und siedlungsgeschichtlichen Problemen gewidmet ist, wird doch, wie es die Natur der Sache erfordert, auch auf die Religionsanschauungen der erwähnten Bevölkerung eingegangen; und im 33. Kapitel des II. Bandes ("Religion and Magic") faßt er seine Ansichten über die Religion in den behandelten Gebieten zusammen. Dabei versucht er, die einzelnen Schichten in den Religionsanschauungen der Eingeborenen zu sondern und sie den verschiedenen Kulturschichten, die in Ozeanien aufeinandergefolgt sind, zuzuweisen.

Im Vergleich mit der polynesischen Kultur kommt er zu dem Ergebnis, daß die Ahnenverehrung ein Kulturelement des Kawavolkes ist und daß die Verehrung von Ortsgeistern aus der Kultur derjenigen Schicht abzuleiten sei, die ihre Toten in sitzender Stellung begruben. Die dualistisch organisierte Schicht der melanesischen Bevölkerung übernahm diesen Ortsgeisterkult und verband ihn mit dem Vui-(Geister-) Glauben (II 421).

Rivers hielt sich (wohl 1908) auch einen Tag auf Tikopia auf. Die relative Unberührtheit dieser Insel erregte sein höchstes Interesse. Er hatte bei diesem Besuch Gelegenheit gehabt, einen Eingeborenen von Uea oder Wallisinsel namens John Maresere, der sich (als Schiffbrüchiger dorthin gekommen) auf dieser Insel schon 20 Jahre aufgehalten hatte und von einem Eingeborenen adoptiert worden war, kennenzulernen. Von ihm empfing Rivers einen ausführlichen Bericht über die materielle, soziale und geistige Kultur der Insel und veröffentlichte ihn, nachdem seine Vertrauenswürdigkeit festgestellt worden war, in Bd. I 303—333 der "History of Melanesian Society". Daran schloß er den Bericht eines Missionars der Melanesian Mission Mr. Durrad (I 334—349), der nach dem Besuche Rivers mehrere Wochen auf der Insel zugebracht hatte, die Richtigkeit der Mitteilungen Mareseres bestätigte und sie ergänzte (I 301).

Wir finden in diesen Berichten Abschnitte über die atua (p. 315 f.) und die tabu-Vorschriften (p. 318 f.).

Den bis jetzt aufschlußreichsten Beitrag zur Erforschung der Religion dieser verhältnismäßig noch recht einsamen Südseeinsel Tikopia lieferte Raymond Firth in der neu begründeten Zeitschrift "Oceania" (Sydney) 1930. Vom Juli 1928 bis Juli 1929 unternahm er mit Unterstützung des Australian National Research Council eine Forschungsreise nach dieser Insel, um hier zu der Frage, wie sich die melanesische zur polynesischen Kultur verhält, Beiträge zu gewinnen. Er faßte seine Beobachtungen in einem "Report on Research in Tikopia" zusammen.<sup>1</sup>

Firth konnte im Unterschied zu der Apathie und Depression, die die Eingeborenen vieler anderer polynesischer Inseln ergriffen hat, feststellen, daß auf Tikopia das Leben der eingeborenen Bevölkerung noch frisch pulsiert. Ist ja auch diese vulkanische Insel fast garnicht mit der übrigen Welt verbunden. Nur das Missionsschiff "Southern Croß" hält den Verkehr mit zwei Fahrten im Jahre mit der Insel Vanikoro aufrecht (vgl. auch Rivers a. a. O. I 298).

Während Firth verhältnismäßig leicht in die wirtschaftliche und soziale Kultur der Eingeborenen vermöge seiner Sprachkenntnisse eindringen konnte, fand er bei seinem Versuch, sich die Religionsanschauungen der Inselbevölkerung zu erschließen, weit größeren Widerstand, besonders von Seiten der Häuptlinge. Doch schließlich vermochte er auch ihr Vertrauen zu gewinnen, indem er stets die größte Achtung vor ihren religiösen Gebräuchen und Glaubensvorstellungen bezeugte. Daher wurde er auch Zeuge ihrer wichtigsten Zeremonien in Verbindung mit dem Hausbau, den Kanus, der Jamskultur und den Tänzen. Von den Häuptlingen erhielt er die Formeln mitgeteilt, die bei diesen Gelegenheiten gebraucht wurden. Dadurch wurde Firth in den Stand gesetzt, einen recht vollständigen Bericht auch der innersten Seiten der Tikopiakultur abzufassen.

Die Insel weist reichliche und mannigfaltige Nahrungsmittel auf: Taro, Brotfrucht, Bananen, Jams, Kokosnuss, Sago und andere pflanzliche Nahrungsmittel, von animalischen nur Fische. Es fehlt also das Schwein; und da es auch kein anderes Fleisch gibt (denn die Tauben sind aus religiösen Gründen tabuiert), lebt die große Menge der Bevölkerung meist vegetarisch. Die Betelnuß wird von allen gekaut, auch Kawa wird getrunken, doch da dies religiösen Zwecken dient, geschieht es selten. Das für Tonga und Samoa so charakteristische zeremonielle

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Besonders weil die Zeitschrift Oceania ganz neu ist und überdies der Verfasser des gen. Berichtes mir einen Sonderabdruck (allerdings ohne Seitenzahlen) freundlichst übersandte, soll hier auch ein Zeitschriftenaufsatz Berücksichtigung finden.

Kawatrinken, wobei sich in der Rangordnung der Teilnehmer die sozialen Verhältnisse widerspiegeln, finden wir jedoch auf Tikopia nicht. Dafür ist hier mit dem Kawatrinken ein Libationsritual verknüpft, das den Ahnen und anderen Gottheiten gewidmet ist.

Die etwas über 1200 Personen betragenden Einwohner der kleinen Insel sind einander fast alle bekannt und vielfach untereinander verwandt. Doch geht durch die Bevölkerung der ganzen Insel ein Riß, da sie in zwei Distrikte zerfällt, die ständig in Konflikt miteinander liegen. Man heiratet gewöhnlich innerhalb seines Kainaya, einer Gruppe von Paito oder Häusern, von der der Klan seinen Namen erhält. Es gibt vier solcher Klane auf Tikopia: Kafika, Tafua, Taumako und Fangarere, die auch in religiöser Beziehung diese Rangfolge einnehmen. Denn die Religion ist hier eng mit dem sozialen Leben verknüpft, dem sie Kraft und Schutz verleihen soll. Den ersten Platz nehmen in ihr die Häuptlinge ein, ergänzt durch ihre pure (matapure oder pure matua)², die "Älteren", d. h. die Berater der Häuptlinge, deren wichtigste Funktionen religiöser Art sind. Sie rezitieren die Formeln vor den Ahnengeistern und höheren Gottheiten, damit diese Nahrungsmittel, Gesundheit und Wohlergehen dem Lande und seiner Bevölkerung gewähren.

Die Religion der Bewohner Trikopias bewegt sich um die atua, d. h. Wesen, von denen jeder ariki (Klan-Häuptling) und jeder pure eine Anzahl sein eigen nennt. Diese schließen in sich die Reihe der Familienahnen (puna) und der höheren Gottheiten (atua lasi). Der an Macht höchste Atua wird als eine Gottheit vom Typ eines Kulturheros aufgefaßt, der einst in Tikopia als Mensch und Häuptling von übermenschlicher Größe und Kraft lebte und eine Reihe von Gebräuchen einrichtete sowie einige bemerkenswerte Feste abhielt. Dann wurde er von einem sterblichen Menschen getötet und (sein Geist) ging, ohne sich für diese Gewalttat zu rächen, zum Wohnsitz der großen Atua über, die er veranlaßte, ihm ihr Mana zu überlassen. Dadurch erlangte er die Suprematie unter den Atua. Da dieser Kulturheros-Atua der Häuptling und Ahne des Kafikaklans war, so nimmt infolgedessen der Häuptling der Kafika die erste Stelle unter den Häuptlingen der Insel ein.

Ein äußerst interessanter Kreis von Zeremonien, der zweimal jährlich vollzogen wird, steht in Verbindung mit den heiligen Kanus und Häusern, mit der Ernte und dem Anpflanzen der Jams. Er wird durch einen Tanz abgeschlossen, der zu Ehren der Götter ausgeführt wird und nach der Meinung der Eingeborenen das Werk des erwähnten Kulturheros fortsetzt. Dessen Name ist übrigens so heilig, daß er selten erwähnt

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Vgl. Rivers Hist. of Melan. Soc. I, p. 303.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Vgl. Rivers, a. a. O. p. 340 und die matapule der Tonga-Inseln.

wird und dann nur mit leiser Stimme. Gewöhnlich wird alle (äußere) Verehrung ihm gegenüber vermieden.

Die Kenntnis aller Atuas einer Gruppe, besonders ihre verschiedenen Namen, wird als das Eigentum der Ariki und Pure angesehen, die sie in die Praxis umsetzen, und jede nicht bevollmächtigte Diskussion darüber wird abgelehnt.

Dann folgen in dem Bericht Firths Ausführungen über die Kawa-Zeremonien; bei diesen ist jeder Teil des Rituals genau nach Ort und Zeit festgelegt. Allein die Ariki und Pure dürfen die Kawaformeln rezitieren, die mit der Libation des Getränkes an die übersinnlichen Wesen verbunden sind und sich auf Boote, Fische, Nahrungsmittel und Genesung von Krankheiten beziehen.

Nur sehr wenig Spuren eines Totemismus lassen sich auf Tikopia auffinden. Jedenfalls glaubt man, daß sich verschiedene Atua in Vögeln, Fischen oder Krustentieren verkörpern können oder in sie eingehen. Aber nur wenn diese Tiere sich auffällig benehmen, so wenn etwa ein Vogel auf eine Person zuläuft, statt vor ihr zu fliehen, werden sie als atua-erfüllt betrachtet und für tabu erklärt. Sonst werden sie lediglich als Naturobjekte gewertet. Die Atua können aber auch Menschen inspirieren, d. h. in sie hineinfahren. Firth bezeichnet dies als einen sehr charakteristischen Zug der Religion von Tikopia.

Jeder Häuptling hat sein taurātua, sein Medium, in das seine Ahnen, und vor allem sein spezieller Atua fahren können, um mit ihm zu verkehren. Diese Medien fungieren allerdings nur bei wichtigen religiösen Zeremonien oder wenn der Häuptling wegen einer schwierigen Angelegenheit eine Information zu erhalten wünscht. Es gibt eine Menge von vaka atua (wörtlich "Behälter" der Geister¹, also Medien) geringeren Grades, die von Atua niederen Ranges inspiriert werden. Man nimmt sie in Anspruch bei Krankheiten, Verlusten zur See, bei Stürmen und anderen kritischen Zeiten. Sie geraten in einen leichten Trancezustand und geben ihre Antworten in tiefen, ruckartigen Tönen, die sie als Stimme des in ihnen tätigen Geistes deuten. Firth glaubt, daß hier Autohypnose vorliegt, da das Medium später nur eine unvollkommene Erinnerung an seine Konversation mit den Menschen während dieses Zustandes hat. Viele der Medien zeigten auch Symptome der Schlafkrankkeit oder eines milden periodischen Wahnsinnes.

Aus dem Gebiet des Totenglaubens ist besonders bemerkenswert, daß die abgeschiedene Seele (ora) im Rangi ("Himmel"), der im übrigen

Ygl. dazu die Bemerkung der Herausgeber des Journal of the Polynesian Society, vol. 36, p. 201 (vaka ist hier nicht "Kanu", sondern "Behälter" oder "Vehikel").

ein Widerspiel der irdischen sozialen Verhältnisse ist, in ein vai furu tangata, d. h. in einen Teich zur Reinigung von der ihr noch anhaftenden Sterblichkeit getaucht und fünf Tage dort festgehalten wird. Auch die Atua selbst müssen von Zeit zu Zeit in diesem Jungbrunnen ein Bad nehmen, wenn sie alt und schwach werden, um wieder mit neuer Lebenskraft und Jugend versehen zu werden.

Zum Schluß möchte ich noch auf die Bemühungen hinweisen, die ich der Erforschung des Tabubegriffes gewidmet habe. Da Polynesien schon fast völlig der euroamerikanischen Kultur unterworfen ist, so erforderte diese Arbeit2 in ganz besonderem Maße eine literarisch-historische Orientierung. Deshalb wurden vor allem die ersten Quellen über die polynesischen Tabusitten herangezogen, d. h. die Berichte Cooks und seiner Mitarbeiter; dann wurden die übrigen Berichte aus der Zeit der Erschließung Ozeaniens bis zur neuesten Zeit verfolgt und über den Wert dieser Quellen im ersten Teil der Untersuchung Rechenschaft abgelegt. Der zweite Teil beschäftigt sich mit der linguistischen Seite des Problems, wobei mir von Prof. Dr. Dempwolff in Hamburg wesentliche Hilfe zuteil wurde. Der Hauptteil der Arbeit untersucht an einer Fülle konkreter Anwendungsbeispiele den jeweiligen Sinn des Wortes und kommt zu dem Ergebnis, daß es oftmals gar nicht, jedenfalls aber nicht immer mit "heilig" wiedergegeben werden kann, sondern das man es am besten mit "verboten" zu übersetzen hat, worauf auch schon die linguistische Untersuchung hinauslief. Aber das Wort kann in allen möglichen Kultur- oder Lebenssphären angewendet werden und empfängt infolge dieser Verwendungsweise spezifische Bedeutungen, die man etwa mit Meidung, Enthaltung, Bann u. ä. wiedergeben kann und die sowohl im profanen wie religiösen Leben vorkommen. Der Tabubegriff hat also nicht von vornherein eine moralische, religiöse, politische oder rechtliche Qualität, sondern das Wort tabu (tapu) ist von einem äußerst weiten Umfang, indem es alle möglichen Fälle des Verbotenseins einschließt. Das Wort tabu (tapu) gibt niemals zugleich den Grund oder

¹ Eine etwas einfachere Vorstellung über die Verjüngungsmöglichkeit der Geister haben die Trobriander. "Sobald (hier) ein Geist bemerkt. daß Körperhaar seine Haut bedeckt, daß die Haut selbst schlaff und runzlig wird und daß sein Kopf ergraut, schlüpft er einfach aus seiner Haut und erscheint wieder frisch und jung, mit schwarzem Haar und weicher haarloser Haut." (Malinowski Das Geschlechtsleben der Wilden. Leipzig u. Zürich, p. 122.) — Vgl. zum Motiv der Hülle: F. Krause Maske und Ahnenfigur in Ethnolog. Studien I, 4, S. 351 ff. Halle a. S. 1931.

<sup>\*</sup>F. Rudoif Lehmann Die polynesischen Tabusitten. Eine ethnosoziologische und religionswissenschaftliche Untersuchung (= Veröffentl. des Sächs Staatl. Forschungsinstituts für Völkerkunde, Leipzig, 1. Reihe, Bd. 10). Leipzig 1930, R. Voigtländer.

# 186 F. Rudolf Lehmann, Die Religionen Australiens und der Südsee

die Ursache des Verbotes mit an, sondern sagt nur die Tatsache des Verbotenseins aus. Selbstverständlich wird "Heiliges" tabuiert. Daher kommt es, daß oftmals (besonders aber in den Berichten der Missionare und in Bibelübersetzungen) tabu (tapu) mit "heilig" (sacred) identifiziert wird. Die besondere Färbung, die das Wort im konkreten Fall besitzt, kann nur aus einer psychologischen Analyse seiner Verwendungsweisen gewonnen werden. Es gibt also demnach nicht das Tabu, sondern unendlich viele Tabus; sie sind bis zu einem hohen Grade entscheidende, wenn auch negative Regler des geistigen und gesellschaftlichen Lebens und auch in höheren Kulturen nicht zu entbehren. Man kann sie als "kategorische Prohibitive" bezeichnen.

# III. MITTEILUNGEN UND HINWEISE

# BEITRÄGE ZUR RELIGIONSGESCHICHTE UND VOLKSKUNDE

#### I. ZU 'MUTTER ERDE'

A. Dieterich, ME.<sup>3</sup> 27, sagt: "Aus der Erde kommt die Menschenseele, in die Erde kehrt sie zurück, und die Erde gebiert sie wieder zur neuen menschlichen Geburt." Also beim Tode nimmt die Mutter Erde ihr Kind wieder auf, sie fordert die Seele zurück, die sie einst gegeben hat. - Über die Frage, ob auch bei den Semiten die Vorstellung von der 'Mutter Erde' sich nachweisen lasse. hat zuletzt gehandelt Efraim Briem, ARW. XXIV 179ff., und als sein Ergebnis hingestellt, daß aus dem von Früheren beigebrachten Material sich das Vorhandensein dieses Glaubens nicht folgern lasse. Die einzige Stelle, die unzweifelhaft die Auffassung der Erde als gebärender Mutter andeute, sei die von Robert Eisler geltend gemachte: 4. Esra 5, 43ff., aber dieses späte Buch zeige solch direkten hellenistischen Einfluß, daß man es nicht als Vertreter der ausgeprägt semitischen, am allerwenigsten der ursemitischen Auffassung ansehen könne.2

Ich glaube nun, den Gedanken ausgesprochen zu finden in einer Stelle des (um 400 n. Chr. abgeschlossenen) Jerusalemischen Talmuds, Šabbāt XVIII a. E., wo an hellenistischen Einfluß nicht zu denken sein wird, da von einem in Palästina geübten Volksbrauch die Rede ist. "Es ist gelehrt worden: Diese Nachgeburt (šiliā). am Sabbat verwahren sie die Reichen in Öl und die Armen in Stroh. am Werktag verwahren sie die einen wie die anderen in der Erde. um der Erde ein Unterpfand zu geben."3 Die Nachgeburt wurde also am Werktag vergraben, und das hielt man (wie alles Graben) für ein am Sabbat verbotenes Tun. Im Babylonischen Talmud steht nun aber (Šabbāt 129b): "Rabbi Josē sagt: 'Man darf auch (am Sabbat) abschneiden (die Nabelschnur) und die Nachgeburt verwahren, da-

¹ Seligmann Die mag. Heil- und Schutzmitt. (1927) 140 ff. findet Dieterichs Gedanken zu abstrakt, wenigstens für primitive Völker: vielmehr sei die Erde zauberabwehrend, weil fruchtbar (oder umgekehrt: fruchtbar, weil zauberabwehrend). Die Erklärung des Brauches, das neugeborene Kind auf die Erde zu setzen, durch die Zauberkraft der Erde hörte ich schon 1920 in der Verlegung von Prof. I. Donbare.

in der Vorlesung von Prof. L. Deubner.

<sup>2</sup> Vgl. van der Leeuw *Rel. in Gesch. u. Geg.* <sup>2</sup> II 228.

<sup>3</sup> Mißverstanden haben den Text Schwab in seiner franz. Übers. u. Preuß. Bibl.-talmud. Medizin.

mit das Kind warm wird. Es sagte Rabban Sim'on ben Gamli'el1: Die Fürstentöchter verwahren in Ölschalen, die Töchter der Reichen in wollenen Lappen, die Töchter der Armen in Werg'." Nach der Tosefta (3. Jahrh.) lauten die Worte des R. Jose (Šubbāt XV3): "Man darf auch usw., damit das Kind nicht kalt wird, zum Beispiel in Ölschalen und in einem Kleide und in einem Strohkorb." Da grundsätzlich bei einer Entbindung alles für Mutter und Kind Notwendige auch am Sabbat getan werden darf, so galt die Meinung, daß für diesen einen Tag zur Erreichung des Zweckes das Vergraben noch nicht notwendig sei. -Jedenfalls wird klar, daß für das allgemein übliche Vergraben der Nachgeburt zwar teils nur die Rücksicht auf das Wohlbefinden des neugeborenen Kindes, teils jedoch nur die Vorstellung von der 'Mutter Erde' im Sinne Dieterichs als maßgebend empfunden wurde. Denn die Erde kann doch ein Unterpfand dafür, daß ihr dieses jetzt geborene Menschenkind dereinst übergeben werde, nur dann verlangen, wenn sie eben durch die Geburt auf das Kind einen Anspruch erworben hat, also wenn es aus ihrem Schoße gekommen ist. Aber vielleicht erklärt sich auch die erstere Ansicht aus dem Gedanken, daß durch die Bergung der Nachgeburt im schützenden Schoß der Mutter Erde — für den am Sabbat nur eine Vertretung eintritt auch das der Wärme bedürftige Kind geschützt werde.

Dasselbe Wort šiljā findet sich in der Mišna (abgeschlossen um 200 n. Chr.) Hullīn IV 7: "Wenn ein erstgebärendes Tier eine šiljā abortiert hat, darf man sie (obgleich jede Erstgeburt heilig ist) den Hunden vorwerfen, aber bei den dem Heiligtum geweihten Muttertieren (Opfertieren) muß sie begraben werden. Jedoch darf man sie nicht an einem Scheidewege begraben und sie auch nicht an einem Baum hängen, weil das emoritische (heidnische) Gebräuche sind "J. Cohn in seiner Mišna-Ausgabe übersetzt hier "Fruchthaut (die Haut, in welcher der Fötus in der Gebärmutter liegt)", Goldschmidt in seiner Talmud-Ausgabe "Eihaut". Zu dem Verbot des Begrabens am Scheidewege bemerkt der Erklärer R. Salomo ben Isaak (Raši, 1040—1105): "Die Art der Zauberer ist es, sie dort zu begraben, damit das Tier nicht nochmals eine Fehlgeburt habe."

In bezug auf die Wegschaffung der Nachgeburt herrscht noch heute allerlei Aberglaube (für Deutschland s. Wuttke<sup>3</sup> 574; in Bulgarien gräbt man sie in der Stube hinter der Tür in die Erde ein: Strauß, Die Bulg. 293; Legey, Folkl. marocc. 87). Die Bedeutung der Kreuzwege, zu denen auch die gabelförmig sich spaltenden Wege gehören (Wuttke<sup>3</sup> 108), für nächtliche Zauberei ist ja allgemein bekannt.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Śim on ben Gamli el I. lebte z. Z. des jüdischen Krieges; sein Enkel ist S. b. G. II., dessen Sohn 135 geboren wurde.

# II. BEZEICHNUNG NACH DER MUTTER IN GEBETEN

Auffällig muß es erscheinen, daß in einigen jüdischen (hebräischen) Gebeten, die — außerhalb der Synagoge — bei Krankheits- und Todesfällen üblich sind, diejenige Person, der das Gebet gilt, üblicherweise unter Angabe des Mutternamens zu bezeichnen ist, während doch in der Synagoge beim Aufruf zur Tora, bei Segnungsformeln zugunsten einzelner und auch bei der Totengedächtnisseier der Name des Vaters hinzugefügt wird.

Der Text des Gebetes gelegentlich von Krankenbesuchen, der sich schon bei 'Ahärön Hakköhen aus Frankreich in seinem, 1327—1330 auf Mallorca verfaßten, Werke 'Orhöt hajjīm (II 559 Schlesinger) findet, bietet: "N., Sohn des (Vaters) N."¹, obwohl nach der im Talmud (Berākōt 34a) von Rabbi Ja'āqōb namens des R. Hisdā mitgeteilten Lehre jemand, der um Erbarmen für seinen Nächsten fleht, dessen Namen überhaupt nicht zu erwähnen braucht, da ja Mose für seine Schwester Mirjam nur gebetet habe (Num. 12, 13): "O Gott, heile sie doch!" Jedoch später, und zwar bis in die Gegenwart, heißt es²: N., Sohn der (Mutter) N." Wenn Landshuth Sēder biqqūr hōlūm S. VII, als ähnlich die Bibelstellen ψ 86, 16 "und hilf dem Sohne deiner Magd", ψ 116, 16 "ich, dein Knecht, der Sohn deiner Magd" bezeichnet, so konnte doch in dem Bilde vom δοῦλος οἰκογενής der Vater nicht erwähnt werden.

Ebenso wird der Muttername beigefügt in dem Gebet bei Änderung des Namens für einen Schwerkranken (Text bei Landshuth, S. 22). Über den Brauch der Namensänderung vgl. Leop. Löw, Die Lebensalter 107ff.; Samter, GHT. 106; Andree, Zts. f. Volksk. XIX 203; Hartmann, das. 432f.; Scheftelowitz, Schlingen- und Netzmotiv 22f. Im "Buch der Frommen" um 1200 wird (§ 245) erwähnt, daß den Eltern eines vom Tode bedrohten Kindes ein anderer es abkauft, so daß es fortan das seinige heiße, und dieser Brauch merkwürdigerweise als nicht abergläubisch bezeichnet.<sup>3</sup> Ähnlich ist es, wenn bei den Bulgaren (Strauß, Die B. 458), Eltern, deren Kinder frühzeitig sterben, das am Leben gebliebene Kind lehren, daß es zum Vater nicht tate (Vater), sondern dedo (Großvater), und zur Mutter nicht nane, sondern babo (Großmutter) sage. Das Ritual für die Namensänderung bei Juden gibt schon 'Ahärön Hakköhen II 561. — Nach Thiers, Traité des superst.

¹ Er bietet auch I 103a (Florenz 1750) für die, schon im Mittelalter umstrittene,  $kapp\bar{a}r\bar{a}$ -Zeremonie mit einem Hahn (vgl. jetzt Scheftelowitz Altpal. Bauerngl. 47 ff.) die Formel mit den Worten: "und dieser N., Sohn des (Vaters) N., geht ein zum Leben", was mir bemerkenswert scheint.

² Zedoh laderech, Vorschr. u. Gebr. bei Sterbef. f. die Mitgl. der Chewra Kadisch (d. b. Heiligen Consenancheft) zu Jehenbeusen in Banen (1992)

<sup>\*\*</sup>Er ist noch heute nicht völlig ausgestorben. — Andere, geradezu komische Mittel zur Täuschung des Todesengels bei ungarischen und slawischen Juden erwähnt Scheftelowitz Altpaläst. Bauerngl. 55 A. u. 57 A. 1. Dazu vgl. Wu. 509; Zelenin Russ. Volksk. 69; Seligmann Mag. Heil- u. Schutzm. 167 (aus Annam).

(3 Paris 1712) hat der heil. Bernhardin von Siena (1380—1444) von dem Brauche berichtet, 12 Kerzen mit den Namen der 12 Apostel zu belegen und den Namen einer an Fallsucht leidenden Person, die man heilen will, in den des Apostels zu ändern, den man der zuletzt noch brennenden Kerze gegeben hat. Bei den deutschen Juden wählte man (nach Grünbaum, Ges. Aufs. 357f.) gern als neuen Namen den eines Tieres wie şebī "Hirsch, Hirz", das unter den Begriff hajjā "Wild" fällt, wegen der Beziehung zu haifim "Leben".

Ferner wird der Muttername genannt in der von Landshuth S. XXXIV zitierten Stelle aus einem Gebet bei der rituellen Leichenwaschung. Auch in dem auf dem Friedhofe unmittelbar nach der Beerdigung für die Seele des Verstorbenen gesprochenen Gebete (Zedoh laderech S. 40), und ebenso in einem Gebet im Trauerhause nach dem "Lernen", d. i. Studium der Religionsschriften (Landshuth 114). Dieses letztere Gebet, das auch während des Trauerjahres und an der "Jahrzeit", d. i. an dem alljährlich begangenen Sterbetage, herkömmlich ist, findet sich noch abgedruckt in der Misna-Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Erklärung, Teil I von Samter (1887) und Teil IV von Hoffmann (1898): hebräisch "unsere  $t\bar{o}r\bar{a}$  (= Lehre) und unser Gebet für die Seele des N., Sohnes der (Mutter) N." oder "der N., Tochter der (Mutter) N.", deutsch nur "für die Seele des oder der Hingeschiedenen". In Teil II von Baneth (1927) steht jedoch hebräisch nur noch "für die Seele von..." und dazu die hebräische Anmerkung: "Hier nennt er den Namen des Verstorbenen."1

Auf jüdischen Leichensteinen erscheint stets nur der Vatername. Es ist sicher ein Irrtum, wenn Beës bei Nik. Müller, Die Inschr. d. jüd. Katak. am Monteverde zu Rom, in der (wohl dem 3. christlichen Jahrh. angehörenden) jüdischen Grabschrift Nr. 29 Ένθάδε πεῖντε Ίστασία γυνη 'Αμαβιλίου έτῶν ξ΄ καὶ Ποιμα θυγάτηο Φλαβίας έτῶν ε΄. 'Εν λοήνη ή ποίμισις αὐτῆς καὶ τῆς Ποίμας einen Überrest des Mutterrechts sieht<sup>2</sup>; denn auf diesen Grabschriften sind bei den Namen der vielen bestatteten Kinder oder jugendlichen Frauen weder Vater noch Mutter genannt, und auf sieben anderen erscheint nur der Vatername. Das Kind wird ἀπάτως sein: šetūgī, f. šetūgīt, eigentlich "verschwiegen" heißt im Talmud (Mišna Qiddūšīn IV 1), wer nur seine Mutter, aber nicht seinen Vater kennt. In der Bibel werden, wie schon R. Hai (um 1000) erklärt hat,  $J\bar{o}'\bar{a}b$  und ' $Ab\bar{\imath}\bar{s}aj$  mit dem Mutternamen bezeichnet. weil ihre Mutter Serūjā eine Schwester des Königs David war, und im Talmud von den angeführten, überaus zahlreichen Gesetzlehrern nur ganz verschwindend wenige, ebenfalls aus besonderen Gründen.3

Teil III scheint noch nicht vollständig vorzuliegen.
 Vgl. Aptowitzer Spuren d. Matriarch. Hebrew Union College Annual

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Landshuth Sēder biqqūr hōlīm S. VIf. Ich füge hinzu: "R. Jose, Sohn der Damaskerin" (Dūrmasqīt). Er versichert dem R. Juda, daß er aus Damaskus sei.

Der auffällige Brauch, in gewissen jüdischen Gebeten den Mutternamen zu nennen, erinnert an die Tatsache, daß bei der kabbalistischmystischen jüdischen Sekte der Hăsidīm in Osteuropa der Bittsteller auf den Bittzettel für den Saddig (eig. "den Tugendhaften") d. i. Wunderrabbi seinen eigenen Namen mit dem seiner Mutter und sein Anliegen schreibt (Buber, Der große Maggid 102 u. 222; Chaßid. Geschichten 601 u. 700. Der Bittzettel heißt Quittel, was wohl von Quittuna kommt). Jedoch erklären sich diejenigen jüdischen Familiennamen der Gegenwart, welche von Frauennamen (als Genetive der Zugehörigkeit) abgeleitet sind, teilweise daraus, daß unter Maria Theresia der österreichische Staat seinerseits nur einer bestimmten Zahl von Juden an iedem Orte das Recht zu gültiger Heirat bewilligte und die anderen sich notgedrungen mit einer bloß rituellen Trauung im Geheimen begnügten, weshalb ihre Kinder vom Staate als unehelich betrachtet wurden. So wohl die Familiennamen Beilis (zu Beile = Bella), Chajes zu hebr. Hajjā, Chancs (zu Chane = hebr. Hanna), Elkeles, Gelles, Keiles (Kela, Kele deutsch: Zunz, Ges. Schr. II 48), Jeitteles (zu Jettel), Krones, Liebes, Peierls und Perles (zu Perle), Pesseles (zu Pessl, Bessel = engl. Bes "Elisabet", vielleicht von Base: Zunz 65), Pines, Pineles (von Philippine), Taubes, Taubeles. 2 Ahnlich gebildet Hendelsohn, Sarasohn, Sorensohn, Gittelsohn (Gittel = Gute). — Nach Beës werden in einigen Provinzen Griechenlands noch heute die meisten Familiennamen aus den Taufnamen oder Spitznamen der Mutter gebildet; besonders gilt dies für die neugriechischen Einwohner des alten Lykien, wo einst γυναιποκρατία und Mutterrecht herrschte.3

Allgemein bekannt ist nun aber die Bezeichnung mit dem Mutternamen aus den Zauberformeln, sowohl den griechischen und römischen (Heim, Incant. mag.; Wünsch, Defixion. tabellae; auch Babelon, Cagnat & Saladin, Musée Lavigerie de Carthage II 87), wie in aramäischen (Montgomery, Aramaic incantation text from Nippur) und in volkstümlichen jüdischen, die der Talmud erhalten hat ( $\hat{Sabbat}$  66 b für Berauschte gegen die Wirkung des Weins, 67 a zur Vertreibung eines Ausschlags, ' $\hat{Ab\bar{o}d\bar{a}}$  z $\bar{a}r\bar{a}$  12 b =  $P^es\bar{a}h\bar{a}m$  112 a gegen den Dämon der Blindheit, Gittin 69 a gegen denselben,  $J\bar{o}m\bar{a}$  84 a gegen die Wirkung des Bisses toller Hunde); dann um 1200 im "Buch der Frommen" des R. Juda ben Samuel des Frommen (zu Regensburg), der § 237 für den

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Schon erwähnt, wie ich nachträglich sehe, aber ohne Beispiele, von Grunwald Jahrb. f. jüd. Volksk. I 7.

Anders Samuel Eliezer Edels (gest. 1631), Mose Ribkes (17. Jahrh.), Löb Sores (gest. 1759), Moses Saerteles oder Saertels, Exeget zu Prag (1. Hälfte des 17. Jahrh., von Sara), Salomon Mirels, Oberrabbiner zu Hamburg (Anfang des 18. Jahrh.). Diese Namen werden von denen der Ehefrauen der Träger stammen.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> In Appenzell findet sich der, doch sicher nicht jüdische, Famili-nname Nesensohn "Sohn der Agnes" (Heintze Dtsch. Fam.-N.<sup>4</sup> 227). Das ist wohl ein besonderer Fall. Auch eheliche Kinder nach dem Vornamen der Mutter bezeichnet: le gars (= garçon) à Louise, la fille à Eulalie (Chapiseau Folk-Lore de la Beauce et du Perche II 157).

Fall der Erscheinung eines Toten eine Zeremonie zur Abwehr des eigenen Todes empfiehlt mit dem Mutternamen neben dem Namen des die Formel Sprechenden, und bis in die neueste Zeit bei galizischen Juden (Schiffer: Am Urquell IV 1893 S. 210; Scheftelowitz, Altpaläst. Bauerngl. 58; Seligmann, Die mag. Heil- u. Schutzm. 88 f.).

Für das Gebiet des Zaubers wollte Heim (474, A., nach Wessely) die ständige Nennung des Mutternamens statt des sonst durchweg üblichen Vaternamens wenig einleuchtend daraus erklären, daß viele ἀπάτοοες nur den Namen ihrer Mutter kannten. Richtiger verweist Wünsch, Ant. Fluchtaf. 9, auf den Satz Pater incertus, muter certa und fügt hinzu, daß die Benennung des unrichtigen Vaters den Zauber un wirksam gemacht hätte. Seine Ansicht läßt sich auch stützen durch die Tafel aus einem Grabe zu Cumae (Defix. tab. S. XXV): Nomen delatum L. l. Secundae, seive ea alio nomine est und ebenso durch die Formeln des römischen Kultus sive deus sive dea oder sive quo alio nomine fas est nominare. deren Genauigkeit - wie ich vor Jahren aus dem Munde Ludwig Deubners hörte - aus dem Magischen stammt. Trotzdem braucht es nicht falsch zu sein, wenn Montgomery (49) und Scheftelowitz an Überbleibsel alten Mutterrechtes denken: die Zauberformeln werden wohl letzten Endes aus Babylonien stammen. Und Nöldeke sagt: "Jeder Mandäer bezeichnet sich in religiösen Texten, in denen er auch oft einen anderen Namen trägt als im gemeinen Leben, als Sohn seiner Mutter, ... während er sich sonst nach seinem Vater benennt. Die Mandäer, Nachkommen der alten Babylonier, haben hier im hieratischen Stil eine uralte matriarchale Ausdrucksweise beibehalten." Vgl. jetzt Kornemann, Stellg. d. Frau in der vorgriech. Mittelmeerkultur S. 46 A. 140 u. S. 48. — Wenn ausnahmsweise auf einer griechischen Namensliste von Kos bei Kultteilnehmern die Mutternamen erscheinen, so ist dies auf die ehemalige karische Bevölkerung der Insel zurückzuführen (Kornemann S. 25; Schrader, Reallex.2 II 107).

Auf die Gestaltung der angeführten jüdischen Gebete für Kranke, Sterbende und Tote, die mit ihrer Nennung des Mutternamens an magische Bräuche erinnern, müssen jedenfalls kabbalistischmystische Kreise Einfluß geübt haben. Das erkennen wir auch, wenn Landshuth S. VII eines Brauches gedenkt, den Namen des Kranken in der Weise zu erwähnen, daß man Psalmverse spricht, die je mit einem Buchstaben des hebräischen Namens beginnen. Er fügt (aus einem anderen Werke) hinzu, einst habe ein weiser Mann aus Polen einer bedrängten Gemeinde geraten, solche Psalmverse nach den Buchstaben des Stadtnamens zu sprechen. Noch deutlicher tritt dieses Element hervor in dem Ichenhausener Texte für das Gebet am Bette des Ster-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Etwas Ähnliches ist es, wenn bei Muhammedanern in Palästina zur Beschwörung von Dämonen, denen man Krankheiten zur Last legt, aus den Buchstaben des Namens des Klienten und desjenigen seiner Mutter eine magische Zahl berechnet wird (Kahle, im *Palästina-Jahrb.* VII, 1911, S. 107).

benskranken, wo von verschiedenen Engeln<sup>1</sup> und ihren Wirkungskreisen in den verschiedenen Teilen des Himmelspalastes die Rede ist.

### III. DIE FAHNE DER LEVITEN

Eva Wunderlich, Die Bedeutg d. rot. Farbe (RVV. XX 1) S. 9 A. 6, sagt zu der magischen Verwendung von Schwarz-weiß-rot: "Auffällig ist auch die Tatsache, daß — soweit wir den Marginalien, 'Querschnitt' IV (1924) S. 175, glauben dürfen — die Fahne der Leviten, des jüdischen Priester-, also Magierstammes, schwarz-weiß-rot gewesen ist."

Im 'Querschnitt' wird sarkastisch ohne Quellenangabe darauf hingewiesen, daß die Fahne der Leviten schwarz-weiß-rot gewesen und daß der Dichter des 'Flaggenliedes' der alten deutschen Marine ("Stolz weht die Flagge Schwarz-weiß-rot") ein Jude gewesen sei.

Eine Fahne des Levitenstammes (über dessen Bezeichnung als Magierstamm kann wohl noch gestritten werden)<sup>2</sup> findet sich erwähnt in dem Midraš (d. i. rabbinische Schrifterklärung) Numeri Rabba, Parāšā II 6 zu Num. 2, 2ff. (vgl. 1, 52. 10, 14 ff.), also in demjenigen Teile dieses Midraš, der nicht früher als im 12. Jahrh. abgefaßt ist (Strack, Einl. in d. Talm. u. Midr.<sup>5</sup> 207). Nach der Midrašstelle entsprach die Farbe jedes

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Peterson Zu den Engel- und Dämonennamen (Rhein. Mus. NF. LXXV, 1926, S. 393 ff.) hätte wohl nicht mehrere solcher griechisch geschriebenen Namen einander gleichgesetzt, wenn er auf das Vorkommen so vieler in hebräischer Schreibung überhaupt eingegangen wäre: vgl. das Verzeichnis bei Schwab Vocab. de l'angélol. d'après les manuscr. hébr. de la Bibl. Nat., Paris 1897, S. 35—269. (Ich zitiere Peterson nach Nummern, Schwab nach Seiten und gebe für dessen Namen Umschrift und Übersetzungen mit kleinen Änderungen.)

³ Die ' $\overline{U}r\bar{\imath}m$  und  $Tumm\bar{\imath}m$  kamen nach Ex. 28, 30 ausschließlich dem (aus dem Levitenstamm hervorgegangenen) Hohenpriester zu: die heiligen Lose in oder an seinem Brustschild, die er in schwierigen Fällen befragte. Im Segen Moses (Deut. 33, 8), wo man früher die Deutung auf Aaron als selbstverständlich ansah, wird jetzt ihre Führung dem Levitenstamm als solchem zugewiesen (vgl. Kautzsch in PRE³ XX 328 ff. und Ed. König z. St.).

Stammfürsten der Farbe seines Steines: der Brustschild des Hohenpriesters trug nämlich nach Ex. 28, 17—21 (ebenso 39, 10—14) auf jedem der zwöf Edelsteine den Namen eines der zwölf Stämme. Ruben: Farbe Rot, Bild Alraunen (vgl. Gen. 30, 14); Simeon: Farbe Grün, Bild Sichem (die Stadt, vgl. Gen. 34); Levi: Farbe Weiß-Schwarz-Rot, Bild Urim und Tummim (Ex. 28, 30 u. ö.); Juda: Farbe nach Art des Himmels, Bild Löwe (vgl. Gen. 49, 9); Isachar: Farbe Schwarz wie Stibium, Bild Sonne und Mond (nach 1. Chron. 12, 32); Zebulun: Farbe Weiß, Bild Schiff (vgl. Gen. 49, 13); Dan: Farbe des Saphir, Bild Schlange (Gen. 49, 17); Gad: Farbe "nicht Weiß und nicht Schwarz, sondern Mischung von Schwarz und Weiß", Bild Heerlager (vgl. Gen. 49, 19); Naftali: Farbe des klaren Weins, dessen Röte nicht stark ist, Bild Hirschkuh (Gen. 49, 17); Asser: "Farbe des Edelsteins, mit dem die Frauen sich putzen", Bild des Ölbaums (Gen. 49, 20): Josef: Farbe Tiefschwarz. Bild für Efraim und Manasse Ägypten, wo sie geboren sind (Gen. 41, 50 ff.), für Efraim Stier und für Manasse Büffel (Deut. 33, 17); Benjamin: die Farbe seiner Fahne glich allen Farben der zwölf. Bild Wolf (Gen. 49, 27).

Es erscheint mir denkbar, daß die Angabe über die Farben Benjamins sich aus dem in der Bibel unmittelbar auf den Vergleich mit dem Wolfe folgenden V. 28 erklärt: "All dies sind die Stämme Israels, zwölf." Für die Farben des Stammes Levi hätte ich folgende Erklärung aus dem jüdischen Schrifttum: Nach dem Midraš Pirqē R. Erklärer 11 (Anf. d. 9. Jahrh.) hat Gott den Staub zur Erschaffung Adams von den vier Ecken der Erde gesammelt, damit die Erde nirgends einem Verstorbenen das Grab verweigern könne: roten für das Blut, schwarzen für die Eingeweide, weißen für Knochen und Sehnen, gelben für den Körper. Falls die Levitenfahne sich durch diese Symbolik erklärt, also weil die levitischen Priester die Opfer darbringen, kann das Fehlen von Gelb hier nicht auffallen, denn die Opfertiere sind ja verschiedenfarbig. — Von den im Midraš angegebenen Farben der einzelnen Stämme stimmt nur ein kleiner Teil zu der Auffassung der Namen für die Edelsteine bei den LXX und bei Baentsch in seinem Kommentar.

Jedenfalls darf der ganze Bericht des Midras nicht als historisch angesehen werden. Nur der Merkwürdigkeit halber führe ich die Bemerkung des Midras an: "Hiervon lernen die Regierungen, Fahnen zu schaffen und für jede Fahne eine besondere Farbe (zu bestimmen)."

Bei dieser Gelegenheit möchte ich doch zwei kleine Mißverständnisse von E. Wunderlich berichtigen. S. 49 wird die rote und die violette Farbe der Mäntel von zwei Prager Torarollen gedeutet. Aber diese Mäntel kommen überall nach Belieben auch in anderen Farben vor (braun, grün), nur daß für den Gebrauch an einigen Feiertagen weiße üblich sind. — S. 41 wird dem Gen. 38, 18 erwähnten Ringe die Bedeutung einer Bindung zugeschrieben. Aber die vorsichtige Tamar verlangt von Juda drei Pfänder für das ihr versprochene Ziegenböcklein, nämlich seinen Siegelring, seine Kette (oder Schnur) und seinen Stab

(Luxusstab): sie wählt solche, die später die Vaterschaft einwandfrei beweisen können (Gunkel, Gen. 3 416; Procksch, Gen. 2 3 211).1

### IV. ZUR VORSTELLUNG VOM SCHICKSAL ERTRUNKENER

Dieterich, Mutter Erde<sup>3</sup> 51, findet mit Recht die Erbitterung des athenischen Volkes, als nach der Seeschlacht bei den Arginusen die Leichen der im Wasser Verunglückten nicht geborgen worden sind, nur erklärlich durch die Annahme ganz besonderer religiöser Gründe und meint, es sei auch weiterhin Volksglaube gewesen, daß die Ertrunkenen vom Meere festgehalten werden und daher nicht in die Unterwelt gelangen<sup>2</sup>; nach Offenb. Joh. 20, 13, sei es etwas Besonderes, daß auch das Meer die Toten wiedergibt: "Und das Meer gab die Toten, die darinnen waren, ... und sie wurden gerichtet, ein jeglicher nach seinen Werken."

Auch später noch muß in jüdischen Kreisen Zweifel geherrscht haben, ob Ertrunkene der Auferstehung teilhaftig werden. Im Talmud (bab. Gittin 57b) wird, unter Nennung von Gewährsmännern des 3. christl. Jahrh., erzählt, daß einmal 400 jüdische Knaben und Mädchen zu Schiffe in die Gefangenschaft geführt wurden, um der Schande anheimzufallen; als sie merkten, wozu sie bestimmt waren, hätten sie die Frage aufgeworfen, ob sie zum Leben der zukünftigen Welt gelangen würden, wenn sie im Meere versänken, und da habe der Älteste unter ihnen es bejaht durch Deutung des Bibelverses  $\psi$  68, 23: "Es spricht der Herr: 'Von Basan bringe ich zurück, bringe zurück aus Meerestiefen'", worauf zuerst die Mädchen und dann die Knaben sich ins Meer stürzten. - Ganz ähnlich lautet aus dem Mittelalter der Bericht über die Frau eines der vier von der Hochschule zu Sura (Babylonien) um 960 zur Sammlung von Spenden ausgesandten Gesetzlehrer (Graetz, Gesch. d. Jud. V<sup>4</sup> 327)<sup>3</sup>: Der Admiral Ibn Rumahis gedachte.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Beiläufig dazu eine Bemerkung. Juda hält seine Schwiegertochter für eine Prostituierte, weil sie ihr Gesicht verhüllt hatte (Gen. 38, 14f. und

eine Prostituierte, weil sie ihr Gesicht verhüllt hatte (Gen. 38, 14f. und dazu Holzinger). Dagegen wird nach dem altassyrischen Gesetze eine Prostituierte aufs schwerste bestraft, wenn sie sich außerhalb des Hauses verhüllt zeigte (s. Ehelolf Ein altassyr. Rechtsbuch, § 40).

<sup>2</sup> Also trotz der Möglichkeit einer Scheinbestattung am Lande (κενοτά-φιον). — Bei Euripides bittet Helena den ägyptischen Königssohn Theoklymenos um ein Schiff und Gaben, um, wie sie sagt, ihren ertrunkenen Gatten nach griechischer Sitte auf dem Meere, fern von der Küste, 'bestatten' zu können, in Wahrheit zur Ermöglichung ihrer Flucht mit Menelaos (Hel. 1061 ff., 1239 ff.). Daraus darf man aber doch nicht schließen, daß ein solcher Brauch wirklich von Griechen geübt worden sei. — Die άλίβσητες (für solcher Brauch wirklich von Griechen geübt worden sei. — Die αλίβαντες (für αλίβας = νεκοός weiß noch Boisacq Dict. étym. keine befriedigende Erklärung) hat Immisch ARW. XIV 449, als \*άλίβαντες (mit ionischer Psilosis) "die auf dem Meere Wandernden oder Schweifenden" gedeutet. Anders aber Lawson Class. Review XL 3 ff.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Die Geschichtlichkeit des Berichtes hierüber von dem Arzte Ibn Daud (Abraham ben David, 1110—1180) wird jetzt allerdings angezweifelt (s. L. Blau in Festskrift Simonsen, København 1923, S. 128 ff.) — Erst nach Einsendung

ihr Gewalt anzutun; da fragte sie ihren Gatten auf Hebräisch ebenso und erhielt dieselbe Antwort; auch sie stürzte sich darauf ins Meer und ertrank.<sup>1</sup>

#### V. ZUR GESCHICHTE EINES TRAUERBRAUCHES

Weitverbreitet ist der Brauch, daß man im Sterbehause, wenn der Sarg auf die Bahre gehoben wird, sogleich die Stühle usw., auf denen er gestanden hat, um wirft oder wegnimmt (Sartori, Sitte und Br. I 143). In schlesischen Orten werden schon nach Eintritt des Todes die Stühle, auch Gefäße, umgestürzt oder alle Gegenstände des Hauses umgerückt (Drechsler, Sitte, Br. u. Volksgl. i. Schl. I Nr. 312); letzteres geschieht ebenfalls in Schwaben, wo auch die Bienenkörbe gerückt werden (Birlinger, Volkstüml. aus Schw. I 476); für das Rücken der Bienenkörbe vgl. E. H. Meyer, Bad. Volksl. 415. Man will dadurch bekanntlich ein Zurückbleiben oder eine Wiederkehr der Totenseele verhindern.<sup>2</sup>

Peuckert, Schles. Volksk. 110, berichtet, er habe selbst gesehen, wie eine alte Frau im Isergebirge beim Gewitter die Tische und Stühle umdrehte. Man erkennt deutlich, daß dadurch die in dem Wetter waltenden Dämonen vertrieben werden sollen, da ja in

meiner Arbeit erschien der Aufsatz von J. Bergmann MGWJ. LXXIV (1930), der S. 167ff. diese Frage behandelt.

Den Selbstmord an sich kennzeichnet die jüdische Religionslehre.

wenn er bei klarem Bewußtsein begangen wird, als schwere Sünde; sie untersagt bei der Bestattung eines solchen Selbstmörders alles, was sich als Ehrung des Toten darstellt, und gestattet nur, was die Rücksicht auf die Hinterbliebenen fordert. Wer jedoch den Tod gesucht hat wie König Saul, der fürchten mußte, daß sonst die heidnischen Philister ihren Mutwillen an ihm ausließen,

benen fordert. Wer jedoch den Tod gesucht hat wie König Saul, der fürchten mußte, daß sonst die heidnischen Philister ihren Mutwillen an ihm ausließen, oder wer sich selbst das Leben genommen hat, um schrecklichen Martern zu entgehen, dem sollen die letzten Ehren unverkürzt erwiesen werden. Die jüdischen Frauen und Jungfrauen zu Trier, die sich im Jahre 1096, bei den Verfolgungen durch Kreuzfahrer, mit Steinen beschwert in die Mosel stürzten, um der Gewalt zu entgehen, gelten als Märtyrerinnen. — Der katholische Priester Wetterlé erklärte 1900 in seinem "Journal de Colmar" bei Gelegenheit (s. "Straßb. Post" 1900 Nr. 647): "Indessen hat sich die Mehrzahl der (katholischen) Theologen stets dafür ausgesprochen, daß eine der Schande ausgesetzte Frau ohne jegliche Sünde den freiwilligen Enten der Enten der Schande ausgesetzte Frau ohne jegliche Sünde den freiwilligen der Enten der Enten der Schande ausgesetzte Frau ohne jegliche Sünde den freiwilligen der Schande ausgesetzte Frau ohne jegliche Sünde den freiwilligen der Schande ausgesetzte Frau ohne der Schande den freiwilligen der Geschande der Schande den freiwilligen der Geschande der G

gen Tod der Entehrung vorziehen darf."

<sup>2</sup> Ebenso soll doch schädliche Einwirkung des Totengeistes verhindert werden, wenn im Altenburgischen beim Tode der Hausfrau jedes Stück Vieh im Stalle einen anderen Stand erhält, weil sonst das ganze Vieh hinstirbt, oder wenn in weiten Gebieten Deutschlands bei einem Todesfall sogar das Getreide und alle Sämereien an- oder umgerührt werden, weil sie sonst nicht keimen (Wuttke<sup>3</sup> 727).

Wenn ein Chinese im Sterben liegt, trägt man ihn aus seinem Zimmer, damit nicht die Seele an den vertrauten Möbeln haften bleibe. Stirbt er in seinem Zimmer, so muß man alle Möbel verbrennen (Archivio per lo studio delle tradiz. popol. XXII, 1903, S. 173). Nach anderer Angabe muß man ihn auf die Erde legen, weil er sonst nicht so leicht selig würde (N. Jahrb. 1905, S. 37). — In Kairo wurde 1846 nach der Sitte alles Porzellan und Glas einer Verstorbenen sogleich zerbrochen (D. alte Or. 27, 1, S. 35).

vielen deutschen Landschaften während des Gewitters die Glocken läuten müssen (Wuttke<sup>3</sup> 449)<sup>1</sup> und an einigen Orten bei dessen Anzuge vom Turm oder von einem Berge das Wetterhorn geblasen wird (Wu.<sup>3</sup> 195), hier und da bei Gewitter auch Salz gestreut wird (E. H. Meyer, Bad. Volksl. 363<sup>2</sup> und — gegen Hagel — 366), das vielfach gegen Dämonen schützt (Seligmann, Die mag. Heil- u. Schutzm. 268 ff.).<sup>3</sup>

Der Brauch, Teppiche, Matten, Kissen und Schlafsofadecken beim Tode des Hausherrn umzustürzen, herrscht auch im Orient: zu Kairo (Lane, Manners and customs of the modern Egyptians II [1836] 306) und (für die ersten drei Tage) bei den Arabern in Jemen (Manzoni, Elyemen [Roma 1884] 214).

Aber schon im Talmud (Abfassung des Jerusalemischen um 400, des Babylonischen um 500 n. Chr.) finden wir die Vorschrift, daß der Leidtragende (beim Tode eines der nächsten Angehörigen) während der sieben Trauertage seine miţţā, d. i. Sofa, Bett umstürzen muß (die Füße nach oben), sogar alle seine miţţōt im Hause, jedoch nicht ein nur zum Darauflegen von Gegenständen bestimmtes, auch nicht den dargāš. Beim Tode der Eltern des einen Ehegatten soll der andere ebenso die eigene miţţā umstürzen und die Trauer beobachten. Der Leidtragende speist und schläft auf der umgestürzten miţţā. Ein Schriftbeweis für dieses Umstürzen wird entnommen aus dem Ausdruck Hiob 2, 13 mittels der Deutung: "Sie saßen auf Gegenständen, die der Erde nahe waren." Nach Bar Qappārā sagt Gott: "Mein treffliches Ebenbild (einen Menschen) hatte ich in deinem Hause, das du mich aber durch deine Sünden zu stürzen (durch den Tod hinwegzuraffen) gezwungen hast; darum sollst du auch deine miţṭā umstürzen" (jer. Berākōt III und Mō'ēd qāṭān III; bab. Mō'ēd qāṭān 16 b, 20 b, 27 a).

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Interessant E. Hirsch Glocke als Wetterzauber beim Friedberger Judenbad von 1260, in Festschrift Cimbria (Dortmund 1926) 95 ff.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> So tun auch galizische Juden (Schiffer Am Urquell IV 1893 S. 118).

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Aus dem Gedanken der Abwehr feindlicher Mächte durch Umkehrung von Möbelstücken hat sich wohl der Aberglaube (Wu. 8636) entwickelt, man habe Glück beim Karten- und Würfelspiel, wenn man den Stuhl
umgekehrt, mit der Lehne nach dem Tisch zu, stellt. Eine christliche Anschauung erscheint mit diesem Gedanken vermengt in dem Aberglauben (Wu. 3618), daß man bei einem Brande die Räumung der Wohnung sichert, wenn
man den Tisch mitten in der Stube umgekehrt hinlegt und zwischen die nach
oben stehenden Beine ein Kruzifix stellt. — Auch beim Zauber muß ja vieles
umgekehrt gemacht werden: so kehrt man Stühle und Tische um (Wu. 3250).

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Der dargāš, dessen Konstruktion anders war, wird im Talmud von einem Lehrer erklärt als für die Glücksgottheit Gad bestimmt: vgl. Chwolson Die Ssabier II 226; Scheftelowitz Altpaläst. Bauernglaube 4.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Geteilt sind die Meinungen im Talmud (b. Mq. 27a), ob das Umstürzen zu erfolgen hat, sobald die Leiche aus dem Hause getragen wird, oder erst, wenn der Verschlußstein des Grabes aufgestellt ist. Für ersteres ergibt sich eine Stütze aus dem Verhalten bei der Bestattung Gamaliels I. (im 1. christl. Jahrh., z. Z. des jüd. Krieges).

Wohl nicht richtig vermutet S. Krauß, Talm. Archäol. II 71 (vgl. S. 485 die A. 495) in dem Umstürzen der mitta, dessen wahrer Grund ja den Talmudisten nicht mehr bekannt war, die Milderung einer Sitte alter Zeit, wo man die Gebrauchsgegenstände des Toten, als durch den Todesfall verunreinigt, völlig vernichtet (verbrannt) hätte. Mir erscheint es denkbar, daß der Trauerbrauch im Talmud als Umbiegung eines uralten Abwehrbrauches aufzufassen ist, durch den — ebenso wie in anderen Gegenden — die Totenseele verscheucht oder ferngehalten werden sollte.

Doch diese talmudische Vorschrift hat ein merkwürdiges Schicksal gehabt. Schon im Jerusalemischen Talmud nämlich steht (j. Mg. III, zu Mišna 5 a. E.): "Es ist gelehrt worden: Wer sich (unterwegs) in einem Gasthause (pundaq = πανδόκιον) aufhält<sup>1</sup>, den verpflichtet man nicht zum Umstürzen, damit sie nicht sagen, er sei ein Zauberer." Also war damals dieser oder ein ähnlicher Trauerbrauch den nichtjüdischen Kreisen dort nicht nur fremd, sondern sogar verdächtig. Und im Mittelalter sagt R. Mose aus Coucy (1200-1260) in seinem Sefer miṣwōt gādōl, nach Anführung der Vorschrift: "Aber jetzt in diesen Reichen ist das nicht üblich, weil wir sagen: 'Wer in einem Gasthause sich als Gast aufhält, ist befreit vom Umstürzen der mittā; vielleicht wäre er ein Zauberer: man dächte, daß er es zum Zwecke der Hexerei tut.' Und ebenso ist es mit den Knechten und Mägden und Andersgläubigen, die sich zwischen uns finden, und wir müssen befürchten, daß sie denken, es sei Hexerei." Denselben Grund für die Unterlassung geben auch mehrere andere jüdische Autoren derselben Zeit an. Unter Berufung auf 'Aser ben Jehi'el (um 1309) sagt dann Josef Karo (1488-1575, geboren in Spanien, starb in Palästina) in seinem Bēt Josēf, daß in Deutschland und Frankreich das Umstürzen nicht vorgenommen werde; ebenso in seinem Sulhān arūk mit dem weiteren Grunde, daß die miţţōt zu seiner Zeit anders gefertigt seien als die der Alten. So ist denn dieser Trauerbrauch bei den Juden längst geschwunden.

Es will mir aber scheinen, als ob ein Umstürzen bei Trauerfällen doch auch in christlichen Kreisen Frankreichs üblich gewesen sei, wie in solchen Deutschlands. Wenigstens kann ich nur so den bei Thiers, Traité des superstitions<sup>3</sup> (Paris 1712) I 209 erwähnten Aberglauben erklären, daß eine umgestürzte Bank als schlimmes Vorzeichen betrachtet wurde.

Daß abendländische Juden des Mittelalters, ebenso wie einst palästinische, die Besorgnis hegten, sie würden durch das im Talmud als Trauerbrauch vorgeschriebene Umstürzen in den Verdacht der Hexerei kommen, kann auffallen, da ja doch Ähnliches auch sonst bei Todesfällen geschah und sogar noch geschieht. Aber in Anbetracht der Ver-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Jedenfalls auf der Rückkehr, wenn die Beerdigung an einem anderen Orte stattgefunden hat.

dächtigungen, denen die Juden im Mittelalter überhaupt ausgesetzt waren<sup>1</sup>, ist es wohl denkbar, daß sie die im Talmud für einen doch gewiß seltenen Einzelfall ausgesprochene Befreiung verallgemeinernd auf ihre Lebensverhältnisse übertrugen, auch wenn für sie ein besonderer Grund zu Befürchtungen gerade wegen dieses Brauches nicht vorhanden war.

Aus anderem Grunde sind im Mittelalter zwei alte jüdische Trauerbräuche abgekommen. Im Talmud wird auch geboten, daß der Leidtragende während der sieben Tage nach der Beerdigung sein Haupt bei Tage und bei Nacht verhülle, auf Grund von Ezechiel 24. 17 und 22 f. Aber bei Autoren, die um 1300 lebten, lesen wir: "Viele halten daran nicht fest, weil die Andersgläubigen über sie spotten und auch die Hausleute sich über sie lustig machen, so daß ein solcher, in seiner Trauer, ebenfalls zum Lachen gebracht wird, was Anstoß erregt." --- Ferner ist dem Leidtragenden im Talmud auf Grund derselben Bibelstelle (auch 2. Sam. 15, 30 finden wir Barfüßigkeit als Trauerritus) untersagt, nach der Beerdigung in der Trauerwoche Schuhe zu tragen, und dieses Verbot sollte eigentlich schon auf dem Friedhof in Kraft treten. Aber R. Isaak aus Corbeil (unweit von Paris, um 1270) sagt in seinem Sefer miswot qāton: "Nur an einem Orte, wo die Andersgläubigen in der Mehrheit sind und man fürchtet, daß sie es bemerken, dann soll er in sein Haus kommen", was R. Aharon Hakkohen (um 1300) so zitiert: "Und der verstorbene R. Isaak aus Corbeil hat geschrieben: In Paris zieht man die Schuhe nicht aus auf dem Friedhofe, bis man zu Hause ist. damit es die Andersgläubigen nicht bemerken.' Und einer hat geschrieben, daß man zunächst die Schuhe ausziehen kann, wenn man vom Friedhof kommt, bis man an das Stadttor gelangt." Auch in diesem Falle ist es doch gewiß nur der Spott, der vermieden werden soll, nicht etwa irgendwelche Mißdeutung der Barfüßigkeit.2

Berlin.

Heinrich Lewy.

¹ Nach dem Tašbes (s. Landshuth Sēder biqqūr hōlīm S. LXVIIIf.) haben die Früheren streng verboten, zu dem vorgeschriebenen Händewaschen nach einer Beerdigung Wasser aus dem Flusse zu nehmen, weil einmal daraufhin die Juden (zweifellos wegen angeblicher Vergiftung des Flusses) beschuldigt und etliche getötet worden seien. — Die Juden in der Provence mußten wegen des Verdachts der Zauberei das rituelle Ausglühen ihrer Öfen unterlassen (Güdemann Gesch. d. Erziehungswes. I 224).

 $<sup>^2</sup>$ Übrigens führt der Verfasser des Ritualwerkes Sibböle halleget (lebte um 1300 in Rom) eine Stelle aus dem Jerusalemischen Talmud an, nach welcher Leidtragende, die zu Fuß unterwegs sind (auf dem Heimwege, weil die Beerdigung in einem anderen Orte erfolgt ist), die Schuhe anbehalten dürfen und sie (erst) beim Betreten der Stadt ablegen müssen (jBerākōt II, zu Mišna 7). Diese Erlaubnis aber erklärt sich offenbar aus der Unmöglichkeit für einen Wanderer, barfuß zu bleiben.

# ÖFFENTLICHE ANFRAGE ZUR PEMMATOLOGIE

In meinem Artikel Gebildbrote im Aberglaubenlexikon 3, 373 ff. habe ich unter Hinweis auf meinen Aufsatz im Philologus 85, 222 ff. die Höflerschen Theorien, soweit es im Rahmen des Artikels möglich war. einer Kritik unterzogen, deren negative Seite wohl unanfechtbar ist. Da ich nun vorhabe, die deutsche Pemmatologie in einem Buche, das einen behaglicheren Fluß der Darstellung erlaubt als das Lexikon, zu behandeln, so möchte ich zunächst folgendes Problem zur Diskussion stellen; denn ich selbst komme da nicht weiter; ich lege zwei Nachrichten nebeneinander vor: Aus dem interessanten Kulturkreis von Arles im VI. Jahrh., wohin viele Aberglaubentraditionen wie große Wegweiser deuten (vgl. Philologus l. c. und meinen Artikel Brezel im Aberglaubenlexikon 2, 1661 ff.) haben wir folgendes Zeugnis: Pelagius schreibt in einem Briefe an Sapaudus um 558 gelegentlich einer Offensive gegen Aberglaubenreste (MG ep. 3, 445, 4ff.): "Wer aber wird wohl für ienen Mißbrauch, ich will vielmehr sagen, für jenes Verbrechen Rechenschaft geben wollen, daß, wie wir hören, bei euch die Herstellung eines Idols aus Semmelmehl geduldet wird und daß von diesem Idol dem gläubigen Volke, als ob man damit einem jeden einen Gefallen tun wolle. Ohren, Augen und Hände und die verschiedenen Glieder verteilt werden?" Auf diese Sphäre weist die berühmte Notiz aus den Indiculus. den man früher der Synode von Liftinae zugewiesen hat: de simulacro de consparsa farina (Literatur im Artikel Gebildbrote A. 166); so wäre denn diese unversiegbare Quelle für Phantasiegebilde verschüttet. Zu der Briefstelle halte man folgende Tatsache: Beim Fruchtbarkeitszauber der Inkas für das Maisfeld wird die Teigstatue Huitzilopuchtlis, nach strengem Ritus hergestellt, geopfert; das Herz wird, wie bei der bekannten Opferung des Jünglings als Gottstellvertreter, herausgerissen und dem König gegeben; die Knochen werden unter das Volk verteilt, das dadurch an der Kraft des Opfers teilnimmt. Die Mönche, die diese Zeremonie sahen, glaubten an eine teuflische Nachahmung des Abendmahles (l. c. 378). Am Feste des Gottes Xiuhtecutli stellen die Priester vor dessen Tempel eine Tanne auf, an deren Spitze man die Teigstatue des Gottes hängt; am Festtage fällt man die Tanne unter den üblichen Menschenopfern, und jeder verschafft sich ein Stück des Gottes und verzehrt es andächtig. In La Palisse, nicht weit von Arles, hängt man an die im letzten Getreidefuder aufgepflanzte Tanne mehrere Weinflaschen und an die Spitze einen Mann aus Brotteig; der Baum wird auf der Mairie bis zum Ende der Ernte aufgehoben; beim Fest des Ernteschlusses verteilt der Maire den Teigmann unter das Volk zum Essen (l. c. 384). Bei einer Diskussion, die sich an meinen Vortrag im Freiburger Schauinslandverein über die Brezel und die badischen Hohwölfle anschloß, wies der Direktor der Freiburger Universitätsbibliothek, Dr. Rest, auf die bekannte Theorie hin, daß lange vor Kolumbus ein Verkehr zwischen Amerika und Spanien-Südfrankreich stattgefunden

habe. Sind diese Parallelen ein Beitrag zu dieser Theorie, und kann die überraschende Ähnlichkeit der Bräuche unter diesem Gesichtspunkt gedeutet werden, oder liegen gemeinsam-menschliche Vorstellungen und Kultformen zugrunde?

Freiburg i. Br.

F. Eckstein.

# "DIE GNADE DER TRÄNEN"

WEITERE BELEGE ZUR GESCHICHTE DES GEBETWEINENS

Meinen früheren Mitteilungen über die antike und mittelalterliche Gewohnheit des "Gebetweinens" (vgl. dieses Archiv Bd. 27, S. 365—68 und "Didaskaleion", Torino 1926, III—IV, 1—21) möchte ich hier zwei bemerkenswertere Belegstellen hinzufügen. Die eine entstammt der christlichen Antike, die andere der karolingischen Zeit.

Gregor der Große berichtet in seinen Dialogen (III, 32) von der wundertätigen Wirkung des Gebetes, das ein Eleutherius cum lacrimis verrichtet hat. Sein Gesundheitszustand gestattet es Gregor nicht, in der Karwoche zu fasten, und er wendet sich mit der Bitte an den heiligen Mann, er möge für die Herstellung seiner Kräfte beten, und ihm hierdurch das Fasten ermöglichen: Ut oratorium ingressi sumus, a me humiliter postulatus, sese cum lacrimis in orationem dedit¹, et post paululum completa oratione exiit. Und siehe da, Gregor war geheilt! Nun fragt der Schüler: Quia eundem virum magnae conpunctionis fuisse dixisti, ip sam lacrimarum vim largius addiscere cupio. Unde quaeso ut quot sunt genera conpunctionis mihi edisseras.

Nun folgt Gregors Theorie über die beiden Arten der conpunctio: jene der Furcht und jene der Liebe; beide begleitet das Weinen. Amplius plangit quia a bonis perennibus deest (Liebe), quam flevit prius cum mala aeterna metuebat (Furcht). Die mystische Interpretation des Gespräches zwischen Axa und Kaleb führt zur Formel: "Die Gnade der Tränen": Anima suspirans a patre terram irriguam (wie die Axa) petit, quia a creatore nostro cum magno gemitu quaerenda est lacrimarum gratia. Sunt namque nonnulli qui iam in dono perceperunt libere pro iustitia loqui, oppressos tueri, indigentibus possessa tribuere, ardorem fidei habere; sed adhuc gratiam lacrimarum non habent.

Es will fast scheinen, daß allein die Fähigkeit des "Gebetweinens" die höchste Form christlicher Verinnerlichung ermöglicht, — oportet, oportet nimis, beteuert Gregor, und fährt fort, noch immer dem biblischen Bilde folgend: Irriguum quippe superius accipit anima, cum sese in lacrimis celestis regni desiderio affligit. Irriguum vero inferius accipit, cum inferni supplicia flendo pertimescit.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Auch das sonderbare Gebet der Perpetua für ihren frühverstorbenen Bruder Dinocrates wirkt Wunder; er erscheint ihr im Traume, et cognovi fratrem meum laborare... et feci pro illo orationem die et nocte gemens et lacrimans, ut mihi donaretur (Passio SS. Perpetuae et Felicitatis VII, ed. Gebhardt p. 74).

In seinem "Diadema Monachorum" wiederholt Smaragdus von St. Mihiel (Beginn des IX. Jahrh.) dieses Kapitel der Dialoge Gregors d. Gr. und fügt noch einige Belege hinzu, die alle zu beweisen scheinen, daß das Gebetweinen eine in der Karolingerzeit noch lebende Gewohnheit war¹: Dicebant de abbate Arsenio quod toto tempore vitae suae sedens ad opus manuum, pannum habebat in sinu propter lacrymas quae crebro currebant ex oculis eius. Es folgt eine unwesentliche Äußerung der hl. Syncletice, und weiter: Dixit senex: Quomodo umbram corporum nostrorum ubique nobiscum circumferimus, sic debemus fletum ex conpunctione habere nobiscum ubicunque sumus. Dixit abbas Hyperitius: Nocte et die laborat monachus, vigilans, in orationibus permanens, compungens autem cor suum, producit lacrymas, et celerius provocat misericordiam Dei (Migne PL, vol. CII., col. 675).

Budapest.

Joseph Balogh.

### ZUR LUSTRATION DES MAKEDONISCHEN HEERES

Die ausführliche Schilderung der nach Hesych jährlich im Monat Xandikos stattfindenden Reinigungszeremonien des makedonischen Heeres, Xandika genannt, gibt Livius 40, 6.

Den Beginn stellt ein Reinigungsritus dar: Ein Hund wird in zwei Teile geschnitten und die Hälften rechts und links des Weges niedergelegt, mit den blutigen Teilen nach innen. Zwischen diesen Hälften marschiert das Heer durch; darauf folgt dann eine Parade des Heeres; den Abschluß des Ganzen bildet ein Scheinkampf.

In dem einleitenden Reinigungsritus sind zwei verschiedene Vorstellungen wirksam: auf der einen Seite die Vorstellung, daß die blutenden Teile allen Unsegen, welcher auf dem Heere lastet, aufsaugen; auf der anderen Seite stellen die am Rande des Weges niedergelegten Hälften gewissermaßen eine Pforte dar, bei deren Durchschreiten das Heer alles Unheil darunter zurückläßt.

Die Reinigungszeremonie deutet Nilsson, Griech. Feste 405, als einen Ritus, der ursprünglich der Reinigung des Heeres vor dem Auszug zum Kriege diente und erst später in den jährlichen Festzyklus eingefügt wurde; weiter spricht er die Vermutung aus, daß an Stelle des Hundeopfers ursprünglich ein Menschenopfer dargebracht worden sei, indem er sich auf Porphyrius de abst. 2, 56 stützt: Φύλαρχος δὲ κοινῶς πάντας τοὺς Ἑλληνας πρὶν ἐπὶ πολεμίους ἐξιέναι ἀνθρωποκτονεῖν ἱστορεῖ.

In diesem Zusammenhang ist noch nicht herangezogen die Geschichte bei Herodot VII 38—40: Xerxes befindet sich in Sardes, dem Sammelpunkt des Heeres zum Zuge gegen Hellas. Der reiche Pythios, der vorher durch ein hochherziges Geldangebot und die gastliche Bewirtung

¹ Daß die Beichte im IX. Jahrhundert mit Tränen vor sich ging, erfahren wir aus dem Handbuch der Gräfin Duodha, die ihren Sohn ermahnt: Da illis (den Priestern) . . . tuam occulte cum suspirio et lachrymis veram confessionem (Le Manuel de Duodha, ed. Bondurand, Paris 1887).

des gesamten Heeres die Gunst des Xerxes erworben hatte, bittet diesen im Vertrauen darauf, von seinen fünf Söhnen, die zum Kriege ausziehen sollen, ihm den liebsten zurückzulassen. Xerxes ergrimmt heftig und läßt zur Strafe für die Bitte gerade diesen Sohn töten. Er befiehlt, den Sohn zu ergreifen, in der Mitte durchzuschneiden, die beiden Hälften rechts und links des Weges niederzulegen und das Heer durchmarschieren zu lassen.

Diese Geschichte bestätigt in erwünschter Weise die Auffassung Nilssons, denn die Reinigungszeremonie wird nicht im Rahmen eines jährlichen Lustrationsfestes, sondern beim Auszug des Heeres zum Kriege vollzogen, und an Stelle des Hundeopfers scheint hier noch das ältere Menschenopfer durch.

Berlin.

Fritz Hellmann.

### DER HOMERISCHE APHRODITEHYMNOS

Kakridis hat kürzlich Wien. Stud. 48 (1930) 25 ff. die Tithonosgeschichte einleuchtend erklärt. Sie enthält keinerlei Tag- und Nachtsymbolik, sondern ist eine ätiologische Sage zu Ehren der Grille und aus erkennbaren Gründen dem Gemahl der Eos angehängt worden. Man kann über dieses schöne Ergebnis vergleichender Motivuntersuchung noch hinauskommen, wenn man die Tithonosgeschichte im Zusammenhang des Aphroditehymnos betrachtet, in dem sie zum ersten Male vorkommt. Es läßt sich äußerst wahrscheinlich machen, daß der Dichter dieses Hymnos selber es gewesen ist, der die Zikadenätiologie auf Tithonos übertragen hat. Denn dieser Dichter gestattet sich im selben Hvmnos etwas Ähnliches. Über drei Wesen, heißt es Vers 7, hat Aphrodite keine Gewalt: über Athene, Artemis und Hestia (Histia). Von Hestia wird als Beleggeschichte erzählt: Poseidon und Apollon warben um sie, sie wollte aber immer Jungfrau bleiben, und Zeus gab ihr ein schönes Geschenk an Stelle der Ehe δῶκε καλὸν γέρας ἀντὶ γάμοιο. Warum schenkt Zeus so großzügig? Warum wird sie entschädigt, wenn sie behält, was sie behalten will? Würde wirtschaftliche Unselbständigkeit ihr Schicksal sein, wenn sie nicht mittels Vermählung zu einer Aussteuer kommt? Daß Unverheiratetbleiben von den Frauen nicht so empfunden wird, zeigt IG I 469 = Geffcken, Griechische Epigramme Nr. 49. Die Unstimmigkeit zeigt, daß hier eine Übertragung stattgefunden hat. Der Dichter hat eine berühmte Geschichte von Thetis auf Hestia übertragen. In Aischylos' Prometheus und bei Pindar Isthm. 8 kommt diese Göttin in der Richtung zu kurz, daß sie wegen eines drohenden Unheils genötigt wird, unter ihrem Stande einen Menschen zu heiraten, obwohl Zeus und Poseidon um sie werben, und bei dieser Hochzeit haben die Götter Grund, die Arme mit Geschenken zu entschädigen. Die Übertragung auf Hestia ist ein keckes Autoschediasma. nicht etwa ein tiefsinniger Mythos, über dessen Beziehung zum Wesen der Göttin "Herd" man sich den Kopf zerbrechen muß (RE VIII 1268f.).

Mit der Tithonosgeschichte dürfte es ebenso stehen. Hier kann man einmal mit Händen greifen, daß die alten Rapsoden Geschichten frei erfinden, πολλά ψεύδονται ἀοιδοί. Die Gelegenheit sei nicht versäumt darauf hinzuweisen, daß zur Klärung der Begriffe "Mythos", "Sage" bei den Griechen nichts förderlicher ist als die 1889 geschriebenen lichtvollen Seiten von v. Wilamowitz, Einleitung in die attische Tragödie, S. 95 ff. Er hat da schon genau den in letzter Zeit so vielbehandelten Begriff des Paradeigma, und die wenigen romantischen Eierschalen etwa S. 100: "wenn das Volk als kollektive Einheit nicht mehr der Produzent der Sage ist" — sondern sich heute leicht von selbst aus. Es empfiehlt sich überhaupt, "Mythen" öfter als bisher zunächst einmal unter der Annahme zu betrachten, daß sie von einem Autor frei erfunden sind, und zwar gerne unter Verwendung und veränderter Zusammenstellung der τόποι dieses Bereiches.

Greifswald.

Franz Dornseiff.

#### ZU PAP, GRAEC, MAG, III 479 ff.

Den von Preisendanz<sup>1</sup> neu edierten Diebsfindezauber des Papyrus Mimaut möchte ich so lesen: Ποόγνωσις λαβών πυνοπεφάλια υ[..λέγε  $\epsilon$ ίς  $\parallel$  τὸ τῷψος τοῦ οὐρανοῦ. ΄δ φὰρ τὸ $[ν \not A παρε]$ |νόμησεν, δ μόνος μέγαςθεός, δ[ος αὐτον] | ἀπὸ συνόδου ἐπὶ ἡμέρας 5΄ γνωσ[τον (μοι?)] | γενέσθαι. εροϊ πετενφητ νπρωμε έ[χων στέφανον ἐπὶ τῆ] | κεφαλῆ [χ]ρυσοειδῆ, γενοῦ είς [τὸν φῶρα ἄραντα τὸ δεῖνα], | ἀπόλεσον, σχίσον αὐτὸν καὶ κε[φαλήν τοῦ  $\partial \alpha \sigma \sigma \epsilon_{\mu} \partial \nu$   $\partial \delta_{\mu} \partial \nu$   $\partial \delta_{\mu}$ bar verstümmelt].

In Z. 480 wollte Fahz ergänzen: τὸ [δεῖνα ἦοε], Preisendanz liest: τῷ[ ]νομνοον; bei jenem läßt sich mit dem Beginn der folgenden Zeile nichts anfangen, dieses bleibt unverständlich. Die vorgeschlagene Lesung scheint mir dem Gedankengang und den Wortresten zu entsprechen. In Z. 482 kann aus der Edition die Größe der Lücke am Zeilenende nicht deutlich ersehen werden; je nachdem ist uol überflüssig. Nach άντιγραφή folgt wohl eine Variante des Zauberwortes αλλαλαλα. Die Worte ανγ ξιγα μιγα ανγ κτλ. bilden einen koptischen Satz. Zum Anfang vgl. kopt. ank. Bapbapicoo Bapbapicoo ank. "ich bin Barbariôth, Barbariôth bin ich." 3 avy bzw. ANK ist die im Nominalsatz gebräuchliche tonlose Form des kopt. Personalpronomens 1. pers. sing.4, also: ΑΝΓ ζιχα μιχα αΝΓ "ich bin Xicha, Micha bin ich." Auch πετενφητ νποωμε ist sicher koptisch: ΠΕΤΝΠ2ΗΤ ΝΠΡΟΟUE "das, was im Herzen des Menschen ist". Was dazwischen steht, gibt Preisendanz so wieder: ε...... εροτ. Ich vermute, daß der den Zauberpapyri vertraute dia-

Papyri graecae magicae 1 (1928) 52.
 a. a. O. Pap. II 4 S. 20. II 67 S. 24 u. ö. <sup>3</sup> a. a. O. Pap. IV 91 S. 70.

L. Stern Koptische Grammatik (1890) § 254. G. Steindorf Koptische Grammatik (1894) 36 § 52. Vgl. auch Pap. III 347 S. 46.

kritische Doppelpunkt über dem ι in εροί ein τ vortäuscht. Das zu Anfang stehende unsichere ε dürfte ein o sein, das mich auf die Ergänzung ουων(α)? mit dem aus den koptischen Bestandteilen des gleichen Papyrus bekannten Hori 2 1 führt; das α ist nicht nötig² und nur vorgeschlagen für den Fall, daß die Lücke sonst nicht ausgefüllt würde. Demnach ist zu lesen: ογων(λ)? epol "offenbare mir". Das Verbum ογωνίζ wird reflexiv, wie mir s. Z. † W. Spiegelberg auf eine Anfrage noch mitteilte. besonders im demotischen mag. Papyrus mit 6- konstruiert: wnh-k a-r-j = ογουζκ εροι "offenbare dich mir". Diese Konstruktion begegnet auch koptisch Act. 1, 2 (boh.): equions μιση ερωση = δπτανόμενος αὐτοῖς<sup>3</sup>, wo das Sahidische die gewöhnliche Konstruktion mit N- hat: eqormuz nar eboa.4 Gelegentlich begegnet aber auch das nicht reflexive Verbum mit 6-, z. B. in Ri. 16, 17. 18: AGOYWAZ GOOC UNGGENT  $TH\overline{pq} = \partial \nu \dot{\eta} \gamma \gamma \varepsilon i \lambda \varepsilon \nu$  αὐτῆ πᾶσαν τὴν καρδίαν αὐτοῦ<sup>5</sup>, so daß sich meine Ergänzung gut rechtfertigt. Der ganze Satz würde also lauten: "Ich bin Xicha, Micha bin ich. Offenbare mir das, was im Herzen des Menschen ist." Die Bitte ist für einen Diebsfindezauber durchaus sinngemäß. Es ist dem kurz vorher stehenden [ἀποκάλυψε? τὰ ἐν ταῖς] ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων parallel, wenn die Ergänzung richtig ist.

Zu "Xicha, Micha" sind Bildungen zu vergleichen wie μαρβα παρβα<sup>7</sup>, τουχας σουχαςι<sup>8</sup>, νgl. θουχας σουχας<sup>9</sup>, νας βας <sup>10</sup>, σουλου λουλου <sup>11</sup>, ουκςα νουκςα <sup>12</sup>, Χαρουης Αρουης <sup>13</sup>, κωστ βωστ (kopt.) <sup>14</sup>, Πατουςη Ζαγουςη <sup>15</sup>, μουχαλ νουχα<sup>16</sup>, νεννανα σεννανα<sup>17</sup>. Solche Spielereien, über die manches zu sagen ist, waren schon den Pyramidentexten bekannt; Erman 18 nennt: moket poket. Moderne Parallelen sind etwa: Hocus Pocus, Hax Pax

Max 19, Schurius Turius Tirius 20 u. ä.

Luxemburg.

Adolf Jacoby.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Preisendanz a. a. O. 48 ff.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Neben orwnz kommt auch orwnaz vor. A. Peyron Lexicon linguae copticae (1896) 149. W. Spiegelberg Koptisches Handwörterbuch (1921) 170. <sup>3</sup> Stern a. a. O. 335 § 510. 4 Ŝtern a. a. O. 337 § 503.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Spiegelberg Handwörterbuch 170 Anm. 6.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> a. a. O. Pap. IV 1805 S. 128. <sup>6</sup> Preisendanz a. a. O. Pap. III 457, 458 S. 52. 8 A. Dieterich Abraxas (1891), 197, 9; das ι in σουχαρι gehört wohl nicht

zu dem Wort. <sup>9</sup> Dieterich Papgrus magica musei Lugdunensis Batavi (Fleckeisens Jbb. f.

class. Phil., 16. Suppl.-Bd. (1888)), 17, 19. 20 S. 818, vgl. 3, 7 S. 798: Σαβαωθ Ταβαωθ.

<sup>11</sup> Wessely Neue griechische Zauberpapyri (Denkschr. Ak. Wiss. Wien, Phil.-Hist. Cl. 42 (1893)) 37, 502.

12 Preisendanz a. a. O. Pap. V 436 S. 196.

13 a. a. O. Pap. IV 1804 S. 128, vgl. Pap. V 434 S. 196 δεουης μαςουης. Statt

APOTHP ist zu lesen: APOTHP, d. i. "der ältere Horus"; s. über diesen

H. Brugsch Religion und Mythologie der alten Ägypter (1891) 529 ff.

14 Preisendanz a. a. O. III 418 S. 50.

15 a. a. O. Pap. V 479 S. 196 u. ö.

16 Dieterich Papyrus magica 3, 18 S. 799. μουχα νουχα oder μουχαλ νουχαλ?

17 a. a. O. 4, 6 S. 800.

18 A. Erman Die ägyptische Religion (1905) 156.

19 Vgl. meine Artikel über die Worte, die demnächst im Handwörterbuch

des deutschen Aberglaubens erscheinen.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> G. C. Horst Zauber-Bibliothek 1 (1821) 230 (aus einem Hexenprozeß).

#### DAS GEWAND DES MARDUK

Bemerkungen zu einer Stelle des babylon. Weltschöpfungsepos.

Auf der IV. Weltschöpfungstafel Z. 19ff. rufen die Götter Marduk, damit er Tiamat bezwinge:

Da legten sie in ihre Mitte
Zu Marduk, ihrem Erstgeborenen
Dein Regiment, o Herr,
Vernichten und Schaffen,
Tu auf deinen Mund,
Gib abermals Befehl,
Er sprach mit seinem Munde,
Und abermals gab er Befehl,
Wie seines Mundes Rede
Freuten sie sich, huldigten:
Legten ihm bei
Gaben ihm eine unwiderstehliche,
"Nun geh, und Tiamats
Die Winde mögen ihr Blut

ein Kleid (lubášu'),
sprachen sie also:
habe den Vorrang unter den Göttern,
sprich, so geschieht es!
es vergehe das Kleid,
das Kleid sei wieder heil.
weg war das Kleid.
das Kleid war wieder da.
erfüllt sahn die Götter, seine Väter,
Marduk ist König!
Szepter, Thron und palu,
die Hasser zerschmetternde Wehr.
Leben zerschneide,
in die Verborgenheit führen!"

Seine Schöpfermacht beweist also Marduk dadurch, daß er ein Gewand verschwinden und erscheinen läßt; die Tat ist nur verständlich, wenn es sich um ein ganz besonderes Gewand handelt. Auf semitischem Gebiet finden wir mehrfach das "Gewand" zu Vergleichen gebraucht:

Psalm 104, 6 wird die Urtiefe mit einem Gewand verglichen: תְּחוֹם כַּלְבוֹשׁ כָּסְיחוֹ

Ps. 102, 27 Himmel und Erde: כַּלְבוּשׁ מְחֲלִיפֵם וְיְחֲלֹפּוּ Hiob 38, 9 die Wolken: בַּשּׁׁרִמִי עָבַן לְבָשׁ

Hiob 41,5 kennt ein Gewand des Leviathan: מִיּרְבְּנְהֹי Alle diese Stellen haben Gewand — לִבוּשׁ — lubašu.

Ebenso braucht Jesaia 50, 3: Ich will den Himmel in Schwarz kleiden, אֵלְבִּרּשׁ. Vgl. auch Tosephot in Hagig 12, 2: "Der Vorhimmel ist ein ausgespanntes Segel, das durch Öffnen und Schließen Sonnenschein und

Finsternis herbeiführt".

Im arabischen Sprachgebrauch finden wir im Koran Sure 2: Er breitete euch zum Teppiche die Erde und den Himmel zum Gewölbe. — Sure 25, 49: Er ist es, der euch mit der Nacht wie mit einem Gewande bedeckt. Abu-l-'Alâ al-Ma'arrî I 131 v. 4: Sie zerrissen in ihrem schnellen Laufe das Gewand der Nacht. — Jâkut I 24, 2: Die Nacht wird in der Kosmogonie als Vorhang (higâb) dargestellt. Noch 1001 Nacht, 648. Nacht sagt: Keiner ist wert der Anbetung als allein Gott, der Einige, der Allbezwinger, der Schöpfer der Nacht und des Tages und der kreisenden Sphäre, der die reinen Propheten ausgesendet hat und hat laufen lassen die Ströme, der den Himmel hoch erhöht und die Erde wie einen Teppich ausgebreitet hat.

Himmel und Erde, auch die Nacht als Gewand oder Zelt oder Vorhang ist also dem Semiten geläufig. Ein später Sagennachklang im deutschen Märchen, dessen Abenteuerlichkeit auf orientalischen Ursprung schließen läßt, zeigt uns, in welcher Weise durch Zergehen des Gewandes die Erde geschaffen wird. Bechstein, Die drei Wunschdinge (nach J. W. Wolf, Deutsche Märchen und Sagen, Leipzig 1845), erzählt. daß der abenteuernde Prinz auf einer wüsten Insel ein altes Mütterchen trifft, das in einen sehr bunten Mantel gehüllt ist. "Da lachte das alte Frauchen und warf ihren Mantel in die Höhe. Da flogen alle Läppchen einzeln auseinander und fielen ringsum auf die Insel. Und wo ein gelbes oder rotes Läppchen hinfiel, da stand wie aus der Erde gezaubert ein stattliches Schlößchen oder eine Villa. Wo ein grünes lag, wurde ein Park, wo ein blaues, ein See; da war auf einmal die öde Insel in ein Paradies verwandelt. — Sie klatschte in die Hände, da wurden die Schlösser, die Parke, die Seen alle wieder bunte Läppchen und setzten sich als Mantel zusammen."

Berlin. Otto Glaser.

### NACHTRÄGLICHES ZU SVANTEVIT

Die oben S. 77 erwähnte Notiz über die südrussischen Grabsteine entstammt dem Berichte, den der Franziskaner Wilh. von Rubruk über seine in das Innere Asiens 1253-1255 unternommene Reise für seinen Auftraggeber Ludwig IX. von Frankreich niedergeschrieben hat. Da sein lateinisches Original mir im Augenblick nicht zur Verfügung steht. zitiere ich nach der Übersetzung von Herm. Herbst (Leipzig 1925). Dort heißt es S. 22: "Die Kumanen errichten einen großen Hügel über dem Verstorbenen, und darauf stellen sie ihm eine Bildsäule, mit dem Antlitz nach Osten gewendet, die einen Becher in der Hand vor den Nabel hält. Den Reichen errichten sie sogar Pyramiden, das sind kleine. spitze Bauten, und manchmal sah ich auch große Türme aus gebrannten Ziegelsteinen, auch steinerne Häuser, obwohl es dort keine Steine gibt." Die Unterschiede in der Ausschmückung der Grabstätte erweisen die weite Verbreitung der Grabstelen, auf denen der Verstorbene mit dem Trinkhorn dargestellt war. Die Kumanen (russ. Polowzer) wohnten (wie R. Hennig mir mitteilt, dem ich die einzelnen Hinweise verdanke) etwa von 1050-1225 in Südrußland und wurden dann von den Mongolen westwärts gedrängt. Am gleichen Orte heißt es dann weiter: "Bei einem jüngst Verstorbenen sah ich, daß sie ihm sechzehn Pferdehäute rings um das Grab gehängt hatten, vier nach jeder Himmelsrichtung zwischen hohen Stangen." Und S. 11 f. wird von einem bei den Tataren üblichen

Trankopfer berichtet, das nach allen vier Himmelsgegenden dreimal dargebracht wird: "nach Süden dem Feuer, nach Osten der Luft, nach Westen dem Wasser und nach Norden den Toten. Beides ist merkwürdig, denn es fordert den Vergleich mit Svantevit in mehrfacher Hinsicht heraus. Die vier Regionen des Himmels sind die gleichen, die der vierköpfige slavische Gott überschaut: so ist er zugleich als der Hüter und Beschützer des Weltalls gedacht. Dieser seiner Eigenschaft entspricht auch die quadratische Anlage des Tempels, in dem sein Kultbild steht: wie der Gott nach allen Seiten hin sein Bereich überschaut, so weisen dessen Wände die gleichen Maße auf. Das gleiche Verteilungsprinzip weisen die vier mal vier Pferdehäute um das Grab des Verstorbenen auf, ja sie entsprechen durchaus den Vorhängen, die in gleicher Weise das Kultbild des Svantevit verdeckten. Die höchst auffallende Übereinstimmung (auch hier ist das Pferd das dem Toten geweihte Tier) weist auf den chthonischen Grundcharakter des Gottes hin. Der streng sachliche, darum sehr wertvolle Bericht Rubruks harrt noch seiner religionsgeschichtlichen Ausbeutung.

Aber ich bin noch nicht zu Ende. Trinkhörner haben bei den Slaven offenbar eine große Rolle gespielt, wie man aus ihrer häufigen Erwähnung schließen muß. Wenn sie als Hoheitszeichen schon bei den Skythen des 6.—3. Jahrhunderts v. Chr. im nördlichen Gebiete des Pontus vorkommen (Reall. d. Vorgesch. XII 262), so beweist das ihre Übernahme durch die Slaven in den Kult, mit dem sie schon vordem in Zusammenhang gestanden haben müssen. Über die "Steinmütterchen", wie der russische Volksmund jene Steinfiguren nennt, die Rubruk auf Gräbern stehen sah, vgl. ebenda S. 408 f. Wenn sie auch erst der früh- oder spätmittelalterlichen Zeit angehören, so reicht ihre Entstehung wie das ständige Attribut der Toten doch zweifellos in weit ältere Zeit zurück, die unter dem Einfluß der antiken Sphäre steht.

Düsseldorf. Leo Weber.

# ARCHIV FÜR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

Das im Jahr 1887 von Ludwig Stein begründete "Archiv für Geschichte der Philosophie" (das 1895 um eine systematische Abteilung erweitert wurde) wird von dem Sohne des kürzlich verstorbenen Begründers weitergeführt: von Herrn Privatdozenten Dr. Arthur Stein in Bern (Humboldtstraße 35). Die Arbeit wird wieder ganz auf die Geschichte der Philosophie konzentriert, in Abhandlungen und ausführlichen Jahresberichten.



Abb. 1. Etr. Amphora. Orvieto, Coll. Faina



Archiv für Religionswissenschaft Bd. XXIX. Heft 1/2

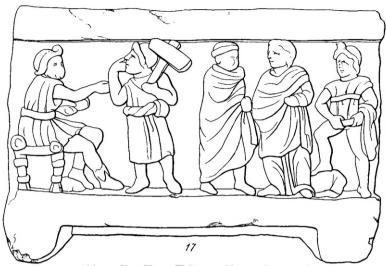


Abb. 3. Etr. Urne. Volterra, Museo Guarnacci



Abb. 4. Etr. Urne. Kopenhagen, Helbig-Museum



Abb. 5. Etr. Sarkophag. Kopenhagen, Helbig-Museum



Abb. 6. Etr. Wandgemälde. Tarquinia, Tomba degli scudi



Abb & Tail wom Dockel gines with Substitutions

Abb. 8. Teil vom Deckel eines röm. Sarkophages. Rom, Kapitol. Museum

Abb. 7. Röm. Aschenurne. Rom, Museo Nazionale Romano

Abb. 9. Röm. Sarkophag. Rom, Kapitol. Museum



Abb. 1. Koran-Amulette, in Lederkapseln um den Arm getragen



Abb. 2. Hauseingang mit eingemauerten Tellern als Amuletten gegen den bösen Blick



Abb. 3. Kind mit halbmondförmigem Knochenamulett

Archiv für Religionswissenschaft Bd. XXIX. Heft 1/2

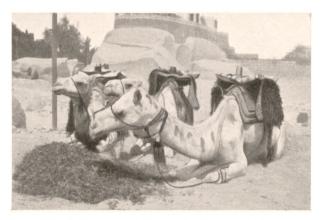


Abb. 4. Kamele mit Koran-Amuletten am Halse



Abb. 5. Knoblauch und Ährenbündel hängen als Amulette über einer Schenke

# ERSTE ABTEILUNG ARCHIV FUR RELIGIONSWISSENSCHAFT

## I. ABHANDLUNGEN

## ALLWISSENDE HÖCHSTE WESEN BEI PRIMI-TIVSTEN VÖLKERN

VON RAFFAELE PETTAZZONI IN ROM

TIBERSETZT VON A. PAULETIG IN WIEN

(Schluß zu S. 108ff.)

### V. FEUERLÄNDER

#### 11. WATAUINEWA

Rev. Thomas Bridges, welcher vierzig Jahre lang (1858—1898) unter den Yamana (oder Yagan, wie er sie bezeichnete) lebte und lange Zeit an der Spitze der anglikanischen Mission zuerst auf den Falklandsinseln, dann (1870—1886) in Ushuaia im Feuerlande¹ stand, behauptete wiederholt, daß die Yamana "n'ont pas la connaissance de Dieu" (Bulletin de la Société d'Anthropologie de Paris 1884, S. 181).² P. Hyades, welcher die von Bridges und von anderen englischen Missionaren gesammelten Daten benutzen konnte, bestätigte dies: "Pour eux il n'y a ni Dieu, ni bien, ni mal..." (Hyades et Deniker, Mission Scientifique du Cap Horn 1882—1883, T. VII, Paris 1891, S. 253).

Aber schon R. Fitzroy, welcher an der ersten englischen Feuerlandexpedition (1825—1830) teilgenommen und die zweite (1831—1836) geleitet hatte, lieferte einige Nachrichten über die Glaubensanschauungen der Feuerländer im dreibändigen Berichte, welcher im Jahre 1839 in London unter dem Titel "Narrative of the Surveying Voyages of H. M. S. Adventure and Beagle between the years 1826 and

<sup>1</sup> W. Koppers Die englisch-anglikanische Mission unter den Yamana auf Feuerland (1855—1916), Jahrbuch von S. Gabriel 3. 1926, S. 121—151.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Französische Übersetzung eines im Jahre 1866 in englischer Sprache veröffentlichten Aufsatzes: Cooper Analytical and critical Bibliography of the Tribes of Tierra del Fuego and adjacent Territory, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 63, Washington 1917, S. 72.

1836" erschien. Diese Nachrichten wurden hauptsächlich auf Grund der Aussagen von vier Eingeborenen zusammengestellt, welche Kapitän Fitzroy bei der ersten Expedition gefangen genommen (Narrative I 409, 410, 416, 448) und im Jahre 1830 nach England gebracht hatte: drei von ihnen (einer war inzwischen gestorben) wurden dann von der zweiten Expedition mitgenommen und im Jahre 1833 auf Feuerland wieder ausgeschifft, nachdem sie bereits in London so wie auch seitens Karl Darwins während ihrer Rückreise Gegenstand von wissenschaftlichen Beobachtungen gewesen waren.<sup>1</sup>

Von diesen vier Einheimischen war einer, Jemmy Button (mit dem einheimischen Namen Orundellico) — von Fitzroy als "Tekeenika" bezeichnet — ein Yamana der Zentralregion (Insel Navarino). Die anderen drei — York Minster (Elleparu), Boat Memory (welcher in Europa starb) und das Mädchen Fuegia Basket (Yokcushlu), von Fitzroy als "Alikhoolip" (= Alacaluf) bezeichnet, — stammten in Wirklichkeit aus dem westlichen Gebiete der Yamana her — zwischen Brecknock Peninsula und Christmas Sound —, wo das Yamanaelement stark mit dem Alacalufelement vermischt war, was insbesondere aus einer Vergleichung des diesbezüglichen Wortschatzes mit jenem der echten Alacaluf hervorgeht. Unter solchen Verhältnissen wird man die von Fitzroy mitgeteilten Glaubensanschauungen der Feuerländer im allgemeinen als von den Alacaluf mehr oder weniger beeinflußte Glaubensanschauungen der Yamana werten müssen. Gehen wir nun auf diese Glaubensanschauungen ein.

Vornehmlich handelt es sich um den Glauben an ein "evil spirit", welches "torments them in this world, if they do wrong, by storms, hail, snow etc." (Fitzroy, Narrative II 179). "The natives whom I carried to England (ibid. 180)... if any thing was said or done that was wrong, in their opinion, it was certain to cause bad weather. Even shooting young birds, before they were able to fly, was thought a heinous offence. I remember York Minster saying one day to Mr. Bynoe, when he had shot

¹ Vgl. Ch. Darwin Journal of Researches into the Natural History and Geology of the Countries visited during the Voyage round the World of H. M. S. Beagle (New Edition, London 1890), hier zitiert in der französischen Übersetzung von E. Barbier Voyage d'un naturaliste autour du monde fait à bord du navire le Beagle de 1831 à 1836, Paris 1875, S. 222. 238.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Narrative, Appendix to Vol. II (London 1839), S. 135. 148.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Cooper, op. cit., S. 23: "According to Mr. Bridges (die Stellen werden von Cooper angeführt) Admiral Fitzroy's three Alacalufan informants belonged to partly Alacalufan and partly Yagan mixed stock". W. Koppers Anthropos 1927, S. 286, qualifiziert die drei "Alikhoolip" Fitzroys unbedingt als Yamana. W. Schmidt bezeichnet sie einmal als Yamana (Ursprung der Gottesidee II 2 1929, S. 922), ein anderes Mal als Halakwulup (ibid. S. 967).

some young ducks with the old bird: 'Oh, Mr. Bynoe, very bad to shoot little duck — come wind — come rain — blow — very much blow'.1 A great black man is supposed to be always wandering about the woods and mountains, who is certain of knowing every word and every action. who cannot be escaped, and who influences the weather according to men's conduct." Derselbe York — fährt Fitzroy fort — erzählte, daß sein Bruder einmal einen Mann umbrachte, der einige von ihm gefangene Vögel entwendet hatte: "afterward York's brother was very sorry for what he had done, particularly when it began to blow very hard. York said, in telling the story: 'rain come down — snow come down — hail come down — wind blow — blow — very much blow. Very bad to kill man. Big man in woods no like it, he very angry'. At the word 'blow' York imitated the sound of a strong wind; and he told the whole story in a very low tone of voice and with a mysterious manner, considering it an extremely serious affair".2 Auf Grund dieser Daten erscheint also schon um das Jahr 1830 bei den Yamana zwar nicht der "Monotheismus" W. Koppers<sup>3</sup> bezeugt, sondern der Begriff eines allwissenden "evil spirit",

¹ Darwin Voyage d'un naturaliste, S. 231: "Il faisait évidemment allusion à une punition quelconque parce qu'on avait gaspillé des aliments qui pouvaient servir à la nourriture humaine." (Vgl. bei den Andamanesen das Verbot Pulugas, Knollen auszugraben, wenn sie noch nicht vollkommen entwickelt sind, s. o. S. 111, und das Verbot Daramuluns "to eat forbidden food", s. o. S. 115). Diese Worte York Minsters sind für Darwin "ce que j'entendis à la Terre du Feu qui se rapprochât le plus d'un sentiment religieux" (ibid.). Darwin führt auch den Fall eines alten Mannes an, welcher bei der Verteilung von faulem Walfischfleisch unter seine Familie einige Worte murmelte, welche nach Darwins Meinung ein Gebet darstellen könnten (ibid. S. 230—231). Es ist also nicht ganz richtig, zu sagen, daß Darwin den Feuerländern jede religiöse Regung abspricht.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Darwin Voyage S. 231: "Autant que nous avons pu le comprendre, il semblait considérer les éléments eux-mêmes comme des agents vengeurs; s'il en est ainsi, il est évident que chez une rasse un peu plus avancée en civilisation, on aurait bientôt déifié les éléments."

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> W. Koppers Monotheismus der Yamana auf Feuerland, festgestellt im Jahre 1830, Anthropos 1927, S. 286, folgert das Vorhandensein des Monotheismus bei den Yamana im Jahre 1830 aus dem Umstande, daß von den drei (überlebenden) Feuerländern Fitzroys, welche im Jahre 1830 in London einer "phrenologischen" Untersuchung (Phrenological Remarks on three Fuegians, in Fitzroys Narrative, Appendix to Vol. II S. 148) unterzogen wurden, zwei, und zwar Yokcushlu-Fuegia Basket (10 Jahre alt) und Orundellico-James Button (15 Jahre alt) "strong feelings for a Supreme Being" bekundeten, während der dritte, Elleparu-York Minster (etwa 28 Jahre alt) "will not have such strong feelings for the Deity as his two companions". — Abgesehen von der bedauerlichen und nunmehr aufzugebenden Verwechslung von "Monotheismus" mit dem "Begriffe eines höchsten Wesens" (vgl. meinen Artikel Monotheismus u. Polytheismus in "Die Religion in Geschichte und Gegenwart", IV. Bd.), verliert die "Ent-

welches seine Allwissenheit den menschlichen Handlungen gegenüber betätigt und über diese eine Strafgewalt durch meteorische Mittel (Unwetter, Stürme, Wind, Schnee usw.) ausübt.

Den Daten Fitzroys entsprechen jene, welche Giacomo Bove und andere italienischen Teilnehmer an der antarktischen Expedition des Jahres 1882 geliefert haben. Diese Daten betreffen, nach Aussage Boves selbst, die Yamana (Yagan): "Il breve tempo da me passato tra gli Alacaluf e gli Ona non mi concede di parlare dettagliatamente di essi: i seguenti cenni sopra i Fueghini dovranno quindi considerarsi come appartenenti ai Yagan, tra cui sono stabiliti i missionari dai quali io ottenni gran parte delle informazioni da me raccolte . . . ." (Bollettino della Società Geografica Italiana, 1883, S. 133). "Le credenze religiose". schreibt Bove, "sono assai limitate: un Dio benevolo ed uno maligno; ma l'uno non è più rispettato o temuto dell' altro. Curspic<sup>2</sup>, il Diavolo, si vendica però di questa loro indifferenza flagellandoli con vento, pioggia e neve. L'arcobaleno è considerato come il messaggero delle sue ire: le donne ed i ragazzi tremano all' apparire di quella meteora, ma gli uomini la imprecano e le sputano contro" (Boll. Soc. Geogr. Ital. 1883, S. 142). - D. Lovisato, welcher als Geologe G. Bove begleitete, sagt, daß sie "non hanno alcuna nozione di Dio", fügt aber hinzu: "Sono però superstiziosi, temono il remolino e considerano forse in generale gli elementi come agenti vendicatori, alcuni hanno i (sic) Curspic (il diavolo), che appunto si vendica di loro flagellandoli con pioggia, neve e vento" (Appunti etnografici con accenni geologici sulla Terra del Fuoco, Cosmos 8, 1884-85, S, 149).

Daß dieser *Curspic*, "der Teufel", Boves (und Lovisatos) mit dem "evil spirit" Fitzroys (und Darwins) identisch ist, ist nicht zu bezweifeln. Curspic pflegt die Eingeborenen "con vento, pioggia e neve" heimzu-

deckung" Koppers (vgl. W. Schmidt Urspr. d. Gottesid. II 2, S. 922) jede Beweiskraft durch den Umstand, daß das "Supreme Being" bzw. "the Deity", für welches die Feuerländer "strong feelings" fühlen bzw. nicht fühlen, eben der Gott der christlichen Religion ist, dessen Begriff ihnen in London beigebracht worden sein wird, da Fitzroy von allem Anfang an die Absicht gehabt hatte "leur donner quelque éducation et leur enseigner quelques principes religieux" (Darwin Voyage d'un naturaliste, p. 222). Sollte es sich dagegen um ein Element ihrer einheimischen Glaubensanschauungen handeln, so könnte nur das "evil spirit" in Frage kommen, von welchem sie zu Fitzroy und den anderen sprachen.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Zweite Reise Boves nach Feuerland 1883—84: vgl. E. Cozzani Giacomo Bove e i suoi viaggi di esplorazione marittima e terrestre, Milano 1930.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Curspi im (auch in anderer Hinsicht weniger korrekten) Texte, der in "Nuova Antologia" 15. dicembre 1882, S. 800; G. Bove Patagonia, Terra del Fuoco, Mari Australi, Parte I, Genova 1883, S. 139; Viaggio alla Terra del Fuoco, Roma 1884, S. 99—100 wörtlich wiedergegeben ist.

suchen, ebenso wie das "evil spirit" "torments them by storms, hail, snow". Bove ignoriert sicher nicht Fitzroy und, wie man sieht, lehnt er sich sogar wörtlich an ihn an¹ (was indirekt beweist, daß für ihn die Daten Fitzroys die Yagan betreffen); aber nur zum Teil. Wie wir gesehen haben, sagt Bove ausdrücklich, daß er sich der Informationen der Missionare bedient habe. Tatsache ist, daß er einige Daten liefert, welche bei Fitzroy nicht vorkommen: so oben der Name Curspic für das "evil spirit", so die den Regenbogen betreffende Nachricht, welche den Zusammenhang des "evil spirit" mit den meteorischen Phänomenen bestätigt.

Curspic ist kein Eigenname, sondern der allgemeine Ausdruck für "Geist" (vgl. Hottentottisch gaunab, Bergdama gamab, Khun gauab, gauwa usw.: o. S. 126). "Leur mot pour désigner les esprits est cujpik (cushpic), qui signifie aussi, comme adjectif, effrayant, terrible, redoutable" (Th. Bridges, Bull. Soc. Anthrop. Paris 1884, S. 181). "Kachpikh, terme intraduisible se rapportant à des êtres fantastiques . . . . leur mauvaise nature est une croyance si repandue, qu'on applique ce nom de kachpikh à toute personne qui a un caractère bizarre ou méchant" (P. Hyades, Mission scientifique du Cap Horn, VII, Paris 1891, p. 255). "The Yahgan has a dread of Cuhspeec" (Despard, ap. Cooper, S. 154).

Daß ein "evil spirit" als Curspic bezeichnet werde, ist also mehr als natürlich. Daß aber Curspic "der Teufel" das "evil spirit" im absoluten Sinne des Wortes sei, scheint eher eine Auslegung Boves als ein echter Bestandteil der Glaubensanschauungen der Yamana zu sein. Ein Wesen, welches "torments them" durch meteorische Heimsuchungen und Unwetter, hat sicher des Bösen genug in sich, um als böse zu erscheinen. Aber der Curspic Boves, das "evil spirit" Fitzroys, ist nicht wesentlich böse: vollbringt Böses nicht um des Bösen willen, sondern um die Menschen für das Böse, das sie tun, zu bestrafen. "Why the evil spirit" — bemerkte schon Lang (The Making of Religion<sup>3</sup>, London 1909, S. 174) — "should punish evil deads is not evident". Die wesentliche Eigentümlichkeit seiner Natur offenbart sich vielmehr in der ganz besonderen Art und Weise, in der er den Menschen wegen ihrer Verfehlungen Böses zufügt. Er bedient sich meteorischer Mittel: Hagel. Sturm, Regen, Schnee, Wind, Unwetter. H. Spencer, Principles of Sociology I 422, erklärte ihn — unter Anwendung seiner "euhemeristischen" Theorie — als "a deceased weather doctor". Aber einem mensch-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Weiterer Fall wörtlicher Abhängigkeit: Lovisato l. cit., "considerano in generale gli elementi come agenti vendicatori" = Darwin Voyage S. 231, "il (York Minster) semblait considérer les éléments eux-mêmes comme des agents vengeurs".

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Das Wetter zu beschwören ist eine der wichtigsten Aufgaben der Zauberer bei den Selknam (Ona): s. u. S. 226.

lichen "weather-doctor", bzw. seinem curspic oder "Geist", kommt schwerlich die Allwissenheit und noch weniger die Ausübung einer (meteorischen) Strafgewalt über das Verhalten der Menschen zu. Beim Nachweise der Haltlosigkeit der Erklärung H. Spencers betonte A. Lang — in seiner üblichen, ziemlich emphatischen Art - in der Gestalt des "great black man" (Fitzroy) die Eigenschaft eines Richters und Rächers, der "searches the heart" (The Making of Religion<sup>2</sup>, S. 174). Ed. Westermarck, The Origin and Development of the Moral Ideas, II, London 1908, S. 682. übernahm die Definition Spencers, jedoch mit einer Abänderung - "a mythical weather doctor" -, welche eine vollkommen verschiedene Auffassung enthält, da sie den Begriff des Curspic aus der Sphäre des Animismus in jene des Naturismus verlegt. Das wesentliche naturistische Merkmal ist hier das meteorische, d. h. uranische, Element. Durch meteorische Mittel (Hagel, Sturm, Schnee, Regen, Wind) übt Curspic seine Strafgewalt aus! Und seine Allwissenheit, d. i. seine Kenntnis aller Handlungen der Menschen, welche Voraussetzung seiner Strafgewalt ist, ist ebenfalls eine Seite seines uranischen Grundcharakters. Das "evil spirit" oder "great black man" Fitzroys, der Curspic Boves ist wohl ein freilich nur im Abglanz erscheinendes - höchstes "Himmelswesen". bei welchem die meteorische Seite ganz besonders hervortritt ("Wetterwesen").1

Im großen (handschriftlichen) Wörterbuch der Sprache der Yamana 2 des Rev. Th. Bridges kommt das Wort watauinawo vor im Sinne von "the ancient one, who changes not. A suitable term for God indicative of his eternity and unchangeableness" (W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee II 2, Münster i. W., 1929, S. 927 A. 1). Watauinewa, welcher im Jahre 1920 von P. M. Gusinde als "like Christian God" und als Urheber der Sintflut bezeichnet wurde — weshalb es ihm zweckmäßig schien, die Anmerkung "wahrscheinlich christlich-missionarischer Einfluß" hinzuzufügen —, erwies sich dann im Jahre 1922 3 Gusinde selbst und P. W. Koppers als ein eigentliches und echtes höchstes Wesen (Koppers, Unter Feuerland-Indianern, Stuttgart 1924, S. 140).

<sup>&#</sup>x27;Auch Pirnmeheeal, das höchste Wesen eines Stammes in der äußersten Südwestecke Victorias (Süd-Ost-Australien), wird gedacht als "a gigantic man, living above the clouds" (J. Dawson Australian Aborigines, Melbourne-Sydney-Adelaide 1881, S. 49). Ebenso bei gewissen Stämmen des Gippsland (Curr The Australian Race III 547): "the Creator of all that has life on earth, they believe to have been a gigantic black fellow . . . who dwells among the stars."

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Vgl. W. Koppers Anthropos 1926, S. 991 ff.; 1928, S. 324 ff.; M. Gusinde Ethnologischer Anzeiger I (1928), (182) f.; II (1930), (184) f.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> M. Gusinde Meine vier Reisen durch das Feuerland, Proceedings of the XXI International Congress of Americanists, I The Hague 1924, S. 186 ff.; Koppers Unter Feuerland-Ind., S. 141.

Watauinewa bedeutet "der Uralte", aus wāta "alt, sehr alt" (vgl. watuwa "alte Erzählung, alte Geschichte": Koppers, l. cit.; W. Schmidt, l. cit. S. 927). Watauinewa "weilt im Himmel droben" (Koppers, Gottesglaube und Gebete der Yamana auf Feuerland, Düsseldorf 1926, S. 11); davon die Bezeichnung Watauinewa-sef "der Alte im Himmel". Er wird auch als Wölapatöx-sef "Mörder im Himmel" bezeichnet, weil er derjenige ist, der die Menschen sterben läßt, weshalb, wann sich ein Todesfall ereignet, die Hinterbliebenen ihm Vorwürfe machen und ihn tadeln und schmähen (vgl. Gusinde, Anthropos 1921/22, S. 976). Watauinewa schickt das gute und das schlechte Wetter: "Watauinewa schickte mir schlechtes Wetter"; "Mein Vater (so wird häufig Watauinewa angerufen), gutes Wetter laß mich sehen!"; "Dank, mein Vater, du bist gnädig gewesen, du hast gutes Wetter geschenkt", sind bei den Yamana übliche Redearten und Anrufungen (Koppers, Gottesglauben u. Geb., S. 17 ff.). "So ruft man zu Watauinewa um Hilfe und Rettung, wenn man sich bei Sturm und Wetter mit dem Boote in Seenot befindet" (ibid. S. 18). — Watauinewa "sieht und weiß alles, was hier auf Erden vor sich geht" (Koppers ibid. S. 11; vgl. Koppers, Mythologie und Weltanschauung der Yagan, Compte-rendu de la XXI<sup>e</sup> Session du Congrès Internat. des Américanistes II, Göteborg 1925, S. 113 ff.): "Er wird schon auf uns schauen. der Vater"; "Wohlan, der Himmelsalte schaut mich an ...."; "Hast du denn deine Augen geschlossen, mein Vater? siehst du nicht, wie ich hier mit den bloßen Füßen durch den Schnee laufen muß?"; "Watauinewa schaut auf dich, du Faulpelz!", sagt man zu den Knaben, um ihnen einzuschärfen, die bei den geheimen Jugendweihen erteilten Gebote nicht zu übertreten¹ (Koppers, Gottesgl. und Gebete der Yamana S. 17—23; Unter Feuerland-Ind. S. 94, 145 ff.). "Man kann ihm also nichts verheimlichen, die Eigenschaft der Allwissenheit zeichnet ihn somit aus" (Koppers, Unter Feuerland-Indianern, S. 152). — Endlich "Watauinewa ist der höchste und größte Köspik" (Koppers ibid. S. 152).

Köšpik, Köšpix (= "Seele", "Geist": Gusinde und Koppers II. cc.) ist dasselbe wie Curspic. Daraus kann man mit gutem Grund nur — bzw. mindestens — folgern, daß sowohl Watauinewa als auch das "evil spirit" Fitzroys und Boves als "Geister" gedacht sind. Aber sie haben auch noch ganz andere und wesentliche Merkmale gemeinsam, von der Allwissenheit angefangen. Wie wir gesehen haben, ist auch Watauinewa allwissend, und seine Allwissenheit betätigt sich den menschlichen Handlungen gegenüber und steht in Wechselbeziehung mit einer Strafgewalt. Auch Watauinewa, welcher wie alle anderen oben behandelten (S. 120) höchsten Wesen seinen Sitz im Himmel hat, beherrscht die meteorischen

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Koppers Die geheime Jugendweihe der Yagan und Alacaluf auf Feuerland, XXI Congr. Americ., II 29 ff.

Elemente, da er das schöne und das schlechte Wetter schickt. Auch er ist in einer gewissen Hinsicht böse, insofern er die Krankheiten und den Tod schickt, weshalb er mit dem Namen "Mörder im Himmel" (wölanatöx-sef) bezeichnet wird. Diejenigen, welche durch seinen Willen den Verlust eines Lieben erleiden, machen ihm heftige Vorwürfe und schmähen ihn (Gusinde, Anthropos 1921/22, S. 975; Koppers, Unter Feuerl.-Ind., S. 147. 169; Gottesgl. u. Geb. d. Yam., S. 11ff... Beim Erscheinen des Regenbogens, welcher als "il messaggero delle ire di Curspic" betrachtet ist, zittern die Frauen und die Knaben, aber die Männer "lo imprecano e gli sputano contro" (Bove, Boll. Soc. Geogr. Ital. 1883, S. 142).2 Schon bei Lovisato (Cosmos, 1884-85, S. 149) finden wir, daß "se fra i Yahgan un padre perde un figlio, non ne pronuncia mai il nome; se muore di morte naturale, e sia stato buono in vita, lo ricorda parlando di lui con uatana (l'arcobaleno) . . . . ". Hier haben wir ein interessantes Vorgreifen der von Gusinde und Koppers gesammelten Daten: das "Sprechen" vom eigenen verstorbenen Sohn mit uatana ist ein genaues Gegenstück der Verwünschungen, welche die Angehörigen eines Toten gegen Watauinewa als Urheber des Todesfalles schleudern.

Nach der Feststellung der wesentlichen Identität des "evil spirit" Fitzroys mit Boves Curspic können wir nunmehr einen weiteren Schritt machen und die Gleichheit auf Gusindes und Koppers Watauinewa ausdehnen. Im Grunde handelt es sich um dieselbe Gestalt des höchsten Himmelwesens der Yamana. Gemeinsam sind die wesentlichen Züge: die Eigenschaft eines "Geistes" (Curspic — Köšpik), die uranische Natur, die Allwissenheit, insbesondere die durch meteorische Mittel ausgeübte Strafgewalt. Der Hauptunterschied, nämlich der zwischen dem "evil spirit", dem "Teufel" (Curspic) einerseits und dem "guten Gott" Watauinewa<sup>4</sup> andererseits, erklärt sich mit dem gleichzeitigen Vorhandensein

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Vgl. im Berichte Manns (o. S. 116) die "old men", welche, da sie "the power of controlling the elements" haben, "will stamp, spit and harangue some imaginary spirit (also nicht 'devil-devil' selbst?) during a squall of wind or rain".

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Akainix-Watauinewa heißt eben der Regenbogen in der Mythologie der Yamana (W. Schmidt Urspr. d. Gottesidee II 2, S. 938). Der Name und Mythus findet sich auch bei den Selkman, wo Akainik, der Regenbogen, zusammen mit dem Monde zur Familie des Kehaè'onh, des "Süden", gehört, vgl. Gusinde Die Selk'nam (1931) S. 600, 609 A. 55, 690.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Im "evil spirit" Fitzroys hat schon A. Lang ein höchstes Wesen erkannt: The Making of Religion<sup>3</sup>, S. 173 ff., welche Ansicht mit Vorbehalt von W. Schmidt Ursprung der Gottesidee I (1912) 145 (wovon Cooper, op. cit. 147 abhängt) geteilt wird. Diese Erkenntnis hat Schmidt in Ursprung I<sup>2</sup> (1926), 178 f., auf Grund der "Entdeckung" Watauinewas, aufgegeben.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> "Im Grunde gilt Watauinewa als ein guter Gott": Koppers Gottesgl. u. Geb. d. Yam. S. 11.

zweier entgegengesetzter Züge in der Gestalt des höchsten Himmelwesens: eines bösen Zuges, der beim "evil spirit" Curspic vorwiegt, und eines guten Zuges, der bei Watauinewa<sup>1</sup> vorwiegt. Zwischen dem ersten Bekanntwerden Fitzroys mit dem "evil spirit" (gegen 1830) und der "Entdeckung" Watauinewas seitens Gusindes und Koppers' (1920-22) liegt fast ein Jahrhundert, und in diese Zwischenzeit fällt ein für das religiöse Leben der Yamana überaus wichtiges Ereignis, nämlich die Gründung und die Tätigkeit der anglikanischen Mission. Diesem Umstande, der nach Boves Urteil "ha senza dubbio modificato il carattere di una gran parte degli abitanti del Canale di Beagle" (Viaggio alla Terra del Fuoco, Roma 1884, S. 102), ist wohl auch ein Einfluß bei der Erhebung Watauinewas über das Niveau des "evil spirit" hinaus zuzuschreiben, indem die neuen von den Missionaren erteilten, von den Eingeborenen rezipierten Anschauungen über den christlichen Gott um die ursprüngliche, einheimische Auffassung des höchsten Himmelwesens naturgemäß gravitiert haben werden. Um so wichtiger sind, trotz ihrer Mangelhaftigkeit, die Daten Fitzroys, welche der Einführung des Christentums, und jene Boves, welche der Theorie des "Urmonotheismus" vorangingen. Was die Daten Gusindes und Koppers' betrifft, welche zu einer Zeit gesammelt wurden, in welcher die Feuerländer "spanisch sprechen, Whisky trinken und Zigaretten rauchen" (A. de Agostini, Anthropos 1926, S. 719), so haben doch auch diese einen Wert<sup>2</sup>, wenn sie nur, auf ganz junge Beobachtungen sich stützend, nicht den Anspruch erheben. die Glaubensanschauungen der Yamana vor Einführung des Christentums wiederzugeben, als ob dieses spurlos vorübergegangen wäre, und wenn sie nur nicht als absolute Wahrheit, ja geradezu als die bisher stets ignorierte und verkannte und nunmehr endlich entdeckte und verkündete Wahrheit hingestellt werden, während ihr wirklicher Wert. nicht in der restlosen Ablehnung oder Widerlegung der älteren Daten, sondern gerade in den eventuellen Anhaltungspunkten liegt, dank welchen sie als junge Daten sich in die älteren einfügen und dieselben ergänzen können. (Dasselbe gilt auch von den Daten Gusindes über die höchsten Wesen der Alacaluf und der Selknam.)

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Trotzdem "alles Übel kommt von dem großen Watauinewa her": Koppers Unter Feuerland-Ind. S. 77.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Eine entschieden negative Würdigung in J. J. Fahrenfort Het hoogste Wezen der Primitieven, Groningen 1927. — Man vergleiche die Erwiderung W. Schmidts Ein Versuch zur Rettung des Evolutionismus, Internationales Archiv f. Ethnographie, 29. 1928, S. 99 ff., und die Gegenerwiderung Fahrenforts Wie der Urmonotheismus am Leben erhalten wird, Groningen 1930.

#### 12. XOLAS

Abgesehen von den Angaben der auf yamanischem Gebiete gefangenen "Alikhoolip", in welchen es zumindest schwer ist, die echten "Alacaluf"-Elemente (o. S. 210) festzustellen, bringt Fitzroy, als die "Chonos" betreffend, folgende Nachricht des Kapitäns Low, welche sich wahrscheinlich¹ auf die Channel Alacaluf² bezieht, mit welchen Low hauptsächlich in Berührung kam³: "The people of this tribe are by no means without ideas of a superior Being. They have great faith in a good spirit, whom they call Yerri Yuppon, and consider to be the author of all good; him they invoke in time of distress or danger. They also believe in an evil spirit, called Yaccy-ma⁴, who they think is able to do all kinds of mischief, cause bad weather, famine, illness, etc.; he is supposed to be like an immense black man" (Narrative II 190 u. Appendix to Vol. II S. 142).

Weitere Nachrichten über die Religion der Alacaluf wurden von den Salesianern der im Jahre 1889 auf der Dawson Insel gegründeten Mission geliefert. P. Antonio Cojazzi, Gli Indi dell' Arcipelago Fueghino: contributi al folklore e all' etnografia dovuti alle Missioni Salesiane, Torino 1911, S. 124, schreibt: "Credono in un essere invisibile chiamato Taquàtu (Tuquátu, ibid. S. 128), e che essi figurano come un gigante che naviga giorno e notte con una grande canoa per mare, per fiumi ed anche per aria scivolando sopra gli alberi, senza piegarne le frondi. Se nel suo cammino trova qualche uomo o donna disoccupati o distratti, se li prende senza più nella sua immensa piroga e li porta lontano lontano a casa sua. Sopratutto durante la notte gli Alacaluf temono assai d'incontrarsi con questo essere terribile". — Im Werke des Salesianers P. Maggiorino Borgatello (Nozze d'Argento, ossia 25 anni di Missione Salesiana nella Patagonia meridionale e Terra del Fuoco [1887—1912], 2 voll., To-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Über die Schwierigkeiten einer Identifizierung der "Chonos": Cooper S. 31 f.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Cooper, S. 65: "The name Channel Alacaluf or Channel Indians has been used to denote the canoe-using Indians of the West Patagonian channels between the western mouth of the Strait of Magellan and the Gulf of Peñas". — Cooper, S. 34: "..... Fitzroys 'Chonos' were the natives of the channels south of Cape Tres Montes, most if not all of which territory is at present Alacalufan".

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Cooper, S. 87.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Bei W. Schmidt Urspr. d. Gottesidee II, 2. S. 967 Yolly-ma, sicher aus Versehen. Yaccy-ma würde an das yamanische yacumush (Bove Boll. Soc. Geogr. Ital. 1883, S. 138), yakamouch (Martial Mission Scientifique du Cap Horn I, Paris 1888, S. 256), yékamuš (Gusinde Anthropos 1921/22, S. 966 ff. usw.), "Zauberer, Hexenmeister" erinnern (auch bei den Selknam ist die Beschwörung des Wetters eine der wichtigsten Aufgaben der Kon, Zauberer: Cooper, 153). Aber, abgesehen von der zweifelhaften Berechtigung, einen Alacaluf-Ausdruck durch einen Yamana-Ausdruck zu erklären, fragt es sich, ob der Name genau wiedergegeben ist: Low kannte die Alacaluf-Sprache nicht (Cooper 87); der Name Yerri Yuppon war den Alacaluf unbekannt, die darüber von Gusinde befragt wurden (XXI Congr. Améric. II., S. 142 ff.).

rino, s. a. [1921], umgearbeitet unter dem Titel) Nella Terra del Fuoco, Memorie di un Missionario Salesiano, 1 vol., Torino, s. a. [1925], heißt es auf S. 31: "Gli Alacaluffi ammettono due divinità, una buona e l'altra cattiva. La buona chiamano col nome Arca-Kercis, e la cattiva Alì-Kirkcis ed alcuni altri quest' ultima chiamano Tokuatu. Alla divinità buona attribuiscono tutto quanto succede loro di bene: ed alla divinità cattiva tutto quando avviene loro di avverso . . . non sogliono fare sacrifizii nè all' una nè all' altra divinità, e pare che neppure preghino il Dio buono . . . Del Dio buono non temono, ma invece del Dio cattivo hanno sommo terrore, e mediante i loro medici-stregoni cercano di allontanarlo da sè perchè non nuocia loro. Quando succede qualche naufragio di bastimenti e questi vengono alla spiaggia ed essi possono approfittarsi di molte cose, viveri e vestimenta, oppure si arena una balena di cui essi possono mangiare le carni ed usufruire le ossa, dicono che è il grande spirito Arca Kercis che fa loro quel regalo, perchè loro vuol bene. Quando invece vengono ammalati o loro succede qualche disgrazia, ne attribuiscono sempre la causa al cattivo Alì-Kirkcis o Tokuatu (secondo altri). Quest' ultimo viene dipinto come un uomo molto grande e grosso, che ha con sè una grande barcaccia colla quale voga giorno e notte per lo spazio passando sulle cime degli alberi della foresta senza toccarli, e quanti incontra sul suo cammino, specie di notte tempo, se li mette nella barca e li trasporta con sè lontano lontano".

Arca bedeutet "Himmel". Arca-kerčiš und sein Widersacher Alikirkčiš (P. A. de Agostini, I miei viaggi nella Terra del Fuoco, Torino 1928 [= Zehn Jahre im Feuerland, Leipzig 1924], S. 305, bringt als Äquivalente auch die Namen Alel layp und Alel ceislaber)2 dürften eher in einheimischer Sprache ausgedrückte Begriffe missionarischen Ursprunges<sup>3</sup> als echte Elemente der ursprünglichen Alacaluf-Religion sein. Anders steht es mit Tuquatu (Taquatu, Tokuatu). Dieser "gigante" (Cojazzi), dieser "uomo molto grande e grosso" (Borgatello), dieses "essere grandissimo" (A. de Agostini, l. cit.) ist ein genaues Gegenstück des "immense black man" Yaccy-ma der "Chonos" 4 und des "great black man" (= "evil spirit") der "Alikhoolip" (mit Alacaluf-Elementen vermischte Yamana: o. S. 210): wie "great black man" "is supposed to be always wandering about the woods and mountains" (Fitzroy), ebenso Taquatu "naviga giorno e notte" (Cojazzi-Borgatello), ohne Unterlaß. und bewegt sich nicht nur auf dem Wasser, sondern "anche per aria scivolando sopra gli alberi senza piegarne le frondi" (Cojazzi), "per lo

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Borgatello bei Cojazzi 127 und in Notizie grammaticali e glossario della lingua degli Indi Alakalúf, Torino 1928, S. 20 (vgl. arca-jetá, arcaitá "Wolke", arcakár "Berg"); Cooper, S. 17.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> lājep, laip "gut", ceislaper, šeislaber "böse, schlecht": Borgatello Notizie S. 41; Cooper, S. 20-21.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Arca Kercis wird im Ave Maria in Alacaluf-Sprache zur Bezeichnung "Herr des Himmels" d. i. "Gott" gebraucht: Borgatello Nella Terra del Fuoco, S. 37.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Cooper, S. 17, Yaccy-ma wird mit einer Gruppe von Ausdrücken in Verbindung gebracht, welche in der Alacaluf-Sprache "schwarz" bedeuten.

spazio, passando sulle cime degli alberi delle foreste senza toccarli" (Borgatello). Diese Fähigkeit, überallhin zu gehen — was praktisch einem Überallsein gleichkommt — ist nicht nur beim "great black man" Fitzrovs zu finden, sie ist eigen auch Ta Pedn, für den es keine Entfernungen gibt (S. 112), Daramulun, welcher "can go anywhere" (S. 115), dem "devil-devil", welches "runs very fast" und "is everywhere at night" (S. 116), Gamab, der "überall ist" (S. 122). In allen diesen Fällen handelt es sich um eine Allgegenwart, welche mit einer Allwissenheit zusammenhängt, die ihrerseits in Beziehung zu einer Strafgewalt steht, wie sie die höchsten Wesen auszuüben pflegen, und wie sie auch der "great black man" Fitzroys durch meteorische Mittel (schlechtes Wetter) ausübt. Auch Taquatu übt sie aus, indem er in seiner Barke alle jene entführt, welche er "dissoccupati e distratti" begegnet, ganz ebenso wie das "devil devil" "ever on the watch to entrap any straggler" ist (S.116). Und wie das "devil devil" im wesentlichen ein höchstes Himmelwesen ist und als solches uns auch der "great black man" erschienen ist, welcher ebenfalls als "evil spirit" (Curspic "der Teufel") charakterisiert ist, so dürften wir wohl auch im "bösen Gotte" Taquatu die Gestalt eines höchsten Wesens mit besonderer Betonung seiner schlechten Seite zu erkennen haben. Diesbezüglich ist zu bemerken, daß Takwátuk (Gusinde, Anthropos 1923/24, S. 544), tácuátucu (Cojazzi, S. 132), tukwátu-ku (Borgatello, Notizie, S. 46. 48), der Name eines Vogels ("der große Uhu" Gusinde, "nuco" oder "gufo" Cojazzi — Borgatello) ist, dessen Ruf "wohl schlechtes Wetter ankündigt".

Die Alacaluf, auf welche sich die Nachrichten der Salesianer beziehen, sind jene des Barbara Channel und der angrenzenden Gebiete, welche zum Tätigkeitsgebiet der im Jahre 1911 aufgehobenen Mission der Dawson-Insel gehören (Cojazzi, S. 115). Außer dieser südlichen Gruppe, welche derzeit fast erloschen ist, zerfallen die Alacaluf in eine zentrale und eine nördliche Gruppe. Die drei Gruppen leben voneinander nahezu ganz abgesondert (insbesondere die südliche von den zwei anderen) und unterscheiden sich auch sprachlich. Auf die Zentral- und Nord-Alacaluf — welche von der Salesianischen Mission unberührt, aber trotzdem von europäischen Einflüssen nicht frei geblieben sind — beziehen sich die Beobachtungen und Daten, welche P. M. Gusinde während eines mehrmonatlichen (zwischen 1923 u. 1924) Aufenthaltes auf der Halbinsel Muñoz Gamero, Smith Channel<sup>1</sup>, gesammelt hat.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Gusinde Anthropos 1923-44, S. 536 ff. (Die in "Publicaciones del Museo de Etnologia y Antropologia de Santiago" [Chile] veröffentlichten Schriften waren mir nicht zugänglich). — Nach W. Schmidt Ursprung der Gottesidee II 2, S. 966, ".... fanden die Forschungen von P. M. Gusinde ausschließlich bei Mitgliedern der von der Mission nicht berührten Nord- und Zentralgruppe

Diesen Nachrichten<sup>1</sup> gemäß haben die Alacaluf oder Halakwulup den Begriff eines höchsten Wesens, welches "innerhalb der drei Dialektgruppen" (Anthropos 1923/24, S. 544) mit dem Namen zolas bezeichnet wird. χolas, welcher ,,so wie eine Seele nach dem Tode" gedacht ist (vgl. Watauinewa als Köspik aufgefaßt, o. S. 215), wohnt im Himmel ("hält sich meist dort über den Sternen auf").<sup>2</sup> Von dort aus beobachtet er die menschlichen Handlungen und übt er eine Strafgewalt aus, indem er die Übertreter seiner Gebote insbesondere mit Krankheiten und Tod heimsucht. Er "überwacht die treue Durchführung dieser Bestimmungen sehr genau"; wenn ein Fehler begangen wurde, "weiß das χolas". Dies alles wird insbesondere den Jünglingen bei den Aufnahmezeremonien (kálakai)<sup>3</sup> gelehrt, während denen sie über die sozialen Einrichtungen und Gewohnheiten aufgeklärt werden: "immer wird darauf hingewiesen, daß alle diese Bestimmungen und Gewohnheiten und guten Einrichtungen auf zolas, das höchste Wesen, als ihrem Urheber zurückzuführen sind; dieser überwacht deren treue Befolgung und straft streng jedes Vergehen" (Anthropos 1923/24, S. 542); "er überwacht auch die treue Beobachtung all jener Gesetze, denn er sieht und weiß alles, was der einzelne tut" (ibid. S. 544).

Diese Allwissenheit zolas', vornehmlich auf die menschlichen Handlungen angewendet, ist ein Allsehen, welches sich eben der Sterne bedient, die als Augen zolas' angesehen werden: "die vielen Sterne des nachts sind so etwas 'wie seine Augen', vermittels deren er in dunkler Nacht alles beobachtet, was auf Erden vor sich geht; tagsüber braucht er diese besonderen 'Augen' nicht, da die Sonne alles erhellt" (zolas "schläft nie"). "Die Sterne sind so etwas wie hellerleuchtete Sehkörper,

statt", obgleich im Beobachtungsposten Gusindes "Vertreter aller drei Gruppen zusammenkamen" (ibid. S. 968).

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> M. Gusinde Elemente aus der Weltanschauung der Ona und Alacaluf, XXI Congr. Améric. II 137 ff.; Anthropos 1923—24, S. 544 ff.; Zur Ethik d. Feuerländer, Semaine d'Ethnologie religieuse, IV<sup>e</sup> Sess. (Mailand 1925), Paris 1926, S. 160 ff. Die zitierten Stellen sind dem ersten dieser Aufsätze entnommen, wofern nicht ausdrücklich anders angegeben.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Dies erklärt vielleicht die Mitteilungen Kings (in Fitzroy Narrative I 227), Vargas Ponces und anderer (Cooper 146) über gewisse Gebärden und Akte der Ehrerbietung, welche die Alacaluf vornehmen und die auf ihre Verehrung für den Himmel oder für jemand, der im Himmel wohnt, hinweisen möchten.

<sup>3</sup> Über das kālakai in Beziehung zum yinčihāua (einer den Männern vorbehaltenen Feier) bei den Alacaluf, und über die entsprechenden Einrichtungen bei den Yamana (čiexaus bzw. kīna) und bei den Selknam (klóketen) vgl. Gusinde Geheime Männerfeiern bei den Feuerländern, XXI Congr. Améric. II 41 ff.; Männerzeremonien auf Feuerland und deren kulturhistorische Wertung, Ztschr. f. Ethnol. 1926, S. 261—312; Die geheimen Zeremonien der Feuerlandindianer, Mitteil. d. anthrop. Ges. Wien, 1930, S. 6 ff.; Koppers Die geheime Jugendweihe der Yagan und Alacaluf auf Feuerland, XXI Congr. Améric. II 29 ff.

so etwas wie Augen, vermittels derer auch in der nächtlichen Dunkelheit er jeden Menschen beobachten kann" (Semaine d'Ethnologie Religieuse IVe Sess., S. 162). Aber noch mehr als das: "das Wort zolas bezeichnet auch 'Stern'; man sagte mir: Eben deshalb, weil jeder Stern gleichsam ein Teil des höchsten Wesens ist, so etwas wie dessen Auge, vermittels dessen er auch in dunkler Nacht alles schen kann" (Anthropos 1923/24, S. 545). Diesbezüglich ist zu bemerken, daß nach Borgatello (Cojazzi S. 135) colás eigentlich "großer Stern" bedeutet, was (eventuell mit Beziehung auf den "Mond"?)² die Anwendung des Namens auf das höchste Wesen zolas leichter erklärlich machen kann.

χolas erscheint somit entschieden als Himmelwesen charakterisiert. mit besonderer Beziehung auf den Nachthimmel. Höchst bezeichnend ist die Auffassung der Sterne als Augen des höchsten Wesens, insbesondere wegen der Analogie mit dem "devil devil" Südostaustraliens und dem Gamab der Bergdama Südafrikas (s. auch Olelbis u. S. 233 f.), welche Analogie klar und deutlich für die Echtheit und Ursprünglichkeit jener Auffassung spricht. Die Allwissenheit bzw. das Allsehen zolas' findet hauptsächlich auf die menschlischen Handlungen Anwendung, im Zusammenhange mit einer Strafgewalt, welche im Schicken der Krankheiten und des Todes besteht. Das Herannahen des Endes wird vom Menschen als ein "Ruf" volas' empfunden: volas ist es, der die Seele ruft, dort hinauf zu steigen, wo er sich aufhält; mitunter ist eine Sternschnuppe das sichtbare Zeichen dieses Rufes (Gusinde, XXI Congr. Améric. II 142). Dies erinnert an dasjenige, was von Taquatu gesagt wurde, welcher alle jene entführt, welche er "disoccupati o distratti" findet, und "li porta lontano lontano a casa sua" (Cojazzi, S. 124). So übt, wie wir schon erwähnt haben, in einem gewissen Sinne auch Taquatu eine Strafgewalt aus, indem er sich jener großen Beweglichkeit bedient, welche es ihm erlaubt, überall zu sein (Allgegenwart) und darum alles zu wissen (Allwissenheit). Allerdings ist Taquatu ein "böser Gott" (Borgatello), der Widersacher jenes "guten Gottes", als welcher hingegen zolas gelten könnte. Aber der Gegensatz wird sofort weniger unüberbrückbar. wenn man die böse Seite berücksichtigt, welche auch zolas als Urheber der Krankheiten und des Todes eigen ist. Auch die Alacaluf pflegen, wann sich ein Todesfall ereignet, volas zu tadeln und ihm Vorwürfe zu machen (Gusinde, XXI Congr. Améric, II 142), ganz ebenso wie es die Yamana mit Watauinewa, dem "Mörder im Himmel" (o. S. 215), bzw. mit dem Regenbogen als Sendboten des Zornes Curspics (o. S. 216) tun. "Cur-

¹ cól-lásc Borgatello bei Cojazzi 135, kolaš id. Notizie 51; quounăsh, cŏ-năsh Fitzroy Narrative, App. to Vol. II S. 35; kounnach Hyades; collache La Guilbaudière; kollaš Skottsberg (Cooper S. 17) = "Stern".

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> cŏnākho, coonequā Fitzroy, kounhék Hyades = "Mond" (Cooper, S. 17).

spic" verhält sich zu Watauinewa wie Taquatu zu χolas. χolas repräsentiert die gütige Seite jenes höchsten Wesens, dessen böse Seite Taquatu darstellt. Es handelt sich um zwei sich ergänzende Momente des alleinigen und gleichen höchsten Himmelwesens. Auf dies beschränkt sich, wie es scheint, der Dualismus der Alacaluf. Wenn es auch nicht feststeht, daß die missionarische Lehre diesen Dualismus hervorgebracht hat, so hat sie sicher dazu beigetragen, ihn schärfer hervortreten zu lassen.¹ Auch ist es nicht ausgeschlossen, daß gewisse dämonische Züge in der Gestalt Taquatus irgendwelchem "Teufel" des exoterischen Glaubens der Alacaluf entlehnt worden seien. (Vgl. "devil devil" S. 118 und Gamab-Gaunab S. 124f.)²

#### 13. TEMAUKEL

Die Selknam (Ona werden sie von den Yamana genannt) der Isla Grande, welche in eine nördliche, heute fast ausgestorbene, und in eine südliche Gruppe (Selknam im engeren Sinne), nördlich bzw. südlich vom Rio Grande, zerfallen, hatten nach C. Gallardo, Los Onas, Buenos Aires 1910, S. 338 keinen Begriff eines höchsten Wesens. Auch der Salesianer P. J. M. Beauvoir, Los Shelknam, Indígenas de la Tierra del Fuego, Buenos Aires 1915, S. 210, erhielt auf seine wiederholten Fragen über das höchste Wesen nur negative Antworten (Cooper, S. 149). Und noch im Jahre 1924 behauptete P. A. de Agostini, Zehn Jahre im Feuerland, S. 291: "Die Ona haben keine eigentliche Religion im Sinne der Verehrung eines höchsten allmächtigen Wesen."

Im Jahre 1908 schrieb der Salesianer P. M. Borgatello (Bollettino Salesiano, XIV 255 f., dann wiedergegeben in Nozze d'argento (1921)

<sup>1</sup> Im die Religion der Alacaluf betreffenden Abschnitte in Cojazzi, op. cit. 124 ff. findet sich keine Spur von Dualismus, da dahin nur Taquàtu erwähnt ist.

<sup>5</sup> Vgl. P. A. Cojazzi, S. 76: "Coloro i quali affermarono ed affermano anche attualmente l'areligiosità degli Ona sarebbero nel vero qualora a costituire la religione di un popolo fosse necessaria la conoscenza e la credenza, sia pure primitiva, di un Dio concepito come principio e fine delle cose..."

<sup>4</sup> Diese Behauptung ist in der italienischen Ausgabe, I miei viaggi nella Terra del Fuoco, Torino 1928, S. 333, fallen gelassen.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Z. B. Fté, welcher während der yinčiháua-Feier (Männerfeier) als Scheuche für die Frauen und Kinder diente: Gusinde XXI Congr. Améric. II 142 (vgl. Schmidt Urspr. II 2 S. 975) identifiziert ihn mit dem "great black man" Fitzroys, welchen er dem Glauben der Alacaluf zuschreibt (o. S. 211). Aber im Gegensatze zu Fté, welcher "die Leute durch sein bloßes Erscheinen erschrickt, doch niemanden behelligt und keinerlei Schaden zufügt", ist der "great black man" nichts weniger als harmlos, da er "torments them" mit Stürmen und schlechtem Wetter. Außerdem findet sich bei Fté keine Spur von Allwissenheit-Allsehen. Endlich ist, zum Unterschiede vom "great black man", "Fté auf dem ganzen Körper weiß bemalt".

I 105 und in Nella Terra del Fuoco 1924, S. 75 f.): "Contrariamente a quanto finora si credeva da molti che questi selvaggi non avessero alcuna idea di Dio . . . ho potuto accertarmi che credono anch' essi in un Essere invisibile, che premia i buoni e castiga i cattivi dopo la vita presente ... Quello pure che tutti mi confermarono fu la loro fede in uno Spirito cattivo, che cerca di far loro del male e che essi temono grandemente. Ora che molti di loro . . . conoscono bene lo spagnuolo e sanno esprimere chiaramente in questa lingua le loro idee, si è veramente in grado di avere notizie certe [!] intorno le loro antiche credenze. Ho chiesto pertanto agli Onas se sapevano che esistesse un Dio od Essere supremo, prima di essere stati fatti cristiani... Essi mi risposero: 'Niente sapere noi di tutto questo'... Continuai le mie domande e ricerche ed alla fine i più istruiti [!] e intelligenti, una volta presa confidenza con me, mi dissero: 'Noi chiamare sciôn il cielo e sciôn-kòn-tôon il Signore grande che vi è nel cielo. Un' altra tribù Ona lo chiama Timáulk (Dio o Padrone che vive nell' alto).... In quanto allo spirito cattivo, essi lo chiamano Keyèi o Czòrtu (maschile) [anche Kaspi, Kaspèi: Borgatello. Nella Terra del Fuoco, p. 62, 66], e credono che per le donne vi sia anche uno spirito femminile cattivo, che chiamano Alpe ..."

Ebenfalls im Jahre 1908 hörte P. G. Zenone (A. Tonelli, Grammatica e Glossario della lingua degli Ona-Selknám, Torino 1926, S. 101f.) von einem einheimischen Häuptling zum ersten Male den Ausdruck Šion-aš-ka 'l'abitante nel cielo' zur Bezeichnung der Gottheit aussprechen, und im Jahre 1910 lernte er auch den Namen Timáukel kennen, welchen er als den eigentlichen Namen der Gottheit ansah, den die Einheimischen nur selten aussprechen, da sie, "gelosissimi delle loro credenze religiose", sich, insbesondere im Gespräche mit Europäern, umschreibender Bezeichnungen wie 'l'abitante nel cielo' und dgl. bedienen.

Da bei den Selknam seit dem Jahre 1893 eine salesianische Mission (zuerst in Candelara an der Mündung des Rio Grande, dann am Rio Fuego und am Lago Fagnano) bestand, ist es möglich, daß die Namen Sion-kon-tôon, Šion-aš-ka und ähnliche auf missionarische Einflüsse zurückzuführen seien. Der Salesianer Don Tonelli selbst "ritenne che i sopradetti nomi fossero appellativi fabbricati appositamente per esprimere il nuovo concetto di Dio insegnato dai Missionari e prima sconosciuto agli Indi" (Grammatica e Glossario, S. 101).<sup>1</sup>

Anders verhält es sich mit *Timáulk, Timáukel*, welcher in der Form *Pimaukel* bereits von Gallardo (Los Onas, S. 338 und Beauvoir op. cit. 166) als Gestalt des ersten Menschen, Urhebers der Pflanzen, der Tiere und

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Vgl. P. A. Cojazzi, S. 76: "Dopo le istruzioni catechistische dei Missionari gli Ona espressero il concetto di Dio col vocabolo composto schon-kon 'cielo-abitare'."

"todo el principio de lo existente", bezeugt ist; die Onas sprechen ungerne seinen Namen aus. Auch P. Beauvoir (Los Selknam, S. 166) erwähnt Pimaukel als ersten Menschen und Urheber alles Seienden, welcher als ein großer jon ('Zauberer') aufgefaßt wird, dessen Namen man nie ausspricht. Es besteht kein Zweifel, daß Pimaukel mit Timaukel (Timaulk) identisch ist: gemeinsam ist in den Quellen die Bezeichnung als 'Zauberer'; auch die Scheu, den Namen Pimaukels auszusprechen (Gallardo), entspricht demjenigen, was oben über Timaukel (Zenone) gesagt wurde.

Unabhängig <sup>2</sup> von Borgatello (dessen Mitteilungen über Timaulk — mit Ergänzungen — in Nozze d'Argento 1921, und Nella Terra del Fuoco 1924, wiedergegeben sind) und von Zenone (dessen Berichte von A. Tonelli, op. cit., 1926 veröffentlicht wurden), hat nähere Daten über Temaukel als höchstes Wesen der Selknam P. M. Gusinde während seines mehrmonatlichen Aufenthaltes in Lago Fagnano im Jahre 1923 gesammelt.<sup>3</sup>

Gusinde zufolge ist Temaukel (dessen Name Eigenname, nicht Appellativum ist, Anthropos 1923/24, S. 529) als ein kašpi 'Geist' (kašpi, kašpei 'drinnen seiend': Tonelli, S. 40, 118; vgl. yamana köšpik, curspic, s. o. S. 213 f.) gedacht. "Seinen Aufenthalt hat er über dem Firmament"; "Temaukel bleibt weg, hinter den Sternen, dort ist seine Welt. . ." (Gusinde, bei W. Schmidt, Urspr. II 2, 896). Deshalb wird er, anstatt mit seinem wahren Namen Temáukel, welchen zu oft auszusprechen, die Verehrung verbietet (s. o. S. 224), als šō'onh-haškán 'Himmelsbewohner', šō'onh-kaš-pémer 'Jener im Himmel' bezeichnet. Er ist allwissend und allsehend: "Temaukel sieht und weiß alles, was hier vor sich geht": ebenso wie zolas (S. 221) "schläft er nicht" (Anthropos 1923/24, S. 530). Sein Allsehen hat die Handlungen der Menschen zum Gegenstande: "Timaukel überwacht die treue Erfüllung aller Gebote und er straft bestimmt jeden, der sich verfehlt, durch schwere Krankheit und frühzeitigen Tod"; er kann durch eine Seuche eine ganze Gemeinde heimsuchen (Festschr. W. Schmidt, S. 271).

¹ Die Bezeichnung Pimaukels (= Timaukels) als ersten Menschen ist auf eine Verwechslung mit Kenós zurückzuführen, der in der Mythologie der Selknam tatsächlich als erster Mensch erscheint (Gusinde XXI Congr. Améric. II 130). Vielleicht hatte sich, ebenso wie in vielen anderen Mythologien, auch in jener der Selknam wirklich eine Fusion der Gestalten des höchsten Wesens und des ersten Menschen vollzogen. Bemerkenswert ist, daß howenh 'Ahne' in den ersten Berichten der Salesianer als Name der Gottheit verzeichnet ist ("più tardi si sentì anche šion-khón": G. Zenone bei Tonelli, S. 100).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Vgl. Gusinde Anthropos 1926, S. 726.

s Gusinde Anthropos 1923/24, S. 529 ff.; Elemente aus der Weltanschauung der Ona und Alacaluf, XXI. Congrès Améric. II (Göteborg 1925), S. 123 ff.; Das höchste Wesen bei den Selknám auf Feuerland, Festschrift P. W. Schmidt, Wien 1928, 269 ff. [Vgl. jetzt M. Gusinde Die Selk'nam (Die Feuerlandindianer I) Mödling bei Wien 1931, S. 485 ff.]

"Schon Kinder pflegt man durch den Hinweis, daß er alles sieht, von unerlaubtem Benehmen abzuhalten" (Festschr. W. Schmidt, S. 273). "Die alten Männer sagen z. B. den jungen, wenn sie sie abhalten wollen, sich mit der Frau eines andern einzulassen: 'Jener dort oben ist immer sehr nahe'; er hört alles, was du einem Weibe so zuflüsterst. Er wird dich strafen . . . jener dort oben ist sehr nahe und sieht dich." Nichts kann Temaukel entgehen: ". . . er ist allgegenwärtig, weil an jeder Stelle; vor ihm kann niemand sich verbergen, denn er sieht alle und alles, er hört genau, was jeder spricht, ja er kennt selbst eines jeden Gedanken und Absichten" (Anthropos 1923/24, S. 529). "Wenn ein Mann überlegt, wie er seinen Gegner umbringen soll, so weiß Temaukel das, was jener bei sich selber überdenkt" [Gusinde, Selk'nam 500].

Allsehen, Allgegenwart, Allhören, alles trägt dazu bei, bei Temaukel eine vollkommene Allwissenheit herzustellen.¹ Abgesehen von der Art und Weise, wie sie von Gusinde dargestellt ist, wird die Echtheit der Auffassung durch den Vergleich mit den anderen feuerländischen und nicht feuerländischen höchsten Wesen, und insbesondere durch die gemeinsame uranische Natur, auf welche auch die Allwissenheit-Allsehen gegründet ist, bestätigt.

Bei Temaukel ergibt sich diese Natur (ebenso wie bei Watauinewa) nicht nur aus seinem Wohnen im Himmel, sondern insbesondere auch aus dem Umstande, daß das schöne und das schlechte Wetter von ihm abhängt. "Bei sehr kaltem Wetter oder dichtem Schneegestöber war es geboten, ein Stückchen brennenden Holzes, mit der Feuerzange gefaßt, aus der Hütte hinauszuwerfen (was "die Frau der Hütte" besorgte: Festschr. W. Schmidt, S. 273); dabei sagte man: 'Dies ist für dich, Temaukel; du sollst uns gütig sein, schenke uns wieder schönes Wetter'!"2 Es ist demnach ganz verständlich, daß Temaukel als ein großer Magier oder Zauberer (yohon Gusinde, jhow'n Beauvoir, kôn Borgatello, Cojazzi, yon, kon Zenone, Tonelli), als 'il gran fattucchiere nel cielo' (sciôn-kòn-tôon Borgatello, s. o. S. 224) aufgefaßt wurde, da doch bei den Selknam die Zauberer unter anderem die Aufgabe hatten, das Wetter zu beschwören (Tonelli, S. 116), sei es direkt, sei es durch Vermittlung von zwei berühmten Zauberern, welche früher überaus geschickte Wetterbeschwörer gewesen waren (Cojazzi, S. 71, Cooper, S. 153, Borgatello, Nella Terra del Fuoco, S. 64).

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> "Damit wird seine Allwissenheit und auch eine Art Allgegenwart ausgesprochen": Gusinde Festschr. W. Schmidt, S. 272.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> So, außer bei besonderen Anlässen, auch in ziemlich regelmüßigen Zwischenräumen: "allwöchentlich einmal": Gusinde XXI. Congr. Améric. (1924), II. 128; — "etwa zweimal im Monat": Gusinde Festschr. P. W. Schmidt (1927), S. 274; vgl. W. Schmidt Urspr. d. Gottesid. II 2 (1929), S. 895. [Gusinde Selk'nam 494, 512].

Auch individuell machen Männer und Frauen "scongiuri all' apparire delle nuvole foriere della burrasca, specialmente se il tempo è accompagnato da lampi e da tuoni. Allora spingono avanti a sè a più riprese le braccia come se volessero allontanare le nuvole e accompagnano il gesto con una cantilena", Geberden und Gesänge, welche "assai probabilmente sono rivolti a Dio" (Tonelli, S. 104), also an Timaukel. Diese Geberden stehen wohl mit jenen im Zusammenhange, welche durch das Erscheinen des Regenbogens veranlaßt werden (vgl. bei den Yamana o. S. 216): "gli Ona hanno un grandissimo timore dell' arcobaleno, contro cui i zon fanno scongiuri" (Tonelli, S. 83); "credono che apporti loro disgrazie: quando lo vedono si rattristano, gli sputano contro, gli tirano frecce e sassate perchè se ne vada via presto, ed i Kòn lo scongiurano, come fanno coll' eclisse di luna" (Borgatello, Nella Terra del Fuoco. S. 68). Ebenso haben die Selknam "somma paura del tuono (oner)", insbesondere wenn "prolungato, lontano e debole" (Borgatello, ibid. S. 64; vgl. Cojazzi, S. 72). Die Haus (oder Mánekenkn) — eine den Selknam verwandte, das äußerste südöstliche Ende der Isla Grande (Baia Thetis) bewohnende und nunmehr auf wenige Personen zusammengeschrumpfte (Cooper, S. 49, Cojazzi, S. 100) Völkerschaft —, welche "credenze religiose simili a quelle degli Onas" haben und an Timaùlk (= Temaukel) als guten Gott und an einen "Dio maligno che li punisce con vento, pioggia, neve e malattie" (Borgatello, ibid. S. 74) glauben, fürchten sich ebenfalls vor dem Donner (oner) und "lo dicono prodotto da persona cattiva" (Cojazzi, S. 104).

Hatten also die Selknam (und die Haus) neben Timaukel, dem Urheber des schönen Wetters, auch noch ein böses Wesen, Urheber des schlechten Wetters, des Regenbogens, des Donners? Wir haben bereits bei den Yamana und Alacaluf feststellen können, daß der Dualismus zwischen einem guten und einem bösen 'Gotte' eine illusorische Spaltung des einzigen höchsten Himmelwesens darstellt, welches, da es alle meteorischen Vorgänge leitet, naturgemäß Urheber sowohl des schönen als auch des schlechten Wetters und als solcher naturgemäß zugleich gut und böse ist. Allerdings glaubten die Selknam an eine ganze Reihe von Geistern, kašpei, von bösartiger Natur. Aber dies bedeutet keineswegs einen Dualismus zwischen einem guten und einem bösen Gotte. Auch P. G. Zenone gibt einen Dualismus von guten und bösen Geistern zu; "però non saprei assicurare", so fügt er hinzu "se fra gli Spiriti cattivi ve ne sia uno che abbia il predominio su tutti gli altri' (ap. Tonelli, op. cit., S. 106). Die salesianischen Quellen (Borgatello. S. 62, 66, Cojazzi, S. 33, 101, Tonelli, S. 103, 106) verzeichnen zwar Keyèi, Czòrtu (neben Kaspi) als Namen des bösen Geistes; aber in Wirklichkeit handelt es sich um Dämonen, welche, ebenso wie der weibliche Teufel Alpe (xalpen) beim klöketen (Jugendweihe und Männerfeier) eine Rolle spielen, wobei sie von ad hoc vermummten Individuen dargestellt werden, um den Frauen Furcht einzuflößen (Gusinde, bei Schmidt, Ursprung d. Gottesid. II 2, S. 906).

Nicht nur als Urheber (des schönen und) des schlechten Wetters, sondern auch als unbeschränkter und despotischer Herr allen Geschehens (Gusinde, XXI. Congr. Améric. II 127), und insbesondere als Urheber von Krankheiten, frühzeitigen Todesfällen und Seuchen (s. o. S. 225), hat Temaukel Eigenschaften, welche genügen, ihn als ein böses Wesen erscheinen zu lassen. ["Grausam ist jener Himmelsbewohner, ganz plötzlich oft läßt er einen Selk'nam sterben", Gusinde, Selk'nam 501]. Allerdings werden die Krankheiten durch irgend einen kaspi, der sich in den Körper einschleicht, hervorgerufen; aber dies geschieht nach dem Willen — einem von Willkür nicht freien Willen — Temaukels (Temaukel ist selbst ein kašpi s. o.), welcher sterben läßt, wen er will, indem er dessen Seele zu sich 'ruft' (Gusinde, Anthropos 1923/24, S. 530). Ebenso wie Watauinewa, der 'Mörder im Himmel', und wie volas, der ebenfalls die Seele desjenigen, der sterben muß, zu sich 'ruft' (s. o. S. 222). wird auch Temaukel bei Todesfällen von den Hinterbliebenen heftig gescholten (Gusinde, Anthropos 1923/24, S. 529; [Die Selk'nam 506]). Wenn also in den älteren Mitteilungen über die Glaubensanschauungen der Selknam (Ramon Lista, Viaie al país de los Onas, Buenos Aires 1887, S. 130; P. A. Segers, Hábitos y costumbres de los Indios Aonas, Bol. Inst. Geogr. Argentino, Buenos Aires 1891, S. 65) von "an evil spirit who enters the body and sends illness, he also sends wind, rain, etc." (Cooper, S. 149) gesprochen wird, kann man sich fragen, ob dieses 'evil spirit' (vgl. das 'evil spirit' Fitzroys in Beziehung zu Watauinewa) nicht eben Temaukel selbst, in seinen schlechten Zügen als Urheber der Krankheiten und des schlechten Wetters, sei, ein Temaukel noch nicht identifiziert mit dem christlichen Gotte (Salesianer)1 und noch unberührt von jeder Tendenz, seine guten Seiten hervorzukehren und die schlechten zu mildern.

<sup>1 &</sup>quot;Temaukel de los Selknam es como Dios de los cristianos" sagt ein Eingeborener; "Temaukel es nuestro Dios, es el Dios de los Selknam" [Gusinde Die Selknam 493; 507]. Vgl. Timaulk abwechselnd gebraucht mit sciòn hòn 'Herr des Himmels' zur Bezeichnung 'Gottes' im Ave-Maria in Ona-Sprache: Borgatello, Nella Terra del Fuoco, S. 74.

#### VI.

#### ZENTRALKALIFORNIEN

#### 14. OLELBIS

Die Wintun sind eine jener Völkerschaften (Nord-)Zentralkaliforniens, bei welchen der Begriff eines höchsten Wesens (Schöpfer) besonders scharf und mächtig ausgeprägt ist (vgl. A. L. Kroeber, Indian Myths of South Central California, University of California Publications, American Archaeology and Ethnology IV 4, Berkeley 1907). Das höchste Wesen der Wintun ist Olelbis. Die Daten über Olelbis betreffen hauptsächlich die nördlichen Wintun<sup>2</sup> und wurden von Jeremiah Curtin, Creation Myths of Primitive America, Boston 1903, gesammelt.

Olelbis bedeutet 'he who is above', 'dwelling on high' (Curtin, S. XXX), 'sitting in the above', or 'he who is in heaven' (Kroeber, op. cit. S. 176), von ol 'up', el 'in', bis 'dwelling or sitting' (Curtin, S. XXX), 'up-in-sit' (Kroeber, Handbook of the Indians of California, Washington 1925, S. 362). Tatsächlich Olelbis "lives in the highest part of the sky", in einem "beautiful house" welches Olelpanti hlut (Curtin, S. XXX), 'das Haus da oben' heißt. Olelbis "is chief over all" (Curtin, S. 42).

Olelbis "sees everything on earth" (Curtin, S. XXX); "they believe that Olelbis is up there now in the 'Central Blue', in his marvellous Panti Hlut, the most beautiful structure in the universe, and from there he sees everything that happens." In der Mythe kommt Olelbis öfters in schauender, sehender Stellung vor.<sup>3</sup>

Olelbis sieht alles was auf Erden geschieht. Sieht und darum weiß er es. Wenn ihm etwas entgeht (vgl. die relative Allwissenheit Pulugas, s. o. S. 109, Baiames, s. o. S. 115), wird seine Unwissenheit in einer Weise dargestellt, welche seine virtuelle Allwissenheit bestätigt. Olelbis weiß nicht, welcher Art Wesen die Wolken sind und fühlt das

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> E. M. Loeb The Creator Concept among the Indians of North Central California, American Anthropologist 1926, S. 466 ff.; R. Dangel Der Schöpferglaube der Nordcentralcalifornier, Studi e Materiali di Storia delle Religioni 3, 1927, S. 31 ff.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> "The Southern Wintun equivalent of Olelbis is not known": Kroeber Handbook of the Indians of California, S. 362.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> "Olelbis was looking down from Olelpanti and said...: 'I see many people collected on earth; they are going to do something" (Curtin, S. 5). "Olelbis was watching everything closely... Olelbis saw all this and knew what people were doing or preparing to do" (Curtin, S. 22). "Olelbis looked down on the earth, but could see nothing; no mountains, no trees, no ground... He stood and looked in every direction, — looked east, north, west and south, to see if he would find anything" (Curtin, S. 25).

Bedürfnis, den Heros Katkachila darüber zu befragen: "what do you mean by cloud people? what kind of people are they?". Katkachila aber findet es sonderbar, daß er es nicht wisse: "How is it that you do not know these people? You ought to know them; you have seen every place. every person, every thing: you ought to know these people. I will tell you how they came" (Curtin, S. 37). — Mem Loimis ist Gattin Olelbis und hat ihm zwei Söhne geschenkt; Kahit raubt sie; Olelbis sucht sie vergebens: "Olelbis knew not where his wife had gone: he had not seen her going out, and had not seen her afterward" (Curtin, S. 51 ff.): das Wissen Olelbis ist wesentlich durch ein Sehen bedingt; seine Allwissenheit ist ein Allsehen. Um Mem Loimis zu finden, wendet sich Olelbis zuerst an den Zauberer Kopus, dann an Sanihas, "the archer of daylight" d. i. die Sonne -; Sanihas sagt: "Olelbis ought to know where that woman is, he thinks he knows everything." Sanihas entdeckt endlich, wo Mem Loimis sich befindet; ihre zwei Söhne gehen sie besuchen und sie sagt ihnen: "... (Olelbis) knows everything, he can make anything, do anything, see everything, but he did not knew that I was here" (Curtin, S. 51—68).

Es handelt sich also um Ausnahmen, welche als solche empfunden werden und somit die Regel, nämlich die Allsehensallwissenheit Olelbis 1 bestätigen. In anderen Fällen bedient sich Olelbis nicht gelegentlicher, sondern — so zu sagen — beamteter und ständiger Informatoren. nämlich besonderer Wesen, welche in der Mythe eben die Aufgabe haben, gewisse Lücken in der Allwissenheit Olelbis auszufüllen. Aber auch in diesen Fällen ist die Beschränkung seiner Allwissenheit mehr scheinbar als faktisch. Eines dieser Wesen ist Winishuyat, "a little man about the size of a thumb" (Curtin, S. 492): Olelbis sucht vergebens, auf der Erde Feuer zu entdecken; "he had a Winishuyat on his head tied in his hair, and the Winishuyat said to him: 'My brother, look; there is a little fire away down the south" (Curtin, S. 28). Winis bedeutet 'sehen' (Curtin, S. 492): Winishuyat sieht das, was Olelbis nicht sieht; insbesondere "he sees in mind the approaching of danger before it is evident to the physical eye" (Curtin, ib.). Winishuyat ist spezialisierter und als solcher abgesonderter, isolierter, objektivierter, und in der Gestalt eines kleinen Genius personifizierter Gedanke: er "is always placed on the top of the head by the person whom he accompanies and aids" (Curtin, ib.).

Olelbis ausschließlich gehören hingegen die zwei 'Großmütter', die zwei Alten *Pakchuso Pokaila* (pokaila = 'alt'), so genannt, weil sie in einen porösen Stein (pakchu), ähnlich dem Inneren eines Knochens, verwandelt wurden (Curtin, S. XXX). Diese zwei Alten sind stets an der

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Dangel, a a. O S. 39 f.

Seite Olelbis (Curtin, S. 3), sind seine Ratgeberinnen; an sie wendet sich Olelbis, um sie zu befragen, was zu unternehmen ist, z. B. wenn es sich darum handelt, das Olelpanti hlut, das wunderbare 'Haus dort oben', zu errichten: "What kind of wood shall I get for the central pillar of the house?" fragt er — "Go far down south" antworten sie usw. — "Now, my grandmothers, what shall I do next?", und so fort (Curtin, S. 15). Ebenso wenn es sich darum handelt, nach der Sintflut etwas Erde zu entdecken: "My grandmothers, what shall I do now?" (Curtin, S. 25). Ferner: "Grand-mothers, what shall we do with this pond and the fish in it?" (Curtin, S. 30). "Now, my grandmothers, ... what are we to do with the people here?" (Curtin, S. 42). Diese zwei Gestalten, welche keine gesonderte Persönlichkeit haben, nie unabhängig voneinander handeln, sondern immer solidarisch zu zweit¹ vorgehen, und die unzertrennlichen Genossinnen und Ratgeberinnen Olelbis sind, bilden eine Hypostase Olelbis selbst³, eine Projektion und Personifikation eines besonderen Zu-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Nur einmal — wenn es sich darum handelt, das 'Haus im Himmel' unter Dach zu bringen — ist es "one of the old women', welche sich mit Olelbis bespricht (Curtin, S. 15).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Ein interessantes Gegenstück findet man in der Mythologie der Tlingit, in welcher Nas-cákī-yēhl 'Raven-at-the-head-of-the-Nass' das höchste Wesen ist und in den Gebeten auch als Axcagún oder Axkīnayégī 'my creator' bezeichnet wird, "With him were two old men called 'Old-man-who-foresees-all-troubles-in-the-world' (Adawūhl-canak) and 'He-who-knows-everything-that-happens' (Hliúwat-uwadjiqī-can). Next to Nās-cákī-yēhl they prayed to the latter of these" (J. R. Swanton, Tlingit Myths and Texts, Bulletin 39, Washington 1909, S. 80). Diese zwei Gestalten, von welchen die erste wegen ihrer Funktion an den Winishuyat der Wintun erinnert und die zweite eine absolute Allwissenheit darstellt, sind nichts anderes als ein Reflex und eine Zweispaltung Nāscákīvēhls selbst, welcher auch an und für sich allwissend-allsehend ist ("people used to say to their children 'Do not lie. Do not steal. For the Maker (Nāscákī-yēhl) will see you'": Swanton, loc. cit. S. 81; "They also tell the little ones that there is a Creator watching them all time ...": Swanton, S. 92 c). An diese zwei Alten wendet sich Nās-cákī-yēhl um Rat ganz ebenso wie Olelbis an die zwei 'Großmütter'. Daß jedoch, genau wie im Falle Olelbis, diese Beschränkung der Allwissenheit Nas-cakī-yehls mehr eine scheinbare als eine faktische ist, erhellt ganz klar aus der Mythe: wenn Nās-cákī-yēhl den Wunsch nach einem kleinen Enkel (dem Raben, Yehl) hegt, damit er der Welt das Licht bringe, wendet er sich zwar an Hliúwat-uwadjígī-can, weiß aber schon vorher, was dieser antworten wird: "although he knew what answer he would receive, he sent for Hl. and questioned him to see whether he would answer right..." (Swanton, S. 82). (Analog, wenn seine Tochter von Yēhl schwanger wird, "although all this was by the will of Nas-caki-yehl, and although he knew what was the matter with his daughter, yet he asked her how she had gotten into that condition". Swanton, S. 81). Obgleich diese zwei Alten in der Tlingit-Mythe eine etwas unabhängigere Stellung als die zwei 'Großmütter' in der Wintun-Mythe einnehmen (wenigstens einmal handelt jeder von ihnen unabhängig vom anderen: Swanton, S. 103 und 122), sind sie jedenfalls ein interessantes Gegenstück

ges oder Momentes seines Denkens, und zwar seiner Beratung mit sich selbst ("das Mit-sich-selbst-zu Rate-gehen": W.Schmidt, Urspr. d. Gottesid. II 2, S. 85), der Überlegung, welche der Tat vorangeht, mit anderen Worten, eines Wissens, welches dem Handeln dienstbar gemacht wird, während das mehr passive Wissen, welches sich mit dem Sehen identifiziert — die Allwissenheit-Allsehen — eine wesentliche Eigentümlichkeit Olelbis selbst ist und bleibt.

Aber die zwei Großmütter Olelbis sind auch noch etwas anderes: sie sind 'rainmakers' (Curtin, S. XXX). Olelbis (Curtin, S. 40) nimmt das Fell einer schwarzen Wolke (die Wolken sind als Hunde gedacht), welche vom Heros Katkachila gefangen wurde, breitet dasselbe aus und übergibt es einer der zwei Alten, damit sie sich wärme. Sodann nimmt er das Fell einer später von Katkachila gefangenen weißen Wolke und gibt es der anderen Alten. (Ein drittes Fell, das einer roten Wolke, überläßt Olelbis dem Heros und seinem Brüderlein: "we see this skin now often enough, for the brothers hang it up when they like in the west and sometimes in the east", Curtin, S. 41).1 Wir sind in voller Meteorologie: "'Now', said the two old women (auch hier antworten sie solidarisch. obwohl Olelbis ein Fell der einen und eines der anderen gibt), 'we have this white skin and this black one. When we hang the white skin outside this house, white clouds will go from it, -- will go away down south where its people (nämlich die weißen Wolken) began to live, and then they will come from the south and travel north to bring rain. When they come back, we will hang but the black skin, and from it a great many black rain clouds will go out, and from these clouds heavy rain will fall on all the world below'. From that time the two old women hang out the two skins, first the white, then the black skin, and when clouds enough have gone from them they take skins into the sweathouse again; and from these two skins comes all the rain to people in this world" (Curtin, S. 41-42).

Wenn die zwei alten Ratgeberinnen und unzertrennliche Genossinnen Olelbis den Regen erzeugen und die weißen und schwarzen Wolken

der zwei Großmütter Olelbis, und dies um so mehr in Anbetracht des Unterschiedes des kulturellen Niveaus zwischen den Wintun und den Tlingit. — Auch im Mythus der Yoshua-Indianer im Südwestoregon (L. S. Frachtenberg, Journal of American Folk-Lore 1915, S. 224ff.) könnte der 'Gefährte' des Schöpfers zowaläsi, das einzige vor der Weltschöpfung neben zowaläsi existierende Wesen, dessen Funktion diejenige eines Wächters ist, der alles beobachten und dem Schöpfer berichten muß, eine Zweispaltung der Gestalt des Schöpfers selbst darstellen.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> "Das dritte Fell — ein rotes — steht wahrscheinlich mit der Morgen- oder Abendröte in Zusammenhang": R. Dangel Studi e Materiali di storia delle religioni 3, 1927, S. 48.

lenken, und somit an den meteorischen Himmelserscheinungen Anteil haben, und wenn sie andererseits nichts anderes als eine Hypostase, als eine (zweigespaltene) Projektion des höchsten Wesens Olelbis sind, so läßt dies schon darauf schließen, daß Olelbis selbst in Beziehung mit dem Himmel sei. Diese indirekte Folgerung erscheint durch die Mythe positiv bestätigt. Mem Loimis, die Gattin Olelbis, ist das Wasser des Himmels, die 'Waterwoman': wenn sie geraubt wird, fehlt es an Wasser für das Himmelsvolk. Kahit, der Entführer Mem Loimis, ist der Wind; Kahi hlut, der Ort, wo er Mem Loimis versteckt, ist das 'Haus des Windes': die meteorische Grundlage der Mythe könnte wohl nicht durchsichtiger sein. Olelbis wirft (mit der Linken: davon sein Name Nomhliëstawa, 'throwing-west-with-the-left-hand', von nom 'west', hliës 'to hurt', und tawa 'left handed') eine Schleuder (Curtin, S. 23, vgl. S. XXX), welche wahrscheinlich nichts anderes ist als der Blitz (vgl. den Blitz als von Karei geschleuderten Strick, bei den Menri (Semang) und Ple (Sakai): s. o. S. 111f.).

Noch mehr. In der Mythe vom Weltbrande heißt es: "Great rolls and piles of smoke were rising; fire flew up toward the sky in flames, in great sparks and brands. Those sparks became kolchituh (sky eyes), and all the stars we see now in the sky came from that time when the first world was burned. The sparks stuck fast in the sky, and have remained there ever since the time of the wakpohas (world fire)" (Curtin 15). Die Entstehung der Sterne aus Feuerfunken ist nicht ohne Analogie in der nordamerikanischen Mythologie. Aber ganz besonders interessant ist hier die Auffassung der Sterne als Augen, und zwar als Augen des Himmels (kolchituh). Dieser Auffassung sind wir schon bei dem "devil-devil" Südostaustraliens, dem Gamab der Bergdama, dem zolas der Alacaluf be-

¹ In Nord-Zentralkalifornien selbst nach einem Mythus der Pomo (Loeb American Anthropologist 1926, S. 489 ff.) läßt der rauchende Marumda, der Schöpfer, aus seiner Pfeife einen dicken Feuerball heraus, der Funken nach allen Richtungen sprüht; die Funken verwandeln sich in Sterne, und der Feuerball wird die Sonne. — In einer Mythe der Tsimshian (Nordwest-Pazifik-Küste) sind die Sterne Funken, welche dem Munde der Sonne (eines der zwei Söhne des "Häuptlings im Himmel") nachts, während sie schläft, entströmen (ebenfalls nachts, während sie schläft, wird die Mondscheibe vom Glanze ihres Antitzes erleuchtet, der durch die im Dache zur Herauslassung des Rauches angebrachte Öffnung hervordringt): F. Boas Tsimsian Mythology, 31 Annual Report, Washington 1916, S. 115. — Ein afrikanisches Gegenstück: in der Mythologie der Akposo sind die Sterne aus Sonne und Mond herumsprühende Funken, die das höchste Wesen Uwolowu von einem Schmied im Himmel schmieden und von einer Larve holen läßt: Fr. Müller Die Religionen Togos in Einzeldarstellungen, Anthropos 1907, S. 208.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Sonne und Mond als "Augen des Himmels" in der Mythologie der Tlingit: Boas Zeitschrift f. Ethnol. 1895 (231).

gegnet: die Sterne sind Augen, deren sich diese allsehenden höchsten Wesen bedienen, um zu sehen. In der Wintun-Mythe ist nicht gesagt, daß die Sterne Augen Olelbis' sind, da aber auch Olelbis an und für sich allsehend ist, soferne er vom Himmel, vom Olelpanti hlut aus "sees everything that happens" (s. o. S. 229), ist anzunehmen, daß die Sterne als Augen des Himmels zugleich auch Augen Olelbis' sind.

Nach dem eben Gesagten ist die Behauptung W.Schmidts, daß "Olelbis selbst keinerlei naturmythologische Eigenschaften an sich trage..." (Ursprung der Gottesidee II 2, Münster i. W. 1929, S. 83) nicht zu verstehen. Allerdings fügt er hinzu: "Er tritt aber doch in engere Verbindung mit der Naturmythologie durch die Frau, die er heiratet..." Ebenso behauptet er hinsichtlich der zwei "Großmütter": "gar keinen naturmythologischen Zug scheinen indes die beiden geheimnisvollen Frauen aufzuweisen" (op. cit. S. 84), gibt jedoch später (ibid. S. 85) zu, daß "schließlich doch auch diese beiden Gestalten in nähere Beziehung zu den Atmosphärilien treten." (Es genüge, auf die oben wiedergegebene Seite hinzuweisen, welche eine lebhafte und durchsichtige mythischphantastische Darstellung des Regenphänomens ist, welches die zwei Alten leiten). Nicht richtig ist es aber, daß Olelbis lediglich durch Mem Loimis mit dem naturistischen Element in Berührung tritt. Denn, nicht nur mit dem Regen steht Olelbis durch die Gestalten der zwei Großmütter (welche eine Projektion seiner selbst sind) in Beziehung, sondern auch direkt mit dem Schnee: "The cloud people who went north will stay in the north-west, said Olelbis, and from them will come snow to people hereafter" (Curtin S. 42). Aber noch mehr: Olelbis wohnt im Himmel, "in the 'Central Blue'" (Curtin S. 492). Olelbis schleudert mit der Linken einen Strick, der wahrscheinlich der Blitz ist. Olelbis sieht alles von der Höhe des Himmels, jenes Himmels aus, dessen Augen die Sterne sind. Somit handelt es sich nicht um ein in Verbindung Treten, sondern um ein mitten drin Stehen im uranisch-meteorischen Elemente, d. h. in der Natur. In diesem Elemente, d. i. in den Beziehungen Olelbis' nicht nur zur "Water-woman" (Mem Loimis) und zum Winde (Kahit), sondern auch zum Regen, zum Schnee, zum Blitze, zur Sintflut. zum Weltbrande, liegt der ganze Olelbis: es gibt keinen anderen Olelbis außer diesem. Die Vorstellung eines an und für sich der Natur fremden, aber doch in engere Beziehung mit der Natur tretenden Olelbis ist wohl rein theoretische Konstruktion.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Die Kursivschrift stammt auch hier von mir.

#### VII.

#### SCHLUSS

Die Theorie, welche derzeit die Forschung über die höchsten Wesen der Primitiven beherrscht<sup>1</sup>, ist im wesentlichen noch immer jene ihres "Entdeckers" Andrew Lang (The Making of Religion, London 1898, 31909), welche die höchsten Wesen in der Hauptsache als Macher. Urheber, Schöpfer betrachtet, ersonnen von einem logisch-kausalen Gedankengange zur Erklärung der Existenz und des Ursprunges der Welt. "All-makers" sind die höchsten Wesen für Lang, "Urheber" für Söderblom, "All-Schöpfer" für W. Schmidt; für Schmidt sind sie außerdem die Repräsentanten eines Urmonotheismus.<sup>2</sup> Als Schöpfer der Dinge und der Welt sind die höchsten Wesen, nach dieser Theorie, der Welt und der ganzen Natur überlegen und im wesentlichen von der Natur unabhängig. Und doch gibt es einen Teil der Natur, den Himmel - den Himmel mit den vielfachen und verschiedenartigen atmosphärischen, meteorischen und astralen Phänomenen, deren einheitlicher Hintergrund er ist -, der so häufig und entschieden mit den Gestalten der höchsten Wesen verquickt wird, daß die Auffassung derselben als Himmelwesen als unvermeidlich erscheinen sollte. Diese Auffassung, zugleich mit der ergänzenden Auslegung des höchsten Himmelwesens als Personifikation des Himmels und somit als ein Produkt mythischen Denkens, wurde von mir in meinem Buche L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi (Roma 1922) vertreten, welches als erster Teil eines Gesamtwerkes mit dem Titel Dio: Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni<sup>3</sup> gedacht ist.

Von Söderblom (Das Werden des Gottesglaubens<sup>2</sup>, Leipzig 1926, S. 136 f.) verkannt, wurde das uranische Element in der Gestalt des höchsten Wesens von Schmidt angenommen. "Himmelsgott" ist ein Ausdruck, dessen er sich gewöhnlich<sup>4</sup> bedient, um das höchste Wesen zu bezeich-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Vgl. C. Clemen Der sogenannte Monotheismus der Primitiven, Arch. f. Religionswiss. 1929, S. 290 ff. Eine Sonderstellung nimmt K. Th. Preuß ein: Die höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern (Psychologische Forschung II 1922), Glauben u. Mystik im Schatten des höchsten Wesens (Leipzig 1926).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Vgl. W. Schmidt Der Monotheismus der Primitiven, Anthropos 1930, S. 703 ff.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Vgl. La formation du monothéisme (Revue de l'histoire des religions 1923, t. 88, p. 193 ff.) und Monothéismus und Polytheismus in "Die Religion in Geschichte und Gegenwart" IV (1930).

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Er schreibt ihn auch mir zu (*Úrspr*. I <sup>2</sup> 686), obwohl ich ihn ständig vermeide und den Ausdruck "essere celeste" (Himmelwesen) gebrauche.

nen1: er sagt z.B., daß Puluga sich herausstelle als einer jener alten Himmelsgötter, die mit Blitz und Donner, Sturm und Regen in enger Beziehung stehen und für die ganze Urstufe charakteristisch sind<sup>2</sup> (Anthropos 1921/22, S. 995). Trotzdem ist der Himmel für Schmidt "keineswegs das primäre und wesentliche Element bei der ursprünglichen Konzeption der Idee des höchsten Wesens,3 Auch die ständige Verlegung des höchsten Wesens in den Himmel hindert ihn nicht, denselben als im wesentlichen außerhalb — über — der ganzen Natur, den Himmel inbegriffen, stehend anzusehen. "Sollten wir", schreibt Schmidt (Der Ursprung der Gottesidee I 333), "das australische höchste Wesen nach etwas in der Natur benennen, so würde ich es mit dem Namen Himmelsgott bezeichnen; denn fast durchgehends ist die Wohnung dieses Wesens der Himmel. Unter dieser Bezeichnung meine ich aber durchaus keine Personifikation des Himmels: was ich damit sagen will, werde ich im Schlußwort dieses Werkes ausführlich darlegen" (l. cit.: vgl. I<sup>2</sup> 688). Dasjenige, was man den bereits veröffentlichten Teilen entnimmt, ist dies, daß Schmidt "den im Himmel wohnenden Himmelsgott, von dem Regen und Blitz und Donner die vorübergehenden Erscheinungen seiner Willenshandlungen sind", und "das personifizierte Himmelsgewölbe und den derartig gefaßten 'Himmelsgott'" unterscheidet (Ursprung I2 772. vgl. S. 779). Dieser Unterscheidung mißt Schmidt eine so grundlegende Bedeutung bei, daß er "den tötlich schwachen Punkt" meiner Theorie (Anthropos 1921/22, S. 1043 = Ursprung I<sup>2</sup> 677) darin erblickt, daß ich auch hinsichtlich des Himmelsgottes von einer Personifikation spreche (für den "Himmelsgott" müßte also meine Theorie auch für Schmidt gelten), während ich doch gezwungen bin, für ihn (Dio I 72) eine unvollkommene Personifikation (einfache "apposizione di persona") zuzugeben, welche keine wirkliche Personifikation sei. Aber eben: eine "apposizione di persona in figura di un essere operante dietro i fenomeni celesti ed unificante in sè, come centro, le molteplici manifesta-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Z. B. *Urspr.* I<sup>2</sup> 409 (Nurrundere), 462 (Bajame) [*Urspr.* III (1931) 476 (das höchste Wesen der Ainu), 545 (das höchste Wesen des arktischen Kulturkreises)] usw.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Sperrdruck von mir.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Ein Anhänger Schmidts, P. Pinard de la Boullaye, L'Origine du monothéisme, Rivista di filosofia neo-scolastica 1925, S. 262, möchte das Himmelwesen durch Ideenassoziation vom höchsten Wesen ableiten: "Supposons... qu'un peuple quelconque soit arrivé à concevoir non pas seulement un ciel créateur, mais un créateur tout court, distinct du ciel. N'y-a-t-il pas au moins quatrevingt-quinze chances (von Schmidt I<sup>2</sup> 688 sicher aus Versehen auf 80 reduziert) pour cent, qu'étant données la place et la splendeur des cieux, ce peuple établira son Urheber au ciel plutôt qu'ailleurs?... N'est-il pas évident qu'une foule de 'traits ouraniques' s'associeront comme spontanément à l'idée qu'on s'est formée de lui?..."

zioni della vita atmosferica" (Dio I 72) ist ebenso ein Personifikationsprozeß wie die Transfiguration des Himmelsgewölbes in ein persönliches Wesen. Es handelt sich nicht um zwei wesentlich verschiedene Vorgänge; es handelt sich um einen einzigen und gleichen Prozeß, welcher einen Art- und Gradunterschied in sich schließt. Schöpferwesen sind mehrere von den höchsten Wesen der Primitiven: Himmelwesen dagegen sind sie so gut wie alle, selbst diejenigen (man denke z. B. an Sila der Eskimos), bei welchen (meiner Ansicht nach kraft einer besonderen Verquickung mit einem stark überwiegenden Mana-Begriff und -Glauben) das Persönliche ebenso zurücktritt wie die Tendenz zur "Verkörperung" bzw. Identifikation mit der ganzen Welt hervortritt. Das höchste Wesen wohnt, bewegt sich, handelt, lebt im Himmel: es existiert nicht außerhalb des Himmels. Das höchste Wesen ist ein Himmelwesen. Das höchste Wesen, Schöpfer der Welt und der Welt wesentlich fremd, das höchste Wesen als Produkt des "rein kausal-logischen Denkens", existiert in der Wirklichkeit nicht: existiert nur in der Theorie.

Aber alles dies ist — eben — nichts anderes als Theorie und subjektive Argumentation. Schmidt hingegen beruft sich auf eine objektive, positive, auf die Ergebnisse der Ethnologie fußende Darstellung. Der Unterschied zwischen Himmelsgott (keine Personifikation) und "Himmelsgott" (Personifikation) ist nicht rein ideologisch: er gründet sich auf einen ethnologischen Altersunterschied, welcher ein prius und ein posterius enthält: während der Himmelsgott, nach Schmidt, in ethnologisch älterem Milieu vorkommt, "findet sich (der "Himmelsgott") erst bei so weit fortgeschrittenen Völkern wie Sudanvölkern, Chinesen u. a." (Ursprung d. Gottesid. I<sup>2</sup> 772). "Gerade bei den ältesten Formen des Höchsten Wesens", sagt Schmidt weiter, "tritt die eigentliche Schöpferkraft am deutlichsten auf, die bloß uranischen Eigenschaften am meisten zurück, und erst bei den späteren zeigt sich das Überwiegen der rein uranischen vor den rational-kausalen Eigenschaften" (Anthropos 1921/22, S. 1046 = Urspr. d. Gottesid. I<sup>2</sup> 682). Z. B. die Tsimshian, ein nordwestamerikanischer, ethnologisch der Urkultur nicht angehörender Stamm, zeigen eine "enge Verbindung des Höchsten Wesens mit dem Himmel, die wir in dieser Weise bei keinem der Höchsten Wesen der Nordwestküste und Zentralkaliforniens angetroffen haben" (Urspr. II 2, S. 386).

Aber auch Olelbis, das höchste Wesen der nordzentralkalifornischen, der Urkultur gehörenden Wintun zeigt, wie wir gesehen haben, eine enge Verbindung mit dem Himmel (s. o. S. 232 ff.). Und welches objektive Kriterium wird nachweisen können, daß diese Verbindung weniger enge

¹ Darauf hat Preuß aufmerksam gemacht [s. jetzt auch seinen Aufsatz Die Hochgottidee bei den Naturvölkern Africa IV 1931 S. 287 ff.].

sei als z. B. beim höchsten Wesen der Tsimshian? In der Wintun-Mythologie spielt die Personifikation eine große Rolle: ein bestimmtes Ding oder Phänomen pflegt in der Gestalt eines Wesens personifiziert zu werden, welches als dessen Hervorbringer gedacht wird: "the water woman is the originator of water, the child of the fire-drill of fire. Oldman-white-oak-acorn of oak-trees, the cloud-dogs of clouds" (Kroeber. Univ. of California Public. Amer. Archaeol. a. Ethnology IV 4, S. 176). W. Schmidt selbst erkennt an, "in wie hohem Maße hier die eigentliche Personifikation entwickelt ist. Die verschiedensten Naturkräfte selbst sind hier aufs schärfste personifiziert" (Ursprung II 2, S. 79). Die Personifikation wird sogar auf besondere Funktionen und Seiten der geistigen Aktivität angewendet, wodurch Gestalten wie Winishuyat und die zwei Pakchuso Pokaila (s. o. S. 230) entstehen. Auch Schmidt erklärt: "Wenn also alle diese mit Olelbis Mitwirkenden nichts sind als Personifikationen. so darf man von vornherein das auch von den beiden geheimnisvollen weiblichen Wesen erwarten" (ibid. S. 76). Sollte also dieser Personifikationsprozeß, welcher alle Glaubensanschauungen der Wintun durchdringt. gerade vor Olelbis Halt gemacht haben? Was die schöpferische Eigenschaft betrifft, stellt Schmidt selbst die Frage: "Ist Olelbis wirklich Schöpfer und Schöpfer aller Dinge?" und antwortet: "Davon sagen die Mythen nichts" (Urspr. II 2, S. 80, vgl. S. 305, 307). "It is very noticeable that creation takes place not so much by actual making or calling into existence on the part of the supreme deity, ... as by the origination of objects and faculties from a number of individual beings distinct from him and already endowed with certain powers" (Kroeber, Univ. of California Public. Amer. Arch. a. Ethnol. IV 4, Berkeley 1907, S. 176).

Karei und Puluga — ebenfalls der Urkultur angehörend wie Olelbis — sind zwar Schöpfer, aber gleichzeitig mit dem uranischen Elemente derart verquickt, daß der Name Karei<sup>1</sup> selbst und, wie es scheint, auch der Name Puluga<sup>2</sup> "Donner" bedeutet, was als ein sicheres Zeichen naturistischer Personifikation anzusehen sein wird.<sup>3</sup> Von Watauinewa,

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> R. Pettazzoni Dio I 103.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> öluge "Donner", Öluga = Puluga [Temple]; Púlu-ké "to pour with rain" [Portman]: R. Pettazzoni op. cit. I 101; vgl. A. Trombetti Puluga: origine e diffusione del nome (Studi e Materiali di storia delle religioni 3, 1927, S. 157 ff.).

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Es ist wahr, daß der Donner nicht der Himmel ist (aber in einigen Semang-Dialekten Kare = "Himmel": R. Pettazzoni op. cit. I 103). Da jedoch in Wirklichkeit die Tätigkeit Kareis and Pulugas sich nicht nur auf den Donner, sondern auch auf den Sturm, den Blitz usw. erstreckt, so kann der Name "Donner" ein Zeichen der besonderen Schwierigkeit sein (vgl. Dio I 72), die Personifikation des Himmels in seiner Gesamtheit auch in der Benennung auszudrücken. Dieselbe Schwierigkeit könnte sich widerspiegeln auch in der häufigen Bezeichnung des höchsten Wesens als "jener dort oben", "der Häupt-

dem höchsten Wesen der Yamana, sagt P. W. Koppers: "Daß er alles gemacht hat, sagt man nicht" (XXI Congr. Améric. II 119; Gottesglaube und Gebete der Yamana, S. 10). Und über Mungan ngana, das höchste Wesen der Kurnai (Südostaustralien), schreibt W. Schmidt selbst (Urspr. d. Gottesid. I<sup>2</sup> 284); "Es muß zugegeben werden, daß von Mungan ngaua nicht berichtet wird, daß er schöpferisch tätig gewesen sei; es muß aber hinzugefügt werden, daß in den Berichten der Kurnai von einer Schöpfung überhaupt kein Wort vorkommt. und daß diese Berichte im Verhältnis etwas kurz sind. Es darf also nicht gesagt werden, daß es Zeugnisse dafür gebe, daß er kein Schöpfer sei" (!).2 Ist dies eine objektive Darstellung der Schöpferkraft Mungan ngaua's?3 Und überhaupt, wie kann man nach alledem das Vorwiegen der Schöpferkraft über die uranischen Eigenschaften bei den ältesten Formen der höchsten Wesen als objektiv nachgewiesen erachten? Nach H. Vedder, Die Bergdama, S. 98, ist Gamab "Urheber alles dessen, was wächst und lebt . . . Doch scheint es, daß man nur das, was auf Erden entsteht und vergeht, auf ihn zurückführt. Die Frage, ob die Erde selbst auch von Gamab erschaffen ist, bleibt unbeantwortet." Die Beschränkung der Schöpferkraft Gamabs ist um so interessanter, als sie einen Hinweis auf die - von mir hervorgehobene (Dio I 68) - Abhängigkeit der Schöpferkraft selbst von der grundsätzlich uranischen Natur des höchsten Wesens enthält: die auf "all das, was wächst und lebt" be-

ling im Himmel" u. dgl., die in ethnologisch älterem (Olebis = "up-in-sit", "der oben Sitzende") und jüngerem Milieu (Shimayet Lakkah [Semāgīd Laxhā] "the chief of the sky" — auch er allwissend — bei den Tsimshian: R. C. Mayne Four Years in British Columbia and Vancouver Island, London 1862, S. 265, zitiert von F. Boas Tsimshian Mythology, Washington 1916, S. 545) vorkommt.

¹ "Aber wohl gilt er", bemerkt Koppers, "als der Herr und Gebieter der Schöpfung, ihm ist vor allem die Nahrung (tierische und pflanzliche) zu verdanken", was jedoch Watauinewa zu einem eigentlich schöpferischen Wesen zu machen nicht vermag. Vgl. W. Schmidt Urspr. II 2, S. 991: "Bei den Yamana wird dem Höchsten Wesen die Schöpfung nicht zugeschrieben, bei den Selknam nur die erste Schöpfung von Himmel und Erde im Großen (vgl. Gusinde Festschr. W. Schmidt, S. 272), bei den Halakwulup wird sie dem Höchsten Wesen von allen zuerkannt" (aber ohne daß "genauere Einzelheiten über die Art des Schöpfungsaktes heute bekannt sind": Gusinde XXI Congr. Améric. II 138, vgl. Anthropos 1923/24, S. 544).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Nur sehr wenig hilft in diesem Zusammenhang, was A. Lang Folk-Lore 1899, S. 37 sagt: "... if Mungan's 'attributes are precisely those of Baiame' [Howitt] ... then a suspicion of being creative attaches to Mungan, even if it is not explicitly recorded."

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> [Keine bessere Begründung für die Schöpfernatur des Mungan ngaua ergibt sich aus dem Zusatz W. Schmidts *Ursp.* III 642; denn es ist zweifelhaft, ob sich die hier von ihm wiedergegebene Notiz J. Bulmers bei Curr *The Australian Race* III 547 auf die Kurnai bezieht].

schränkte Schöpferkraft reiht Gamab unter die zahlreichen höchsten Wesen ein, welche infolge ihrer Eigenschaft als Himmelswesen auch Urheber des Regens und somit des gesamten pflanzlichen und tierischen Lebens sind (vgl. Watauinewa, welcher kein eigentlicher Schöpfer ist, während "ihm vor allem die Nahrung [tierische und pflanzliche] zu verdanken ist": S. 239 A. 1).

Neues Licht auf diese Probleme dringt meines Erachtens aus unserem Studium über das Attribut der Allwissenheit. Diesem kommt aus dem Grunde eine ganz besondere Bedeutung zu, weil sämtliche von uns berücksichtigten höchsten Wesen — Puluga, Karei-Ta Pedn, Bajame, Daramulun, Bunjil, "devil devil", Gamab (-Gaunab), Khu, Watauinewa, χolas, Temaukel, Olelbis — durchwegs den sg. Urvölkern, d. h. den ethnologisch — wenn auch in verschiedenem Grade — ältesten Völkern angehören.

Das Attribut der Allwissenheit<sup>1</sup> ist von den Theoretikern des höchsten Wesens bisher nur wenig berücksichtigt worden. In seiner Erwiderung an E. Sidney Hartland, welcher die Allwissenheit geradezu geleugnet hatte ("the 'High God' is by no means omniscient": Folk-Lore 1898, S. 314), ließ Lang flüchtig erkennen, daß er das Attribut der Allwissenheit vom Attribute, welches für ihn das hauptsächlichste und wesentlichste war, nämlich von der schöpferischen Tätigkeit, von der Fähigkeit, alles hervorzubringen, ableitete (Folk-Lore 1899, S. 10: "power may take the shape of all-seeing"). Unsere Untersuchung hat uns erkennen lassen, daß die Allwissenheit der höchsten Wesen kein Wissen im Dienste eines Handelns, kein Wissen, um formen und gestalten zu können, ist, wie es sich für einen "Schöpfer" schicken würde, sondern ein Wissen ist, welches von einem Sehen abhängt, ja geradezu in einem solchen besteht: die Allwissenheit geht in einem Allsehen auf. Bisweilen (Ta Pedn, Daramulun, "devil-devil", Gamab; vgl. das "evil spirit" der Yamana und Taquatu der Alacaluf) ist die Allwissenheit mit dem Allsehen, bzw. - gemäß einem parallelen, aber mehr elementaren und naiven Begriffe - mit einer Befähigung, sich überallhin zu begeben, verbunden, eben weil letztere als die notwendige und hinreichende Bedingung gilt, um alles zu sehen. Wenn einige höchste Wesen ("devil devil", Gamab, Khu, "evil spirit" der Yamana, Temaukel) auch mit einem Allhören ausgestattet sind, so ist dies als eine weitere durch den Parallelismus zwischen Sehen und Hören nahegelegte Vervollkommnung der Allwissenheit anzusehen. Wenn mitunter gesagt

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Davon handelt kurz, aber ganz vom Problem des höchsten Wesens unabhängig Farnell *The Attributes of God*, Oxford 1925, S. 214 ff. Vgl. auch oben Bd. 28, S. 344.

wird, daß das höchste Wesen auch das Unsichtbare, und zwar die Gedanken der menschlichen Herzen kennt (Gamab, Temaukel; vgl. die Nenek Kebajan bei den Jakudn), so ist auch dies als eine weitere Vertiefung und Ergänzung der Allwissenheit zu betrachten, welche einer naheliegenden analogen Ausdehnung zuzuschreiben ist. Jedenfalls hat die Allwissenheit der höchsten Himmelwesen stets die Menschen, die Handlungen der Menschen, die Worte der Menschen, die Gedanken der Menschen zum Gegenstande, wozu sich häufig, als integrierende Ergänzung, noch die — faktische oder virtuelle — Ausübung einer Strafgewalt über den Schuldigen seitens des höchsten Wesens gesellt.

Die in einem Allsehen aufgehende Allwissenheit der höchsten Wesen erweist sich als mit dem Himmel aufs engste verknüpft. Das höchste Wesen ist allsehend (allwissend), soferne es im Himmel wohnt, weil es von dort oben alles das sehen kann, was auf Erden geschieht. Die auf den lichten Teil des Tages beschränkte Allwissenheit Pulugas, die durch den die nächtliche Finsternis erleuchtenden Blitz bedingte Allwissenheit Kareis, die Allwissenheit des "devil devil", Gamabs,  $\chi$ olas' (und Olelbis'), welche sich der Sterne als Augen bedienen, sind offenbare und sichere Zeichen von Uranismus. Dazu kommt, daß die diese Allwissenheit integrierende Strafgewalt gewöhnlich durch meteorische Mittel, in erster Linie durch Gewitter, Stürme, Sintflut (Puluga, Karei), Blitz und Regen (Khu), schlechtes Wetter ("evil spirit"-Watauinewa, Temaukel) 1 ausgeübt wird.

Alles dies hat mit der "All-Schöpferkraft" und dem "rein logischkausalen Denken" nichts zu tun. Die Allwissenheit hängt nicht von der schöpferischen Tätigkeit ab. Allwissend sind gewisse Wesen ("evil spirit"-Watauinewa), von welchen man nicht weiß, daß sie Schöpfer seien (s. o. S. 238f.), während bei anderen (Gamab) die Allwissenheit entschieden die schöpferische Tätigkeit überwiegt. Die in einem Allsehen aufgehende Allwissenheit der höchsten Wesen erweist sich als eine besondere Seite ihrer uranischen Natur (auf welche auch die schöpferische Tätigkeit zurückgehen kann: s.o.S. 239). Sie ist ein Attribut der höchsten Wesen, soferne diese eine Personifikation des Himmels

¹ Manchmal zwar besteht die vom höchsten Wesen gesandte Strafe in einer Krankheit bzw. Tod (Gamab, zolas, Temaukel). Es ist aber in diesem Zusammenhang bemerkenswert, daß der von Khu, dem höchsten Wesen der Khun-Buschmänner, gesandte Tod (bzw. Krankheit) durch den Regen (oder den Blitz) verursacht wird (o. S. 128). Ähnlich wird nach dem Glauben der Semang Jahai (Halbinsel Malakka) "ein für sehr gefährlich gehaltenes Stechen in der Brust . . . dadurch verursacht, daß ein Splitter des Blitzes (Donnerkeil) in der Brust stecken bleibt" (Schebesta Arch. f. Rel. 1926, S. 221).

sind. Dies ist besonders im Falle des "devil devil", Gamabs und zolas' offenbar: diese höchsten Wesen, deren Augen die Sterne sind, sind ebenso viele Personifikationen des gestirnten Nachthimmels. Dies gilt aber auch für die anderen. Und da sie alle Völkern der Urkultur angehören, erscheint durch das Attribut der Allwissenheit die uranische Natur des höchsten Wesens in seinen ältesten Formen sowie seine Eigenschaft als Personifikation des Himmels bestätigt, während das behauptete Überwiegen der Schöpferkraft über die uranischen Eigenschaften in den ältesten Formen des höchsten Wesens immer problematischer wird. Die Unterscheidung zwischen Himmelsgott als prius und "Himmelsgott" als posterius entzieht sich einem positiven Nachweis. In der Tat, die Unterscheidung zwischen einer scharf ausgeprägten Persönlichkeit im Himmel, die keine Personifikation des Himmels ist (Himmelsgott), und einer Personifikation des Himmels, die in einer persönlichkeitslosen Gestalt zum Ausdruck kommt ("Himmelsgott"), ist zu gekünstelt, um auf einen ethnologischen Nachweis Anspruch erheben zu können.

Im Himmel sind großartige und furchtbare Mächte anwesend und wirkend, welchen gegenüber der Mensch armselig und nichtig, ohne alle Gegenwehr ist und sich ganz in ihrer Gewalt fühlt. Da ist sein Dasein selbst im Spiele als ein von jenen Mächten völlig abhängiges, abhängig von einem Jemand da oben, der alles menschliche Tun auch sehen kann. Schönes und schlechtes Wetter, wonach alle Unternehmungen geregelt werden, der Regen, wovon alle Vegetation und damit wohl alles Leben abhängt, der niederschlagende Blitz, der verwüstende Sturm, der furchterregende Donner: alles das trifft am entscheidendsten den Menschen. Das ist ihm wohl wichtiger als etwa das Bedürfnis, sich die Entstehung bzw. die Schöpfung der Welt vorzustellen. Es gibt ein mysterium im Himmel, auch ein mysterium tremendum, das immanent ist und den Menschen aller Zeiten und Kulturen, sowohl der Sammelnden als der Hackbauenden und der Ackerbauenden, am tiefsten berührt. Da haben wir das für alle, sowohl die ethnologisch älteren als auch die ethnologisch jüngeren 1 Gestalten des höchsten Wesens wesentlich gemeinsame Moment. Kraft dieses wesentlichen und mitten im Leben stehenden Moments erweist sich die Vorstellung des höchsten Wesens als zur Welt der Religion organisch zugehörig, so wie ihm wirklich eine außerordentliche Bedeutung für die universale Religionsgeschichte zukommt. Gegen die religiöse Bedeutung dieser Vorstellung spricht ihre Entstehung im mythischen Denken als Personifikation des Himmels - keineswegs. Zwar ist Mythus nicht Religion. Aber die ganze Welt der Religion steht doch unter dem Zei-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Der Behandlung allsehender höchster Himmelwesen bei ethnologisch jüngeren primitiven Völkern soll ein späterer Artikel gewidmet sein.

chen des Mythus.¹ So bleibt das höchste Wesen, als ein Produkt des mythischen Denkens, im Rahmen der normalen und allgemeinen Religiosität beschlossen, welchem es die intellektualistisch-rationalistische Urhebertheorie entziehen möchte, um es unnötigerweise in eine sonderbare Ausnahmestellung einzurücken.

# MISCELLE

#### HETHITISCHE SÜNDENBÖCKE

J. Friedrich bietet in "Der alte Orient" XXV 2<sup>1</sup>, Aus dem hethitischen Schrifttum, Übersetzungen von Keilschrifttexten aus dem Archiv von Boghazköi (1925) S. 12 in dem Abschnitt "Zwei Beschwörungen gegen Seuchen in Land und Heer" folgende Übertragung:

"Darnach schafft man die Schafböcke und die Frau, das Brot und den Rauschtrank durch das Lager hindurch und treibt sie ins Freie. Und sie gehen und laufen (??) zum Gebiete des Feindes hin weg, zu keinem einzigen Ort der unsrigen gelangen sie. Nun spricht man dabei ebenfalls: "Siehe, was bei den Menschen, Rindern, Schafen, Pferden, Maultieren und Eseln dieses Lagers Böses war, das haben jetzt, siehe, diese Schafböcke und die Frau aus dem Lager fortgeschafft; und das Land, das sie aufnimmt, das soll dieses böse Sterben (an sich) nehmen."

Diese Stelle erinnert an das Wegsenden des tabubeladenen Pharmakos (φαομακὸν ἀποπέμπειν bei [Lysias] or. VI § 53, vgl. Gebhard, Pharmakoi in Ionien, Diss. München 1926) und die Bräuche, die Frazer schildert in The Scapegoat (= The Golden Bough IX³). S. auch Götze in Sommers Kleinasiatischen Forschungen I S. 163 A. 11.

Eichstätt i. Bayern.

V. Gebhard.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> "Der Mythus ist die unmittelbare Form des religiösen Denkens und Vorstellens. Auch auf den höchsten Stufen schafft sich die Religion in Mythus und Symbolen Ausdruck. Die praktische, unmittelbare Religion lebt im Mythus, und nur der Rationalist und der Orthodoxist sind daher so töricht, den Mythus gering zu schätzen; beide glauben etwas verwerfen zu müssen, bloß weil es mythisch ist" (S. Mowinkel *Psalmenstudien* II 45, A. 1).

# II. BERICHTE

# VOLKSKUNDE (1925—1931)

# VON OTTO WEINREICH IN TÜBINGEN

#### Inhaltsübersicht1

I. Bibliographie (§ 1). Neue Zeitschriften (§ 2). Vermischte Beiträge (§ 3). — III. Methodologisches (§ 4—6). — III. Gesamtdeutsche Volkskunde (§ 7). — IV. Volkskunde einzelner Länder (§ 8—10). — V. Volkskunst (§ 11—12). — VI. Festbräuche (§ 13). Religiöse Volkskunde (§ 14—15). — VII. Volksglaube (§ 16—17). Aberglaube (§ 18—19). Zauber und Segen (§ 20—21). — VIII. Volksmedizin (§ 22—27). — IX. Volkslied (§ 28). Volksrätsel (§ 29). — X. Märchen und Sage (A. Die Märchen der Weltliteratur § 30—37. B. Sonstige Märchensammlungen § 38—42. C. Literatur zur Märchenkunde § 43—47. D. Literatur zur Sagenkunde § 48—53). — XI (Anhang). Zur neugriechischen Volkskunde (§ 54—56).

# I. BIBLIOGRAPHIE. NEUE ZEITSCHRIFTEN. VERMISCHTE BEITRÄGE

1. Die Volkskundliche Bibliographie Hoffmann-Krayers<sup>2</sup> folgt zwar den Berichtsjahren in beträchtlichem Abstand, bietet dafür aber die Literatur auch in nahezu lückenloser Vollständigkeit. Überdies mußten die sattsam bekannten Schwierigkeiten der ersten zwanziger Jahre überwunden sein, ehe das Heft für 1920 erscheinen konnte, das nun 1000 Nummern mehr bietet als das zuletzt (oben Bd. 22, 321) angezeigte. Und für das Doppeljahr 1923/24 ist man gar auf 5992 Titel gekommen. Das liegt nicht nur an dem wachsenden Interesse für Volkskunde und der an sich stärkeren Produktion, sondern vor allem an der vom Herausgeber und seinen spezialistischen Mitarbeitern betätigten größeren Systematik im Aufsuchen alles einschlägigen Materials. Der klassische Philologe ist da Meuli für seine Helferdienste zu großem Dank verpflichtet. Die Gruppierung des unendlichen Materials ist musterhaft und die reichhaltigen Register helfen einem rasch zu allem, was man sucht. Daß kleine Versehen im Text oder in den Indizes unterliefen, kann den hohen Wert des Ganzen nicht beeinträchtigen. Mir fiel folgendes auf:

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Nur zur Besprechung eingegangene Arbeiten wurden berücksichtigt.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> E. Hoffmann-Krayer Volkskundliche Bibliographie für das Jahr 1920. Dasselbe für die Jahre 1921 und 1922. Dasselbe für die Jahre 1923 und 1924. P. Geiger Volkskundliche Bibliographie für die Jahre 1925 und 1926. Berlin-Leipzig 1924, 1927, 1929, 1931, de Gruyter. XVIII, 212; XXVII, 414; XXVIII, 493; XXXII, 593 S.

(1921/22) Nr. 499=504. Der Aufsatz über das Prosimetrum Nr. 3349 ist von O. Immisch, leider nicht von mir. (1923/24) Nr. 2552 lies Thorndike, richtig in 2923, wo — wenn überhaupt die nochmalige Buchung (als Korrektur?) zu Recht besteht — auf die Rezensionen bei 2552 zu verweisen war. Im Namenregister S. 455 sind mir einige Arbeiten des Spezialisten für jüdische Volkskunde [M.] Weinreich beigelegt. Andere, wichtigere Gravamina berührt Hepding, Hess. Bl. f. Volksk. 28, 185 f. Die Bibliographie für 1925/26 ist von Paul Geiger bearbeitet, aber ganz im Sinne des bisherigen Herausgebers und von ihm mit seinem Rat begleitet. Wie der Umfang (um 100 Seiten!), so vergrößert sich entsprechend der erhöhten Forschertätigkeit auch der Stab der helfenden Spezialisten für bestimmte Sachgruppen. Exotische Völkerkunde und Orts- und Flurnamenforschung sind jetzt ausgeschieden, da hierfür selbständige Zeitschriften bibliographisch orientieren.

Den Grad der Vollständigkeit, den Hoffmann-Krayer und Geiger erreichen, bietet natürlich der volkskundliche Jahresbericht des Literarischen Zentralblattes nicht, dafür erscheint er schon im Jahr nach dem Berichtsjahr.

2. An neuen Zeitschriften sind zu notieren: die von E. Fehrle weitblickend geleitete Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde (seit 1927, Verlag Konkordia in Bühl) und die von G. Jungbauer herausgegebene Sudetendeutsche Zeitschrift für Volkskunde (seit 1928, Prag, Calvesche Universitätsbuchhandlung), die natürlich eine besonders wichtige Aufgabe zu erfüllen hat.

Die Wiener Beiträge<sup>2</sup>, die Koppers und Flor leiten, pflegen P. W. Schmidts kulturhistorische Richtung auf Grund der ethnologisch-linguistischen Basis. Aus dem 1. Bande nenne ich die umfangreiche Abhandlung von F. Flor: Haustiere und Hirtenkulturen; kulturgeschichtliche Entwicklungsumrisse (S. 1-238); F. Röck, Das Jahr von 360 Tagen und seine Gliederung (S. 253-288); W. Koppers, Der Hund in der Mythologie der zirkumpazifischen Völker (S. 359-399).

Über Fraengers inzwischen wieder eingegangenes Jahrbuch für historische Volkskunde vgl. § 5. Die Zeitschrift für Volkskunde, hrsg. von F. Boehm (Berlin-Leipzig, de Gruyter, seit 1929) ersetzt die alte Zeitschr. d. Vereins f. Volksk. und ist jetzt das Zentralorgan des Verbandes Deutscher Vereine für Volkskunde.

3. Halliday<sup>3</sup>, als guter Kenner alt- und neugriechischer Volkskunde bewährt, vereinigt 6 Abhandlungen, die in teilweise bei uns kaum erreichbaren Zeitschriften schon veröffentlicht waren. Der erste, über die Zigeuner in der Türkei, wird dem Leser der unten § 33 zu besprechenden Zigeunermärchen von Aichele willkommen sein. 2. und 3.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> E. Mogk-W. Ferls *Volkskunde*. Das Schrifttum des Jahres 1924 (= Jahresberichte des Literarischen Zentralblattes I, 1924, Nr. 16). Leipzig 1925, Verlag des Börsenvereins der Deutschen Buchhändler. 60 S.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Wiener Beitrüge zur Kulturgeschichte und Linguistik. Veröffentlichungen des Institutes für Völkerkunde an der Universität Wien, hrsg. v. W. Koppers und F. Flor. Bd. I. Wien 1930, Verlag des Universitäts-Instituts für Völkerkunde.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> W. R. Halliday Folklore Studies ancient and modern. London [1924], Methuen. XX, 172 S.

gilt Basilios dem Großen in der Legende und Volkspoesie der Byzantiner und heutigen Griechen. Hübsch ist das eine Gedicht, das mit dem altbeliebten "Gestirnvergleich" einsetzt (S. 50): "A star thou appearedst, Basil": das stammt direkt aus dem antiken Enkomion auf Menschen und Gottmenschen. Hübsch ist auch — ich notiere es für Alphabetliebhaber — das in ganz Neugriechenland bekannte Lied, das den Heiligen als Schulbuben das ABC aufsagen läßt (vgl. zu solchen Dingen Dornseiffs Alphabet). Die 4. Abhandlung bespricht altgriechische Spiele, Volkslieder und Jahresfeste, die 5. den im Volksglauben alter und neuer Zeit so wichtigen Schlangenstein. Das letzte Kapitel vergleicht — leider ohne auf neuere Literatur wie Ed. Meyer, Norden u. a. einzugehen ---, die Einkleidung und Quellenangabe in Philostrats Apollonios von Tyana mit der Historia regum Britanniae des Geoffrey of Monmouth. Nachträge zu mehreren Abhandlungen gibt Pfister, Phil. Wochenschr. 1926, 680ff. — Krappes Sammlung verschiedener Aufsätze stelle ich nach ihrem vorwiegenden Inhalt zur Sagenkunde (unten § 53).

# II. METHODOLOGISCHES

4. Vom norwegischen Institut für vergleichende Kulturforschung aufgefordert, sprach Kaarle Krohn<sup>1</sup> über die folkloristische Arbeitsmethode. An der Spitze steht eine Würdigung seines Vaters, Julius Krohn, der die geographische Arbeitsmethode der finnischen Schule begründete, die sein Sohn und Gelehrte wie Aarne, Moe, Olrik u. a. auf den verschiedenen Gebieten volkstümlicher Überlieferungen durchführten. Krohn setzt Sinn und Arbeitsweise dieser Richtung methodisch begründend auseinander. Für jeden, der auf dem Gebiet des Märchens, des Rätsels usw. historisch und vergleichend arbeitet, sind die Ausführungen wichtig, die er z. B. über Gründe der Veränderungen (Einfluß der Vergeßlichkeit, Lust zu erweitern), ferner über Epische Gesetze (z. T. in modifizierender Anlehnung an Orliks bekannten Aufsatz), über Grundform, Heimat, Wanderung, Verbreitungsrichtungen von Märchen macht (vgl. dazu auch unten Kap. X, Absatz C). Naturgemäß exemplifiziert er meist mit nordischem Material aus Volksepik und Lyrik und mit Stoffen, die in den FFCommunications schon monographisch behandelt waren (vgl. z. B. S. 133ff. die Ausführungen zum Märchen vom Singenden Knochen im Hinblick auf Mackensens oben Bd. 22, 344f. angezeigte Schrift). Warum hat auch er von einem Register abgesehen, das man in den meisten Bänden der FFC vermißt?

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> K. Krohn Die folkloristische Arbeitsmethode (= Institutet for sammenlignende Kulturforskning B 5). Oslo 1926 Aschehoug & Co. (Leipzig, Harassowitz). IV, 168 S.

5. Die Stellung der Volkskunde zu den Nachbarwissenschaften wählte Fraenger 1 zum Thema des 1. Bandes seines "Jahrbuches für Historische Volkskunde". Haberlandt erörtert ihre Stellung zur Vorgeschichte, Naumann zur Religionsgeschichte, v. Künßberg zur Rechtsgeschichte (besonders gehaltreich), Petsch zur Literaturwissenschaft und Haberlandt zur Kunstwissenschaft. Außer diesen durchweg beachtenswerten prinzipiellen Beiträgen enthält der Band noch Aufsätze: Fehr über Eid, Künßberg über Hühnerzauber, Bolte über Punktier- und Losbücher (mit weitem historischem Umblick auch in alten Kulturen). Fraenger gibt in den Neuruppiner Bilderbogen sozusagen ein modernes Gegenstück zu Fehrs in § 12 zu nennender Arbeit. Endlich erhalten wir noch kritische Literaturberichte. Nach einem zweiten, mir nicht zur Besprechung vorliegenden Band über Volkskunst ist die Zeitschrift eingegangen; sehr bedauerlich, da die prinzipielle historische Orientierung sie über bloßes Materialanhäufen erhob. Auch als Fragment hat sie sich einen ehrenvollen Platz in der Literatur gesichert. Der reiche Buchschmuck sei noch hervorgehoben.

Da in Fraengers I. Band ein Kapitel über "Sprachwissenschaft und Volkskunde" fehlt, so sei auf die anregende Behandlung dieses Themas von Havers hingewiesen. Sie steht in Heft 10 der von Fr. Pfister 1925 wieder zu frischem Leben erweckten "Blätter zur bayrischen Volkskunde" (Würzburg, Drescher & Reichart). Im gleichen Hefte spricht Pfister selbst über Volkskunde, Religion und Religionswissenschaft, vgl. auch sein großes Buch über die Religion der Griechen und Römer (oben Bd. 28, S. 319), das auch eine Fundgrube für den Volkskundler ist.

6. Bekanntlich wittert P. Jensen (Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur) überall Entlehnungen aus dem babylonischen Epos: im AT und NT, in Indien, in der Antike, und da die nachantike Weltliteratur nicht ohne Konnex mit diesen Zentren ist, so rührt letzten Endes fast alles Sagen- und Mythengut von Gilgamesch her. Andersons methodische Streitschrift<sup>2</sup> erledigt das mit kritischen Einwänden und einem witzigen Nachspiel: er analysiert in Jensenscher Art den 'Struwwelpeter' und kann ihm ungeahnte Ergebnisse abringen. Unlängst hat ein geistreicher Psychiater die Psychoanalytiker schwer indigniert, indem er (ich glaube, es war im 'Hochland') exempli gratia den Struwwelpeter einer Psychoanalyse unterwarf; und so führt nun (gleichzeitig und unabhängig davon) also Anderson jene andere Manie ad absurdum. Oder am Ende doch nicht? Wird der Gilgameschorthodoxe nicht einwenden: 'Gewiß, stimmt aufs Haar! Es gibt eben nichts, das nicht vom Protoplasma dieses Urepos zehrte!'?

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Jahrbuch für Historische Volkskunde hrsg. v. W. Fraenger. Bd. I: Die Volkskunde und ihre Grenzgebiete. Berlin 1925, Stubenrauch. VIII, 348 S. mit 206 Abb.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> W. Anderson *Über P. Jensens Methode der vergleichenden Sagenforschung* (Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis [Dorpatensis] B XXI 3). Dorpat 1930 (in Komm. bei Markert & Petters, Leipzig). 48 S.

#### III. GESAMTDEUTSCHE VOLKSKUNDE

7. Heckscher¹ hätte vielleicht besser getan, den etwas anspruchsvollen und doch auch zu weiten Titel zu vermeiden. Treffender wäre: 'Volkskundliches bei Ernst Moritz Arndt, gesammelt und kommentiert'. Dankenswert ist die erschöpfende Sammlung aller Äußerungen Arndts über hauptsächlich deutsches aber auch sonstiges europäisches Volkstum, das er auf seinen Reisen kennenlernte und mit sicherem Blick erfaßte. Heckscher ordnet den Stoff nach folgenden Rubriken: Volksart. Volksglaube, Volkssitte, Volkssprache und -dichtung, volkstümliche Sachgüter. Der zweite Teil des Buches liefert einen eingehenden Kommentar vornehmlich aus zeitgenössischer Literatur, dem aber auch sonstige Lesefrüchte aus den wohlgefüllten Zettelkästen des Verfassers freigebig einverleibt sind. So ist mit großem Fleiß ein stattliches Repertorium volkskundlicher Materialien zustande gekommen, das durch seine Zuverlässigkeit und Sachkunde sich in den meisten Fällen bewährt, doch vgl. die Berichtigungen bei Hepding, Hess. Bl. f. Volksk. 25, 1926, 290ff. Bequem benutzbar durch ein 40 Seiten umfassendes Register. Also ein umfassender Querschnitt durch das Volkstum um die Wende des 18. zum 19. Jahrh, und fast ein Lexikon der Volkskunde.

# IV. VOLKSKUNDE EINZELNER LANDSCHAFTEN

8. Von größeren Darstellungen der gesamten Volkskunde einzelner deutscher Landschaften liegen mir zwei vor. Sie sind jede in ihrer besonderen Anlage vorbildlich, sowohl Beckers Pfalz wie Klappers Schlesien.

Beckers Pfälzische Volkskunde<sup>2</sup> hat vor manchen anderen volkskundlichen Werken über deutsche Landschaften einen Vorzug voraus, der im sachlichen Thema liegt: daß es sich bei der Pfalz eben um alten Kulturboden mit mannigfaltigen Schicksalen handelt. Aber Becker ist auch der Mann dafür, aus dieser Gunst des Stoffes den rechten Gewinn zu ziehen: er kennt das keltisch-römische Altertum so genau wie das heutige Volkstum und geht mit Liebe allen historischen Spuren der Kulturablagerungen nach. Die Einflüsse der keltischen und römischen Religion arbeitet er ebenso heraus wie die germanischen Grundlagen, die sich, von Interpretatio Romana verdeckt, in reichen Spuren auffinden lassen. Er führt auch die Zeichen vor, die die hellenisch-orienta-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> K. Heckscher *Die Volkskunde des germanischen Kulturkreises.* An Hand der Schriften Ernst Moritz Arndts und gleichzeitiger wie neuerer Parallelbelege dargestellt. Hamburg 1925, Riegel. 589 S.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> A. Becker *Pfälzer Volkskunde* (= Volkskunde Rheinischer Landschaften II). Bonn-Leipzig 1925, Schroeder. XV, 413 mit 153 Abb. u. 5 Karten.

lische Welle der Kaiserzeit hinterließ. Selbstverständlich arbeitet er den christlichen Niederschlag mit gleicher Sorgfalt heraus. Durch zahlreiche eigene Beiträge war er längst ausgewiesen als der berufene Darsteller des heimischen Volkstums, das er in allen seinen Formen durch reichlich mitgeteiltes Primärmaterial kennzeichnet. Liebhaber des Alphabetwesens in der Volkskunde seien auf das hübsche Pfälzer ABC (S. 161) hingewiesen. Besonders wertvoll ist dem Forscher der Quellen- und Anmerkungsanhang (fast 60 S.), weil Becker auch hier überall historisch unterbaut und aus weiter Belesenheit die Dinge einordnet. Die vielen Bildbeigaben sind um so wertvoller, als auch hier die neue Zeit mehr zerstört als erhält.

9. Klapper<sup>1</sup> nützt für das kulturärmere Schlesien einen anderen Vorzug aus: die vorbildliche Forschungs- und Sammeltätigkeit, die hier seit Jahrzehnten schon durch die Mitglieder der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde geleistet und in ihren bekannten Publikationen fruchtbar gemacht worden war. Mit historischem Blick zeigt Klapper die schwachen altgermanischen und stärkeren slawischen Einflüsse auf, die im Sprachgut, materieller Kultur, sozialer Organisation, im Aberglauben kenntlich werden. Naturgemäß fehlt hier fast ganz das andernorts - vgl. oben § 8 Becker für die Pfalz - so reiche antike Erbe. Wo wir in der Volksmedizin hippokratische Weisheit, Temperamentenlehre u. dgl. treffen, stammt es aus mönchischer oder salernitanischer. also gelehrter Vermittlung (S. 105 ff.). Ob beim Hexenglauben (214 ff.) Diana-Hekate wirklich noch spürbar ist? Sollte nicht auch dies, wie Herodias als Führerin der Hexen christliche Interpretation ist, so jenes gelehrte Interpretation autochthonen Glaubens sein? Frau Holle wird mit Recht als genuin angesehen, die in gelehrter Interpretation als "Venus" bezeichnet ist. Richtig scheint, daß im "Angangsglauben" römischantikes Gut nachlebt. Vorgeschichtliche und frühchristliche Denkmäler sind naturgemäß auch nicht zahlreich. In der starken Vorliebe für Larven und Mummenschanz sieht Klapper älteste Überlieferungen des Volksbrauchs, Ansätze zu dramatischer Betätigung auf mythologischer Grundlage; sicher mit Recht, vgl. die ethnologischen Analogien, die K. Th. Preuß (Vorträge Bibliothek Warburg 1927, 28, S. 1ff.) bespricht. Der Seelen-, Geister-, Hexen-, Dämonenglaube der Schlesier (209 ff.) tritt stark hervor als einer der charakteristischsten Züge ihres Volksglaubens. Slavische Götter haben sich in Survivals gehalten, am deutlichsten im Fluchwort "Pierunie": das ist der russische, zum Teufel gewordene Perun. Ausgezeichnet gewählt, historisch sauber geordnet ist das Material für

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> J. Klapper Schlesische Volkskunde auf kulturgeschichtlicher Grundlage (= Schlesisches Volkstum Bd. I). Breslau 1925, Hirt. 384 S. mit 61 Abb.

Zauber und Weissagung. Etwas mehr könnte man an Details für heilige, typische, unheilvolle Zahlen erwarten, auch mikro-makrokosmischer Aberglaube tritt nicht hervor, wohl weil tatsächlich unentwickelt. Bei circumambulatio (337) vermißt man den Hinweis auf Knuchel (vgl. oben Bd. 20, S. 473). Auch in diesem Band ist die bildliche Ausstattung zu rühmen.

10. Von der Schwäbischen Volkskunde, die Lämmle im Bund mit Bohnenberger, Seemann, Kapff, Mönch u. a. verfaßt, liegen mir nur die ersten Bändchen vor. 1 Aus heut noch lebendigem Sprichwortgut und Liederschatz bringt Lämmle etwas über 1200 bzw. 100 charakteristische Proben (die Lieder meist mit Melodie). Zwar ist nicht alles spezifisch schwäbisch, vieles auch in älteren Sammlungen schon enthalten; das Ganze soll auch mehr Anthologie als Thesaurus sein, in erster Linie der Verlebendigung des Volkstums, in zweiter erst der Wissenschaft dienen. Mit Genugtuung bucht der Referent aber auch hier (wie oben Bd. 22, S. 325 bei Naumann) den prinzipiellen Satz Lämmles (I S. 11): "Man wird im Lager der Gegner der humanistischen Schule in uns keine Bundesgenossen finden. Denn wir wissen, daß das, was zur Erhaltung und Vertiefung unseres Volkstums geschah, meist durch die Männer humanistischer Bildung geschah. Diese Bildung führt bewußt und zielgemäß zur Erkennung, Pflege und Vermehrung der menschlichen Kraft und damit auch zur Vermehrung der Kräfte der Heimat und des Volkes. Sie erkennt und erstrebt bewußt das, was die Besten eines Volkes aus innerem Trieb wollen und müssen."

### V. VOLKSKUNST

11. Über Volkskunst, d. h. über unpersönliche Bauernkunst im Gegensatz zur individuellen städtischen Kunst, hat Spieß eine zusammenfassende Arbeit geliefert. In drei Abschnitten behandelt er Stoff und Verarbeitung (Holz, Weberei, Töpferei, Glas, Metall), Inhalt und Stil, alles mit lehrreichen und charakteristisch ausgewählten Proben. Die Abbildungen sind meist befriedigend, z. T. aber so klein (vgl. z. B. S. 35, 65 u. a.), daß sie kunstgeschichtlichen Ansprüchen nicht genügen. Mit Genugtuung beobachtet man, daß Spieß sich keineswegs auf Registrierung von Formen und Motiven beschränkt, sondern historisch ihren Vorstufen nachgeht und ihren Sinn aufzuweisen sucht. Prähistorische, altorientalische, kretisch-mykenische, altgriechische, etruskische, byzantinische Zeugnisse bildender Kunst werden mit art- oder formverwandten Erzeugnissen der Volkskunst zusammengestellt. Da könnte noch weiter gegangen werden: zu den Fischschüsseln S. 123 mit dem Fischdrilling könnte man unteritalische Keramik heranziehen, S. 117 ff. zu den Ge-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Schwäbische Volkskunde. Im Auftrag d. Württemb. Kultusministeriums... hrsg. v. A. Lämmle. I. Buch: Der Volksmund in Schwaben, I. Reihe. II. Buch: Die Volkslieder in Schwaben, I. Reihe. Stuttgart 1924, Verlag Silberburg, 102, 117 S.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> K. Spieß Bauernkunst, ihre Art und ihr Sinn. Grundlinien einer Geschichte der unpersönlichen Kunst (= Deutsche Hausbücherei). Wien 1925, Österreichischer Bundesverlag. 296 S. mit 149 Abb.

sichtsurnen die artverwandten der Etrusker fügen und figürliche Gefäße der klassischen Kunst sowie die Kopfgefäße der Afrikaner neben solche der Bauernkunst stellen. Denn: talia desinunt, non pereunt. Es ist völlige richtig, wenn z. B. S. 95 für antithetische Tiergruppe mit vegetativer Mittelachse schon auf Kretisches, für antithetische Pfauen um ein Gefäß mit Blättern auf Byzantinisches verwiesen wird. Das ist richtig im Sinne des formalen Fortwucherns von Urformen. Eine andere Frage ist aber die, und damit kommen wir zu einer schwachen Seite des Buches, ob der Sinn der Form, ihr mythischer Inhalt noch derselbe ist, ob überhaupt eine faßbare Vorstellung das ererbte Formelement trägt. Ist die Symmetrieachse noch als "Lebensbaum", als "Gefäß mit Lebenswasser" usw. aufgefaßt? Ist jede Siebenzahl astral, ruht tatsächlich noch so viel von kosmischer Symbolik, Weltbildgedanken (im Sinne von Wolfgang Schultz) in diesen Ornamenten? Der ganze Streit um Spieß' Buch (vgl. zum pro und contra Hess. Bl. f. Volksk. 26, 191 ff.) wird hinfällig, wenn man schärfer trennt zwischen der Protogenese stereotyp gewordener Formen und ihrem ursprünglichen mythischen Gehalt auf der einen, dem "säkularisierten" Fortleben der Form als survival auf der anderen Seite. Und da kommt ein Zwischenglied bei Spieß zu kurz: die altchristliche Kunst mit ihrer Fülle von dort noch symbolhaltigen Ornamentformen; sie sammelt das orientalisch-antike Erbe, gibt es an Byzanz weiter, und diese Formen halten sich, während das Bewußtsein ihres einstigen Symbolgehaltes sich allmählich verliert.

Die antithetischen Pfauen z. B. um eine Traube, einen Kelch u. dgl. sind in der Tat aus altsyrischer oder dionysius-orphischer Umwelt in die altchristliche Kunst gelangt, aber der mittelalterliche Zeugdruck S. 95 gibt das sozusagen als Klischee weiter, genau wie das Hakenkreuz, Triquetrum, Spirale u. a., alles alte Symbole, die längst zu inhaltslosen geometrischen Floskeln geworden sind. Anders liegt es bei den "Dreigesichten" (S. 237f.): da stützt die christliche Trinität den formalen Typus, der aus der Antike kommt; sei es vom Balkan her, wo wir den thrakischen Reiter jetzt auch als dreiköpfig kennen, oder von Gallien her. Aber an Spieß' Monatsgott mit den drei Gesichtern vermag ich natürlich nicht zu glauben. Für den dreiköpfigen Teufel ist neben dem heidnischen Gott als "Dämon", der altchristlichen Antitrinität des Teufels, auch an den dreiköpfigen Höllenhund zu denken. Und da muß man wieder mit "gesunkenem Kulturgut" rechnen. Das mag ein Blick auf Panofsky lehren, der das signum triciput als hellenistisches Symbol in der Kunst der Renaissance soeben behandelt (Panofsky, Hercules am Scheideweg, Stud. d. Bibl. Warburg 1930, 1ff.). Zum Typus des wilden Jägers (S. 209) würde ich auf den des thrakischen Reiters oder auf den jetzt durch das Dieburger Mithreum kenntlich gewordenen eigenartigen Reitertyp des jagenden Mithras hinweisen. -Die Kritik (S. 137) an der attischen Vasenmalerei will doch nur subjektives Geschmacksurteil sein?

Um zusammenzufassen: Abstriche an den "Deutungen" kann sich der vorsichtige Leser selbst machen. Verdienstlich ist in hohem Grade,

daß Spieß überhaupt weite Perspektiven hatte. Lieber einmal danebenhauen, als historische und kunsthistorische Traditionen überhaupt nicht sehen! Läge der oben erwähnte II. Band von Fraengers Jahrbuch zur Besprechung vor, wäre Gelegenheit, noch weiter auf Probleme der "Volkskunst" einzugehen. So aber muß ich's mit dem Hinweis auf das trotz besagter Schwächen anregende und in seinen anderen Teilen durchaus gelungene Werk von Spieß bewenden lassen und nenne nur noch Spamers Aufsatz über Volkskunst und Volkskunde (Oberdeutsche Zeitschr. f. Volksk. 2, 1—30).

12. Für den Volksglauben und die Volkskunst des 16. Jahrh. aufschlußreiches Material verdankt man H. Fehr<sup>1</sup>. Aus den in Zürich aufbewahrten 23 Bänden von Flugblättern und Flugschriften dieser Zeit. die sich der Züricher Chorherr J. J. Wick (1522-1588) gesammelt hatte, wählt er nach bestimmten Kategorien reiche Proben aus: für Sternglauben und Himmelserscheinungen, Wundergeburten und Wundergestalten (vgl. dazu das oben Bd. 28, S. 368 angezeigte Werk von Holländer), Moritaten und Türkengreuel, aber auch für das historische Volkslied und für den Kampf der Reformation gegen das Papsttum (Jesuitengreuel, Papstesel usw.). Treffliche Reproduktionen, Mitteilung der Texte. Literaturnachweise (man beachte Boltes Nachträge, Zeitschr. Ver. f. Volksk. 33/34, S. 156) begleiten die Darstellung. Besonders hingewiesen sei auf die Ausführungen des bekannten Rechtshistorikers über die Rolle des Dämonischen im Recht. Nicht freiwillig tat man Unrecht, sondern weil die Dämonen dazu treiben. Die Arten der Strafe, ihre entsetzliche Grausamkeit leitet er davon ab, daß nicht so sehr der Sünder, als der Dämon durch sie gestraft und getötet werden soll. Die Folter soll den Dämon aus dem Menschen austreiben, dann wird dieser erst eine wahre Aussage machen. Vorher lügt der Dämon aus ihm.

### VI. FESTBRÄUCHE, ZUR RELIGIÖSEN VOLKSKUNDE

13. Fehrles<sup>2</sup> schon in zwei Auflagen bewährtes Büchlein über deutsche Feste ist für die neue durchgesehen und ergänzt worden, weniger im Text als in den Literaturnachweisen. Den Johannistag hat er in einer kleinen Sonderschrift behandelt.<sup>3</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> H. Fehr *Massenkunst im 16. Jahrhundert.* Flugblätter aus der Sammlung Wickiana (= Denkmale der Volkskunst I). Berlin 1924, Stubenrauch. VI, 121, 86 S. mit 112 Abb.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> E. Febrle Deutsche Feste und Volksbräuche. 3. Aufl. (= Aus Natur u. Geisteswelt 518). Leipzig-Berlin 1927, Teubner. 108 S. mit 29 Abb.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> E. Fehrle *Der Johannistag* (= Heimatblätter d. Bezirksmuseums Buchen VII). Buchen 1924, Bezirksmuseum. 21 S.

14. Zur religiösen Volkskunde sind etwa zur gleichen Zeit zwei Arbeiten erschienen, die des protestantischen Pfarrers Boette¹ und die des katholischen Pfarrers Weigert². Beide verfügen aus langjähriger Seelsorgertätigkeit auf dem Land, der erste in Hessen, der andere in Bayern, über genaue Kenntnis der bäuerlichen Religiosität, sehen ihre Vorzüge und Schwächen, beide sind gute Kenner der Volkskunde und bringen ihr liebevolles Verständnis entgegen. Naturen vom Schlag eines Jeremias Gotthelf. Boettes Büchlein, das erfreulicherweise als Bestandteil der Reclamschen Bibliothek weite Verbreitung finden kann, geht auf Marburger Vorlesungen zurück, die auch eine materielle Darstellung der Volkskunde geben, während Weigert sich mehr auf die "innere Volkskunde" beschränkt. Zum ganzen Thema der religiösen Volkskunde vgl. auch Mackensen, Schweiz. Archiv f. Volksk. 27, 161ff., Hilfiker, ebd. 28, 217ff. und wieder Mackensen, ebd. 28, 223 ff.

Weil für die zweite Prüfung der Geistlichen auch "religiös-sittliche Volkskunde" als Fach vorgesehen ist, stellt Niedlich 3 dafür die Hauptdaten von volkskundlicher Wissenschaft im Anschluß an Heckscher (oben § 7) ganz kurz zusammen, nebst Literaturangaben. Daß dabei weder Boette noch Weigert genannt werden, versteht man um so weniger, als doch dies aus dem Nachlaß edierte Schriftchen von drei Helfern "vervollständigt" wurde.

15. Das Gebärmuttervotiv untersucht die Münchener Dissertation von Kriß<sup>4</sup>, die der um die Wissenschaft von den Weihegaben des katholischen Volkes so verdienten Marie Andree-Eysn gewidmet ist. In der Einleitung spricht Kriß über den religiösen und magischen Sinn der Votive; der Hauptteil untersucht das Aussehen, die Verbreitung und die Herkunft der Gebärmuttervotive und versucht sie zu erklären. Eine Karte und zahlreiche Abbildungen geben Anschaulichkeit. Kriß hat die Literatur, soweit ich sehe, erschöpfend herangezogen, selbst auch Museumsstudien bei uns und in den Magazinen der italienischen Museen gemacht. Eigenartig ist ja der Tatbestand: in der Antike und im heutigen Italien realistische Votive, wo nur nicht immer feststeht, ob Uterus oder Vagina mit Harnblase gemeint ist; im Val d'Aosta handelt es sich um flaschenförmige Nachahmung des antiken Uterusvotivs. Dagegen fehlen

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> W. Boette Religiöse Volkskunde. Leipzig [1925], Reclam. 167 S.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> J. Weigert Religiöse Volkskunde. Ein Versuch (= Hirt und Herde XI). Freiburg i. Br. 1924, Herder. 124 S. Die 2.—3. Auflage von 1925 liegt mir nicht vor.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> K. Niedlich Religiös-sittliche Volkskunde. Aus dem Nachlaß; durchgesehen und vervollständigt von M. Thümmel, E. Weber und G. Neckel. Berlin-Schlachtensee [1930], Verlag der Deutschkirche. 16 S.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> R. Kriß Das Gebärmuttervotiv. Ein Beitrag zur Volkskunde nebst einer Einleitung über Arten und Bedeutung der deutschen Opferbräuche der Gegenwart (= Das Volkswerk I). Augsburg 1929, Filser 94 S. mit 23 Abb.

in Deutschland fast völlig die naturalistischen Bildungen und herrschen die Formen entweder des Krötenvotivs oder der Stachelkugel, die beide in der Antike fehlen. Wo Frösche oder Kröten vorkommen (Rouse, Greek Votive Offerings 232f. — vom Verfasser übersehen), haben sie nicht die Bedeutung eines Uterusvotivs.

Ganz geklärt ist die theriomorphe Bildung wohl noch nicht. Ich glaube, man muß daran denken, daß überhaupt die Genitalien gern unter therio-morpher Anschauung betrachtet werden, sei es, daß man sprachlich von "Schnecke, Muschel" (xoloos, porcus) u. dgl. für die Vagina spricht, den Phallus als Schlange. Eidechse (σαυρά), passer, Vogel, Fisch usw. bezeichnet oder ihn theriomorph abbildet (Phallos als Vogel, als Fisch u. dgl.). Man braucht nur die Abbildungen in Fuchs' Sittengeschichte oder Lichts Griech, Kulturgeschichte durchzublättern oder Sammlungen von erotischer Volkssprache, auch die Metaphorik der Kultursprachen zu durchdenken, um eine Erklärung dafür zu finden, daß man diese Pudenda mit ihrem "Eigenleben" tierisch personifiziert. Einiges bei Goldberger, Glotta 18, 42 ff. bes. 46 ff. mit Literatur (wäre archäologisch zu ergänzen!). Daß man dann für die inneren Sexualorgane auf die schleimige, in Höhlen steckende, dem Volkstum unheimliche Kröte kommt, begreift sich leicht. Recht hat Kriß sicher, wenn er annimmt, daß ein solches Votiv nicht nur um Kindersegens willen sondern überhaupt bei Frauenkrankheiten irgendwelcher Art dargebracht wurde. Vgl. auch Bargheers Artikel im Handbuch d. d. Abergl. III 338ff. (sein Buch: Die Eingeweide. Lebens- und Seelenkräfte des Leibesinneren im deutschen Glauben und Brauch liegt mir noch nicht vor) und jetzt R. Herzog, Die Wunderheilungen von Epidauros (Philol. Suppl. XXII, 3) S. 80f.

### VII. VOLKSGLAUBE. ABERGLAUBE. ZAUBER UND SEGEN

16. Eine ungewöhnlich umfangreiche und gelehrte, ertragreiche Monographie widmet Freudenthal dem Feuer<sup>1</sup>, von Lauffer angeregt. Gegliedert ist der Stoff nach den Feuerarten: Blitzfeuer, Herdfeuer, Kerzenfeuer, Notfeuer, Jahresfeuer, Schadenfeuer, Fegefeuer, Sagenfeuer. Jeweils wird aufs genaueste alles berücksichtigt, was mit dem Sonderthema zusammengehört: die sprachlichen Bezeichnungen, die religiösen und superstitiösen Vorstellungen, Rechtsbräuche, Volksmedizin, kirchlicher Brauch, Mantik, Symbolik, Feuerheilige, magische Mittel usw. Es ist unmöglich, in Kürze eine Vorstellung von dem mannigfaltigen Inhalt zu geben, der durch ein sorgfältiges Register bequem auch dem eiligen Benutzer erschlossen wird. Obwohl die Darstellung sich streng auf den deutschen Volksglauben und Brauch konzentriert, erhält man durch die Einleitung eine allgemein-religionsgeschichtliche Einführung zu dem Gesamtproblem, so daß das Buch jedem Nutzen bringt, der von irgendeinem Sondergebiet aus auf den Umkreis dieser Dinge geführt wird. Wie gründlich gearbeitet wurde, zeigt sich auch in den Anhängen: der

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> H. Freudenthal Das Feuer im deutschen Glauben und Brauch. Berlin-Leipzig 1931, de Gruyter. XX, 571 S. mit 11 Tafeln und 15 Abb. im Text.

Sammlung von Notfeuer-Testimonia, von Heischeliedern und der textlichen Edition jenes verbreiteten Feuersegens, dessen älteste Fassung (A bei Freudenthal) ich seinerzeit in den Hess. Bl. f. Volksk. publiziert hatte. Zu der Behandlung der Sator-arepo-Formel (S. 421 ff.) trage ich den Hinweis auf Grosser, oben Bd. 24, 156 und meine Ergänzungen Gnomon 6, 365 f. nach. Wie ich von F. J. Dölger höre, wird er im V. Bd. seines  $IXOT\Sigma$  S. 60 ff. diese so einleuchtende  $A\Omega$ -Paternoster-Deutung ablehnen. Was an die Stelle tritt, ahne ich noch nicht. Zum St. Floriansprüchlein (S. 442) darf ich auf meine Ausführungen (Gebet und Wunder = Tübinger Beitr. V S. 191 f.) verweisen.

17. Wenn Wolf über den Mond im deutschen Volksglauben handelt, so hat er in erster Linie das heutige Volkstum im Auge; nur gelegentlich geht er auf ältere deutsche Verhältnisse ein, wobei er nicht immer die nötige Vorsicht gegenüber den Quellen beobachtet. In alten Homilien, Predigten, Aberglauben-indiculi steht mancherlei Tralatizisches, das nicht für die jeweilige Heimat des Verfassers verbucht werden kann (vgl. Jacoby, Hess. Bl. f. Volksk. 28, 216 ff.; Fehrle, Oberd. Zeitschr. 1, 97 ff.; Mackensen, DLZ 1930, 158 ff.). Weil die Arbeit -- eine Heidelberger Dissertation — auch Außerdeutsches und Antikes mitunter heranzieht, trage ich zu den Mondfahrten in Lukians und Münchhausens Lügenmärchen noch den amüsanten Besuch auf dem Mond aus Lukians Ikaromenippos nach. Lob verdient es, daß Wolf von aller lunarmythologischen Fallsucht ebenso frei ist wie von psychoanalytischen Mondsüchten (82). Noch ein Hinweis auf die Stoffgliederung: Mond als Zeitmesser (sein Geschlecht); Mond und συμπάθεια (wo das antike Erbe hervorgehoben wird); sonstige magische Wirkungen; aitiologische Deutung der Mondflecken. Es wäre willkommen, wenn ähnlich angelegte Monographien auch für die übrigen Gestirne unternommen würden.

18. Unter dem Protektorat des Verbandes deutscher Vereine für Volkskunde sollen im Verlag de Gruyter Handlexika erscheinen, die den deutschen Aberglauben, das Märchen (vgl. dazu unten § 43), die Sage, das Volkslied behandeln. Von der ersten Abteilung, dem Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, liegen bereits drei Bände vor, unter Mitwirkung von Hoffmann-Krayer herausgegeben von dem für eine solche Aufgabe prädestinierten Basler Volkskundler Bächtold-Stäubli.<sup>2</sup> In zehnjähriger Arbeit haben sie die wichtigste Literatur auf etwa

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> W. Wolf *Der Mond im deutschen Volksglauben* (Bausteine zur Volkskunde und Religionswissenschaft II). Bühl (Baden) 1929, Konkordia A.-G. 91 S. mit 11 Abb. auf Tafeln.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens hrsg. unter besonderer Mitwirkung von E. Hoffmann-Krayer und Mitarbeit zahlreicher Fachgenossen von

600 000 Zetteln exzerpiert und damit dem Mitarbeiterstab zur Ausarbeitung und Vervollständigung einen breiten Grundstock jeweils übermittelt. An der Mitarbeit beteiligt sind auch in dankenswerter Weise außerdeutsche Gelehrte, und neben den Volkskundlern von Fach und Rang stellen sich auch Theologen, Juristen, Philologen usw. zur Verfügung. Denn ein leitender Gesichtspunkt des Gesamtwerkes ist es, die Probleme historisch aufzufassen, das Material für die deutschen Erscheinungen an ihrem geschichtlichen Platz in der Entwicklung des menschlichen Denkens einzuordnen, die Vorstufen in der antiken, orientalischen, nordischen Altwelt zu berücksichtigen, kurzum die Volkskunde als Zweig der Geschichts- und Geisteswissenschaft weitblickend zu betreiben. Das gibt dem Werk, um dies gleich vorauszuschicken, einen besonderen Wert für die verschiedensten Disziplinen; der Altphilologe, den das Fortleben der Antike interessiert, der Orientalist jeder Sparte, der Theologe, dem die niedere Welt des Glaubens nicht gleichgiltig sein darf, der Jurist, der Ethnologe, sie alle werden wie die Neueren Philologien hier ein Nachschlagewerk benutzen, das sich an Qualität neben die besten deutschen und internationalen Enzyklopädien stellen darf.

Über den Titel: 'Aberglauben-' oder 'Volksglauben-Lexikon' haben sich die Herausgeber viel Gedanken gemacht und in der wissenschaftlichen Diskussion kommt diese Frage nicht zur Ruhe. Gewiß: neben Volkskunde, Volkslied, Volkskunst, Volkssprache, Volkstracht usw. lockt der Titel Volksglaube. Trotzdem stelle ich mich durchaus auf die Seite der Herausgeber und billige die von Hoffmann-Kraver im Artikel "Aberglaube" gegebene Rechtfertigung. Vor allem aus der Überlegung heraus: 'Aberglaube' ist eindeutiger in bezug auf die im Werk zu behandelnden Materien als es der Begriff 'Volksglaube' wäre. Denn zum 'Volksglauben' würde auch der vom Volke angeeignete, nicht alterierte kirchliche 'Glaube' gehören. Dieser praktische Gesichtspunkt ist also auch methodisch zu rechtfertigen. Und in 'Aberglauben' spüren wir auch stärker das der strengen Wissenschaft, dem dogmatischen Glauben, dem rationellen Denken Abgerückte und andererseits das dem magischen Denken Nahestehende, was so viele Erscheinungen, die hier zu behandeln sind, kennzeichnet. Jenes abschätzige Werturteil, das man früher mit dem Begriff des 'Aberglaubens' verband, ist ja längst verblaßt, seit man gelernt hat, diese Dinge historisch, phänomenologisch zu verstehen, und von vornherein war ja nicht zu befürchten, daß dies Werk mit einem solchen Titel sich zum Verfechter jenes unobjektiven Aburteilens machen und vom Zeitalter des Rationalismus und der Aufklärung seine prinzipielle Stellungnahme entlehnen würde.

H. Bächtold-Stäubli. Bd. I-III. Leipzig-Berlin 1927-1931, de Gruyter. 1764, 1778, 1920 Spalten.

Daß trotz aller Planungen und Mahnungen der Herausgeber der Umfang des Werkes weit über den beabsichtigten hinausgreift und man mit dem Ende des dritten Bandes noch im H steht, ist wohl unvermeidliches Los aller Lexika, bei denen man sich scheut, gute, zum Teil hervorragende Einzelartikel, die sich zu großen Monographien auswuchsen. durch die Redaktionsschere ihres wissenschaftlichen Forschungswertes zu berauben. Trotzdem: fast spaltenlange wörtliche Zitate aus Quellenschriften wie z. B. in den Artikeln 'Fahrendes Volk' und 'Farn' gehen zweifellos zu weit. Artikel wie 'Brot' (I 1590-1659), 'Butter' (I 1723-1763) und einige andere desselben ausgezeichneten Forschers auf diesem Gebiete sind der Ökonomie des Ganzen gegenüber doch wohl auch zu umfangreich. Man vergleiche damit die ganze Artikelreihe 'Gott, Göttersprache, Gottesauge, Gottesdienst, Gottesgericht, Gottesheller, Gotteskuchen, Gotteslästerung, Gottes Name, Gottesurteil, gottgeweiht, Gottlosigkeit, Götze' (134 Spalten diese alle gegen 109 Spalten jener zwei). Versager sind mir unter den Artikeln kaum aufgefallen (doch vgl. unten), die Qualität der Arbeit verdient höchstes Lob. Gewisse Neigung zu abgestandener germanischer Naturmythologie stört dagegen in manchen meteorologischen Artikeln, wie schon Hepding betonte, auf dessen gelehrte Anzeigen des HDA (Hess. Blätt. f. Volksk. 26, 217 ff.; 27, 273 ff.; 28, 221 ff.) ich um so mehr hinweisen will, als ich selbst aus Raumgründen hier davon absehen muß, in ähnlicher Weise wie er meine Randnotizen und Ergänzungen vorzulegen; vgl. auch Beitl, Zeitschr. f. Volksk. 3, 71 ff.; Ostheide, Phil. Woch. 1928, 1374 ff.; 1930, 847 ff., der schwere Bedenken gegen die Ewaldus-Artikel erhebt, was ich nicht beurteilen kann. Zum Artikel Automobil vgl. meine Nachträge unten § 29. Daß manche Artikel über Zauberworte für deutschen Aberglauben weniger ergiebig sind, wird nicht beanstanden, wer gerade auf das wenn auch sporadische antik-orientalische Erbe in ihm achtet. Für die Leser dieses Archivs möchte ich darauf hinweisen, daß fundamentale Begriffe der allgemeinen Religionswissenschaft wie (außer der oben genannten 'Gott'reihe) 'Analogiezauber, Animismus (und Animatismus), Anthropomorphismus, Astralmythologie, Ätiologie, Dämonen, Erde, Eschatologie, Euhemerismus, Euphemismus, Evangelium, Exorzismus, Fasten, Faszination, Fatalismus, Fegefeuer, Fernzauber, Fetischismus, Hand, Handauflegen u. dgl., Haruspicium, Heiden, heilig, Heilige' usw. nicht nur nicht fehlen, sondern treffliche Bearbeitung fanden (viele von Beth, Pfister u.a.). Germanische Mythologie ist hauptsächlich Naumann und Mackensen anvertraut, Antikes Pfister, Jacoby u.a., Volksmedizin Stemplinger. Auf das speziell Volkskundliche näher, auch nur im Umriß einer Artikel- oder Verfassernennung einzugehen, erübrigt sich, denn das sucht jeder, den es angeht, ohne weiteres. Kaum je wird man

etwas vergeblich suchen. Nur eine Frage: in den Artikeln 'Geschlecht', 'Geschlechtsteile', 'Geschlechtsverkehr' fand ich keinerlei Spur jener ätiologischen Vorstellungen über ihre Entstehung, wie sie die Antike und Primitive kennen (vgl. Heidelb. Sitz. Ber. 1930 31 no. VII S. 43 ff.). Gibt es sie nicht in unserem Volksglauben oder sagt nur die gedruckte Literatur zur Volkskunde davon nichts aus? Ich wäre dankbar, wenn ich von Kennern auf solche altua hingewiesen würde.

Das neue Lexikon und die geplanten weiteren wecken aber auch einen nicht ganz angenehmen Gedankengang: es ist diese Inflation von Lexika sicherlich ein Zeichen der Zeit, die jedes Wissensgebiet in eine möglichst rasch und praktisch benützbare Kartothek, die Studierstube in ein gelehrtes Büro zu wandeln strebt. Eine Gefährdung des Triebes zum Selbstlernen ist nicht von der Hand zu weisen. Das Nebeneinander von verschiedenartigsten Forscherindividuen auf benachbarten Teilgebieten kann die große, systematische Darstellung nicht ersetzen, die eine Forscherhand, ein Forschergeist in einem tiefdurchdachten Lebenswerk niederlegt. Ist ein Mann wie J. Bolte nicht wichtiger als 5 oder 6 Bände Märchenlexikon? Doch dieser Gedanke 1 an das überhandnehmende Spezialistentum unserer Zeit und die Lexikaslut als Form ihres utilitaristischen Strebens soll uns die Freude gerade am HDA nicht vergrämen. Denn was überhaupt ein derartiges Lexikon leisten kann, das ist nach Umfang, Methode, Qualität hier voll erreicht, und deshalb sei hier aufrichtig den Herausgebern gedankt, deren Mühe durch das Werk und seinen unleugbaren hohen Arbeitswert für uns alle reichlich gelohnt wird.

19. Für das Amuletwesen liegt ein wahrer Thesaurus vor, wenn Seligmanns nachgelassenes Werk<sup>2</sup> fertiggedruckt sein wird. Schon oben Bd. 22, 331 wies ich darauf hin, daß er sein Buch über die Zauberkraft des Auges ergänzen wollte durch eine mehrbändige Geschichte der magischen Heil- und Schutzmittel. Der Hamburger Augenarzt war dafür ausgerüstet einerseits durch eine ungewöhnliche Belesenheit, andererseits durch eine eigene Amuletsammlung, die der berühmten Belluccis wohl kaum nachstand. Bei seinem Tode 1926 (vgl. Hepdings Nachruf, Hess. Bl. f. Volksk. 26, 181) hinterließ er ein druckfertiges Manuskript, dessen ersten Teil W. Krickeberg herausgab. Es enthält zunächst die allgemeine Einführung über Heilkünstler und magische Schutzmittel. Amuletum erklärt Seligmann (25 f.) nun nicht mehr aus dem Arabischen, sondern aus lateinischem amoletum, ohne aber Wünschs Einwand (wo bleibt das i von amoliri?) entkräften zu können. Natürlich berichtet er über Wünschs und anderer Erklärungsversuche. Sicherheit ist auch

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Wie ich erst nach der Niederschrift sehe, begegne ich mich in ihm durchaus, sogar in dem exemplifizierenden Gegenbeispiel, mit F. v. d. Leyen Zeitschr. f. Volksk. 3, 65.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> S. Seligmann Die magischen Heil- und Schutzmittel aus der unbelebten Natur mit besonderer Berücksichtigung der Mittel gegen den bösen Blick. Eine Geschichte des Amulettwesens. Stuttgart 1927, Strecker u. Schröder. XII, 309 S. mit 111 Abb. im Text und auf 28 Tafeln.

heute noch nicht über die Etymologie erzielt, vgl. auch Pfister, Handwörterbuch d. deutsch. Aberglaubens I 374 f. Ausführlich spricht er dann über den mana-Begriff (41 ff.). S. 52 erwähnt er wertlose oder scherzhafte Amuletzettel; ich verweise dazu auf meine und Ebermanns Beispiele Hess. Bl. f. Volksk. 9, 126 ff.; 12, 182 ff., 13, 193 f. sowie Hepdings Nachträge 22, 91 f. und Jacobys Aufsatz Oberd. Zeitschr. f. Volksk. 2, 97 ff. Mit S. 72 beginnt das Corpus der magischen Heil- und Schutzmittel: Wasser, Feuer (Licht, Kohle, Asche, Ruß), Erde (inklusive Fußspur), Metalle, Prähistorische Gegenstände, Steine. Ein gewaltiges Material ist aus aller Welt zusammengetragen und säuberlich klassifiziert; schade nur, daß die schon im letzten Bericht charakterisierte etwas summarische Art der Literaturnachweise das Auffinden von Einzelheiten, denen man in den Originalwerken nachgehen will, nicht gerade leicht macht. Dankenswert ist Krickebergs Register, das erfreulicherweise auch z. B. die "Zahlen" bucht. Hoffentlich ist die Fortführung des Werkes nicht gefährdet!

20. An Hand einer bei Spalato gefundenen Fluchtafel des 6. Jhs. n. Chr. (CIL III 2 p. 961 = Diehl, Inscr. Lat. Christ. no. 2389) und des Grazer Hagelsegens aus dem 12. Jhd. analysiert Ohrt¹ die Mischung von antikmagischem, christlich-kirchlichem, allgemein-mythologischem Denken. Wenn er am Schlusse feststellt, daß "eine beträchtliche Menge der volkstümlichen Segen des Mittelalters eben als Segen auf eine christlich-antike Grundform zurückgehen", so sagt er ja für alle die nichts Neues, die gelernt haben, Volkskunde historisch zu treiben. Eher wäre es angezeigt, noch hinzuzufügen, daß über die christlich-antike Grundlage hinaus eine Fülle der Segenselemente in das orientalische, magisch-religiöse Fundament hineinweisen, auf dem jene christlich-antike Schicht sich ihrerseits aufgebaut hat.

Auch die im gleichen Bande der FFC enthaltenen litauischen Zaubersprüche, die Mansikka² ediert, 239 Stück, z. T. eigenen Erhebungen entnommen, lassen noch stark den Zusammenhang mit der christlich-antiken Grundlage erkennen ("Begegnungstyp", pars epica, ἀποπομπή mit ἐπιπομπή u. dgl.; zu letzterer Form vgl. mein Buch 'Gebet und Wunder' Kap. I = Tüb. Beitr. z. Alt.-Wiss. V). Wertvoll ist die Einleitung über litauischen Krankheitsglauben, über magische Riten, Zauberpersonen und all das, was an δρώμενον zum λόγος gehört. Der litauische Perkuns ist fast restlos durch Christus und seine Heiligen verdrängt. Die sator-arepo-Formel, altchristliches Requisit, ist wie überall im abendländischen Zauber so auch hier eingedrungen (S. 64; 84).

21. Man weiß, wie viele "Segen" und Zaubersprüche auf dem 'Begegnungstypus' fußen. Der primäre Fall einer Dämonenüberwindung wird erzählt, sei's in Form der pars epica, nach deren Analogie der neue Fall verlaufen soll, sei's in der Abbreviatur, als ob der jetzige identisch

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> F. Ohrt *Fluchtafel und Wettersegen* (FFCommunications no. 86 = vol. XXX 2) Helsinki 1929, Suomalainen Tiedeakatemia. 16 S.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> V. F. Mansikka Litauische Zaubersprüche (FFCommunications no. 87 = vol. XXX 2) ebda. 1929. 116 S.

mit dem Urfall sei. In der ganzen orientalisch-spätantiken-islamischen Welt ist ein Haupttypus dieser: Salomo (oder Michael, David, Christus oder sonst ein Heiliger) begegnet einer menschenvernichtenden Dämonin, die insbesondere Kinder im Mutterleib, aber überhaupt die Menschen bei der Geburt, Braut- und Hochzeit bedroht. Diese Dämonin trägt viele Namen: Karina, Tabia, Lilit, Gello usw., ihre Bannung und Unschädlichmachung ist die große Heilstat des jeweiligen Helden. Letzter Ursprung ist wohl in der Figur der altbabylonischen Labartu zu finden. die Marduk bezwingt. In Ägypten und Kleinasien ist neben Salomo hauptsächlich der Reiterheilige Sisinnios der Held, der die Dämonin besiegt. Den ganzen Mythen-, Legenden- und Zauberkomplex behandelt in erschöpfender Weise Winkler. Zwar stellt der Islam einen Großteil seines Materials, aber Winkler zieht auch in weitem Umfange christliche, jüdische, griechische<sup>2</sup>, slawische, germanische Texte und Monumente heran, verfolgt sehr einleuchtend die Zusammenhänge und liefert damit eine Arbeit, die für jede historische Betrachtung auf diesem Felde des Wunder- und Zauberglaubens reichen Ertrag abwirft. Ein arabisches Zauberlied teilt E. Littmann im Anhang mit.

### VIII. VOLKSMEDIZIN<sup>3</sup>

22. Wie auch auf diesem Gebiet der antike Aberglaube dem neueren Volksglauben entsprach und ihn (neben Bodenständigem) mit manchem Erbstück bereichert hat, wird recht anschaulich aus Stemplingers kenntnisreichem Büchlein. Er bespricht die Vorstellungen vom Entstehen und Wesen der Krankheiten, die vielfach im Übernatürlichen gesucht werden, von den mit Heilkraft ausgestatteten Personen (zum Orenda der Könige vgl. jetzt das oben Bd. 28 S. 367 f. besprochene Werk von Bloch), die kultische Heilung und die okkultistische Heilung (darunter rechnet Stemplinger die auf Sympathieglauben beruhenden Riten, Besprechung und Beschwörung, Übertragung der Krankheit auf andere Objekte oder Übertragung von "Kraft" auf den Kranken, die Sympathetik: similia similibus); den Schluß bildet die Iatromathematik.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> H. A. Winkler Salomo und die Karīna. Eine orientalische Legende von der Bezwingung einer Kindbettdämonin durch einen heiligen Helden (Veröffentl. d. Oriental. Seminars d. Univ. Tübingen, Abhandl. z. Oriental. Philol. und z. allgem. Religionsgeschichte, IV) Stuttgart 1931, Kohlhammer. XII, 209 S.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Nachzutragen wäre der Άντανρα-Segen, vgl. d. Archiv 24, 176 ff.; 25, 224; Pfister Religion d. Griechen u. Römer 329; DLZ 1932, 56 ff.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Vgl. zu diesem Abschnitt auch meinen 'Allgemeinen Bericht', oben Bd. 28, 367 ff. und den *Nachtrag* unten S. 284.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Ed. Stemplinger Antike und moderne Volksmedizin (= Das Erbe der Alten, 2. Reihe X) Leipzig 1925, Dieterich. IV, 120 S.

23. Besonders lebhaft ist bei den Finnen der Glaube an den dämonistischen Ursprung der Krankheiten, wie Manninen zeigt. Bald sind es die Totenseelen, bald Erd-, Wald- oder Wassergeister, die im Wind und Sturm einherziehenden Mächte, das Feuervölkchen, allerlei Haus- und Badstuben- sowie sonstige Spezialgeister, und natürlich die eigentlichen Krankheitsdämonen, die die verschiedensten Leiden verursachen. Insbesondere gilt Besessenheit, Geisteskrankheit, Epilepsie, Hexenschuß als ihr Werk. Angestecktwerden beruht auf dem "angreifen" — die Schadenhand der Heroen und Dämonen ist ja auch der Antike wohlbekannt.

Manninen baut mit der bei der finnischen Schule gewohnten Gründlichkeit auf einem einzigartig reichen Materiale auf: den wohlgeordneten hs. Sammlungen der Finnischen Literaturgesellschaft und auf der ganzen einschlägigen Literatur (das Quellenverzeichnis umfaßt über 20 kleingedruckte Seiten). So kann er auch die ethnischen Besonderheiten klar herausarbeiten; in den Anmerkungen (S. 208—226) finden sich zahlreiche Verweise auf außerfinnisches Parallelmaterial. Über entsprechende Vorstellungen bei den Litauern vgl. Mansikka, oben § 20.

24. Seit 15 Jahren sammelt Hempler<sup>2</sup> in Ost- und Westpreußen einschließlich Kujawiens deutsche und slawische Volksüberlieferungen und Bräuche, insbesondere solche, die sich auf Naturkunde und Heilkunde beziehen. Aus diesem Material und der einschlägigen Spezialliteratur gibt er zahlreiche Proben, in denen er es unter psychologischer Fragestellung betrachtet, geschult an Lévi Bruhl, Werner u. a., die primitives und volkstümliches Denken in seiner Eigengesetzlichkeit verstehen lehrten. Abgesehen von dem, was wir aus seiner Arbeit für Heilglauben und -magie gewinnen, sei hingewiesen auf die temperamentvolle Attaque gegen die Überschätzung der historischen Volkssage in der Jugendpädagogik sowie auf die richtige Erkenntnis, daß (mindestens im Weichselland) Aberglaube und Spukgeschichten dem Volke viel bedeutungsvoller sind als die Sage, für die der Verfasser doch auch wieder eine Lanze einlegt, wenn er verlangt, daß die heut schon umlaufenden Sagen vom Teufel im gespenstischen Auto (vgl. dazu unten § 29) und von Totengeistern auf spukenden Motorrädern alles Anrecht haben, ebenfalls als "echte" Sage zu gelten (S. 106).

I. Manninen Die d\u00e4monistischen Krankheiten im finnischen Volksaberglauben.
 Vergleichende volksmedizinische Untersuchung (= FFCommunications vol. XII no. 45). Helsinki 1922, Suomalainen Tiedeakatemia. 253 S.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> F. Hempler Psychologie des Volksglaubens insbesondere der volkstümlichen Natur- und Heilkunde des Weichsellandes (= Einzelschriften der Historischen Kommission für ost- und westpreußische Landesforschung IV) Königsberg i. Pr. 1930. Kommissionsverlag Gräfe und Unzer. 112 S.

- 25. Marzell¹, der beste Kenner des auf unsere Pflanzenwelt bezüglichen Volksglaubens, gibt eine spezielle Darstellung der Heilpflanzen. Die Anordnung ist von der Botanik her bestimmt, die Betrachtung führt historische und volkskundliche Gesichtspunkte durch, insofern jeweils die antiken Zeugnisse herangezogen werden, dann die der mittelalterlichen Kräuterbücher, und daran sich der heutige Volksglaube anschließt. Die Abbildungen stammen größtenteils aus den mittelalterlichen Kräuterbüchern, teils aus dem berühmten Wiener Dioskuridescodex. Schade, daß das Register nur die Pflanzennamen gibt, aber die sonstige Masse von Volksglauben und abergläubischem Brauchtum, die das Buch birgt, nicht erschließt.
- 26. Indem ich an Hovorkas Arbeiten über Vormedizin, Urmedizin und Volksmedizin (vgl. oben Bd. 28 S. 368 f.) nur erinnere, schließe ich kurz noch zwei veterinärmedizinische Abhandlungen von Froehner<sup>2</sup> an, die sich mit Viehverhexung und Hundswut bzw. ihrer Ätiologie und den magischen Mitteln dagegen beschäftigen. Beide berücksichtigen neben dem heutigen Volksglauben auch antike und mittelalterliche Vorstellungen. Daß Roscher, dessen Arbeit über die Kynanthropie der sonst doch recht zitierfreudige Autor ein Gutteil seiner antiken Kenntnisse verdanken wird, nur einmal (S. 79) beiläufig und ohne Werktitel zitiert wird, ist unbillig.
- 27. Wertvolles Material für volksmedizinische Ätiologie und Therapeutik hat aus Gerichtsakten und mündlicher Erkundung Hellwig<sup>3</sup> gesammelt, dessen Arbeiten auf den Grenzgebieten von Kriminalistik und Volkskunde ja bekannt sein werden (vgl. z. B. oben Bd. 12, 46 ff. und 18, 287 ff.). Wie der Gerichtsarzt und der Richter wird auch der Volkskundler von diesen lehrreichen Beispielen von Teufels-, Hexen-, Vampyrglauben, all den Sympathiekuren und Krankheitsübertragungen auf Bäume, Tiere, Menschen, von den Fällen von Leichenschändung, Körperverletzung und selbst Mord zwecks Gewinnung von Talismanen, von Sodomie als Heilzauber u. dgl. Kenntnis nehmen.

### IX. VOLKSLIED. VOLKSRÄTSEL

28. Die bei uns so rege Volksliedforschung wird den Beitrag des Holländers Brouwer<sup>4</sup> begrüßen, der in einer splendid gedruckten Dissertation die Betrachtung auf das deutsche, französische, belgische und hollän-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> H. Marzell Unsere Heilpflanzen, ihre Geschichte und ihre Stellung in der Volkskunde. Ethnobotanische Streifzüge. Freiburg i. Br. 1922, Fisher. XV, 240 S. mit 38 Abb.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> H. Froehner Aberglaube in der Ätiologie, Magisch-Mystisches in der Prophylaxis und Therapie der Hundswut. Ein Beitrag zur Geschichte der Lyssa (= Abhandlungen aus der Geschichte der Veterinärmedizin IV). Von Hexen und Viehverzauberung (ebd. VII). Leipzig 1925, Richter. 38, 28 S.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> A. Hellwig *Die Bedeutung des kriminellen Aberglaubens für die gerichtliche Medizin* (= Beiträge zur forensischen Medizin II Heft 2-6). Berlin 1919, Adler-Verlag.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> C. Brouwer Das Volkslied in Deutschland, Frankreich, Belgien und Holland. Untersuchungen über die Auffassung des Begriffes; über die traditionellen

dische Volkslied ausdehnt und schon dadurch vor Einseitigkeit bewahrt bleibt und zu historischen Schlüssen vordringen kann. Auch der erste Teil gewinnt hierdurch; denn durch Einbeziehung der Nachbarländer. ihrer Forschungen und Theorien, wird der Arbeit von P. Levy gegenüber der kritisch referierende Überblick über die seit etwa 150 Jahren aufgestellten Gesichtspunkte ertragreicher. Es sind vier Aspekte: die romantische Auffassung von Herder bis Coes, die realistische, bei uns von Uhland bis Böckel reichende, die Rezeptionstheorie. vor allem durch John Meier und Schünemann vertreten und durch die Musikhistoriker gestützt, endlich die von Naumann und den meisten Neueren vorgetragene Anschauung, die sich teilweise mit der dritten berührt: das Volkslied ist gesunkenes Kulturgut oder primitive Gemeinschaftsdichtung. Auch hierfür hat die Musikgeschichte starke Bestätigung gebracht: schon Liliencron führte einige "Volksweisen" des 16. Jhds. auf bestimmte Meister zurück: Tappert. Closson und Schünemann brachten neue Beweise für das Volkstümlichwerden von Klassikermelodien und deren Wanderung von Volk zu Volk. Ich erinnere daran, daß man J. Haydn zum Schuldner der Kroaten machen wollte, während doch umgekehrt seine Liedmelodien zu ihnen gelangt und volksläufig geworden waren, vgl. H. J. Moser, Gesch. d. deutsch. Musik<sup>2</sup> II 1. S. 420 A. 2. Aber der Terminus "gesunkenes Kulturgut" wirkt nun einmal auf manche Kreise wie ein rotes Tuch, als eine Beleidigung des Volkstums, und so bemüht man sich schier krampfhaft, vor diesem so evidenten und gar nicht despektierlich gemeinten Aspekt die Augen zu verschließen.

Da hat kürzlich E. H. Meyer in der Oberd. Ztschr. f. Volksk. 4, 1930, 43 ff. sie ist mit eine Wortführerin im Kampf gegen Naumann — an einer Zahl von Beispielen zu zeigen versucht, daß das Volk Melodien Mozarts, Webers u.a., die, auf gleiche oder andere Texte gesungen, Volksgut wurden, auch "verbessern" könne. Ich kann hier in dieser Anzeige nicht im einzelnen nachprüfen; aber dem Unbefangenen erscheinen das Weglassen von Mordenten, Vermeiden von Halbtonwechseln, rhythmischen Variationen allzumeist als begreifliche Folge des Strebens nach Vereinfachung. Es kommt doch gar nicht darauf an, ob im einen oder andern Fall eine "Verschönerung" herausspringt, sondern das Wesentliche ist doch eben dies: Kulturgut, Besitz Einzelner oder kleiner Kreise wird angeeignet, angepaßt, umgeformt; aus einer schmäleren Hochkultur geht es - erfreulicherweise - über in eine breite, weite Schicht musikalisch illiterater Kreise. Das Umformen und Mundgerechtmachen ist eben kein Erfinden. keine Produktivität im eigentlichen Sinn. Und "erfindet" einer eine Melodie. tut er's nicht weil er "Volk", sondern weil er "Musiker" ist, auch wenn er nicht auf dem Konservatorium war. Brouwer betont mit Recht, daß der älteren Volksliederforschung der Philologismus oft geschadet hat, und die philologisch

Zeiten, die Zahlen-, Blumen- und Farbensymbolik. Groningen 1980, Wolters. 251 S. mit VII Beilagen (Tabellen).

unbeschwerten Musiker oft intuitiv richtiger sahen. Der heutigen schadet, fürchte ich, etwas anderes, an sich gewiß schätzenswertes: die bedingungslose Verehrung alles Volksmäßigen. Man mache einmal die Probe bei den antiken carmina popularia: ich behaupte, soweit sie nicht "primitive Gemeinschaftskultur" sind, müssen sie als "gesunkenes Kulturgut" gelten. Die Eiresione ist doch undenkbar ohne den homerischen Hexameter; die lyrischen Maße in den carm. pop. setzen die archaische Lyrik voraus. Noch deutlicher bei den Römern, wo in den volkstümlichen Versen durch Eigennamen eine Chronologie gegeben ist: die älteren haben das prähellenistische griechische Lehngut des versus quadratus, spätrepublikanische bemächtigen sich der neoterischen Formen, das Distichon blüht als volkstümliches Maß stark erst auf, als die hohe Poesie damit vorangegangen war. Ich habe als Schüler Dieterichs gewiß alle Achtung vor dem Primitiven und dem Volkstum jeglicher Prägung, aber ich will mir die Evidenz literarhistorischer oder kulturmorphologischer Entwicklungen nicht trüben lassen durch ein Ressentiment, das durch den Terminus "gesunken" auch im Sinne Naumanns gar nicht ausgelöst zu werden braucht.

Doch wieder zurück zu Brouwer! Der zweite, das eigentlich Neue bringende Teil verfolgt 1. traditionelle Zeilen, etwa là-haut sur la montagne ~ 'Dort droben auf dem Berge' u. ä., die in dem Liedgut der von ihm untersuchten Länder allenthalben wiederkehren. Es sind nicht spontane Prägungen, sondern Traditionsgut, dessen Ursprung in der poésie courtoise auf französischem Boden im Mittelalter lag, die für ganz Westeuropa maßgebend wurde. — 2. Auch die Übereinstimmung in der Zahlen-, 3. der Blumen-, 4. der Farbensymbolik, die Brouwer aus reichem Material aufzeigt, läßt sich aus eben jenem gemeinsamen Stratum historisch verstehen.

Hier bedauert man, daß Brouwer nicht weiter ausholte und die Zahlen-, Blumen-, Farbensymbolik nicht zunächst als solche - ohne Zusammenhang mit dem Volkslied - untersuchte. Ich glaube sagen zu können, daß fast all das schon dem Mutterboden der spätantik-christlichen Schicht angehört. Für die Zahlen ist es mir auf Grund meiner nun zwei Jahrzehnte währenden Beobachtungen evident, für die Farben halte ich es für wahrscheinlich, bei den Blumen habe ich nicht genügenden Umblick. Schade auch, daß Brouwer die Arbeiten von C. Groos und seiner Schule über typische Farben und Lieblingsfarben in bestimmten Literaturgebieten oder bei bestimmten Autoren nicht berücksichtigte. Ob etwa das Volkslied hier in all diesen Beziehungen Neues und national Charakteristisches bringt, wird sich bündig erst sagen lassen, wenn die der poésie courtoise vorausliegenden Stadien der lateinischen Poesie, in der eben antikes und christliches Gut zusammenfließen, nach den gleichen Gesichtspunkten durchforscht sind. Es ist mir wertvoll, daß der Altmeister der Volksliedforschung, J. Bolte, gleichfalls auf diese Aufgabe hinwies (DLZ 1930, 1175), deren Notwendigkeit sich mir vom Standpunkt des Altphilologen und des Zahlenliebhabers aus ebenfalls ergeben hatte. Wenn die Arbeiten zweier Schüler von mir vorliegen werden, die die optischen und akustischen Sinnesdaten in der augusteischen Literatur nach der Groosschen Methode untersuchen, wird sich, da die Augusteer weitgehendst die spätantike und christliche lateinische Dichtung bestimmen, auch klarer zeigen, ob in bezug auf die typischen Farben der Anschluß an die von Brouwer bezeichnete Sammelschicht der poésie courtoise bruchlos gewonnen werden kann, oder ob da charakteristisch Neues hervorgetreten ist.

Ich brauche nach all dem nicht zu sagen, daß ich Brouwers Buch für eine sehr anregende und verdienstliche Leistung ansehe.

29. Sudetendeutsche Volksrätsel, 656 an Zahl, meist erstmalig aufgezeichnet, bietet Hanika-Otto.¹ Daß diese Rätsel ein Ding für sich sind, zeigt ein Anhang von 110 tschechischen Rätseln, die wenig Parallelen zu den deutschen ergeben. Neben Einzelrätseln, uneigentlichen Rätseln (Wissensfragen, parodischen und Scherzfragen) erhalten wir auch Rätsellieder, hübsche Rätselagone und Rätselmärchen. Die reichlichen Anmerkungen geben die Einordnung in den allgemeindeutschen Rätselschatz, die Einleitung (leider nicht die Anmerkungen im einzelnen) weist auch auf die Rätsel der alten Kulturvölker hin. Zum Beweis, daß das Volk auch dem Fortschritt der 'Kultur' Rechnung trägt, diene no. 454: "Es fangt mit A an, man setzt sich, laßt's fahren, und es stinkt". Antwort: Das Automobil.² Natürlich fehlt auch sonst nicht jene Rätselart, die scheinbar etwas Obszönes meint, aber um eine harmlose Lösung nicht verlegen ist (wie schon so viele Rätsel z. B. in Straparolas Piacevoli notti).

# X. MÄRCHEN UND SAGE

#### A. DIE MÄRCHEN DER WELTLITERATUR

Wie im letzten Bericht (oben Bd. 22, 335 ff.) kann auch jetzt wieder eine stattliche Reihe neuer Bände aus der von F. von der Leyen geleiteten, vom Verleger Eugen Diederichs so wohl ausgestatteten Sammlung der 'Märchen der Weltliteratur' angezeigt werden. Die weitere Fortführung dieser Reihe, die im Interesse der Wissenschaft liegt, wird hoffentlich durch Anteilnahme weiterer Kreise auch heute noch gestützt und so die Gefahr ihres vorzeitigen Abbruches vermieden.

30. Die Reihe der deutschen Märchen ist durch einen schönen Band von donauländischen bereichert, den Zaunert<sup>3</sup> herausgab, für Steiermark von Geramb und Pramberger (der in der Einleitung auch seine Märchenerzähler charakterisiert), für Kärnten von Bünker unterstützt. Diese Länder treten damit überhaupt zum erstenmal mit größeren Sammlungen hervor. Für Oberösterreich half Troll, Schulle-

Liesl Hanika-Otto Sudetendeutsche Volksrätsel (Beiträge zur sudetendeutschen Volkskunde XIX) Reichenberg 1930, Kraus. 166 S.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Daß dies Vehikel auch schon in den Sagenschatz einging, sahen wir oben § 24; das ergänzt den Artikel Automobil im *Handwörterbuch d. deutsch. Aberglaubens* I 739 f.

<sup>3</sup> P. Zaunert Deutsche Mürchen aus dem Donaulande Jena 1926, Diederichs. XII, 343 S. mit 16 Tafeln.

rus für Siebenbürgen (vgl. auch unten § 39), das ja wie Tirol und das Heanzenland schon durch Sammlungen erschlossen war. Die gegen 60 zum erstenmal aufgezeichneten Märchen bringen großenteils auch typologisch oder motivisch neu und eigenartig Geprägtes. Ausgezeichnet erzählt (Mundart meist gemildert im Interesse der Lesbarkeit), spiegeln sie vortrefflich Sitten und Glauben dieser Länder. Auch große Märchenaggregate fehlen nicht (S. 57 ff. 118 ff.). Daß sich außer deutschen Stoffen auch türkische, zigeunerische, balkanische Einflüsse zeigen, begreift sich leicht.

Auffällt bei S. 322 ff. der starke Reichtum an Versen, während sonst wenig Spuren vom "Prosimetrum" vorhanden sind. Die Schlußformeln sind sehr lebendig und humorig (z. B. S. 76). Die Anmerkungen bringen das Nötigste an Quellenangaben und Verweise meist auf Aarne und Bolte-Polívka. S. 203 gehört zu den klugen Rätsellösern (vgl. dazu unten § 44). Das Aition für Petri Glatzköpfigkeit erinnert an die Strafwunder, von denen ich Sitz. Ber. Akad. Heidelberg 1924/25 no. 7 S. 10 f. sprach. Zu 284 ff. und 332 ff. (dreimal getötete Leiche) wäre auf Suchier (Die viermal getötete Leiche, 1922) zu verweisen; noch andere Nachträge bei Bolte, Zeitschr. Ver. f. Volksk. 35/36, 225.

31. Walter Keller, der sich um die italienische Märchenforschung und Novellenkunde schon manches Verdienst erworben hat. schöpft diesmal 1 nicht aus dem Volksmund, sondern aus den Schätzen der italienischen Literatur des 13.-17. Jhds., also aus den Cento novelle antiche, Sacchetti, Fiorentino, Sercambi, Straparola, Basile (diesen gibt er in stilistisch leicht gemilderter, den Marinismus beschneidender Form — worüber man streiten kann; freilich hat ja auch Ed. Norden den Apuleius seines 'Marinismo' entkleidet, so daß man seine Amor- und Psycheübersetzung liest wie ein 'Hausmärchen'; soll man etwa dem Musäus auch seine Schnörkel wegstutzen?). Besonders dankenswert sind die bisher noch nicht übersetzten no. 10-18, Reimdichtungen des 15./16. Jhds., in Prosa wiedergegeben. Eine Bibliographie der italienischen Märchenkunde, Quellennachweise und Verweise auf wichtigste Hilfsmittel (meist Nummern der KHM, Bolte-Polívka, Aarne) nebst einer guten Einführung sind willkommene Beigaben. Auf dem Kulturboden Italiens begegnen sich natürlich vielerlei Ströme: antikes, orientalisches. nordisches Gut fließt zusammen. Der herodotsche Meisterdieb treibt seine Künste im Dogenpalast (no. 6), die Sirene lebt noch (no. 31), in einem Stück vom Typus des 'Gevatters Tod' (Grimm 44) treten Juppiter und Mercur so auf wie sonst Christus und Petrus und stellen Wünsche frei (no. 18); auch der Satyr, der gefangen wird und seine Weisheit kündet, der wie ein Diable bouteux alle Geheimnisse der schlechten Menschen kennt, lebt noch fort (no. 23, aus Straparola; vgl. dazu außer F. W. Val. Schmidt noch E. Rohde, Griech. Roman 3 219 Anm.).

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> W. Keller Italienische Märchen Jena 1929, Diederichs. 324 S.

32. Die lettisch-litauischen Märchen¹ enthalten 32 von M. Boehm übersetzte Stücke, davon no. 1 ein ganzer Märchenroman ist, eine Art lettischer Herakleis, sowie 50 litauische Nummern, von F. Specht übersetzt. In beiden überwiegen die Typen des deutschen Märchens; russische spielen herein, auch 1001 Nacht. Von den litauischen ist no. 14 eine wahre Schatzgrube für Vampir-, Hexen-, Geisterglauben und für Abwehrriten und Gespensterschutz, no. 33 ein hübsches Beispiel für Aarne 1730, seiner Herkunft nach wohl ein romanischer Import. Die Nachweise Boehms sind freigebiger als die Spechts, der gewöhnlich nur auf Bolte-Políyka oder Aarne hinweist.

Über eine gleichzeitig erschienene und andere Typen enthaltende Sammlung litauischer Märchen von Cappeller vgl. Bolte, Zeitschr. d. Ver. f. Volksk. 35/36, 60 (S. 59 f. viel Nachträge zu unserm Band). Über das neue große Corpus der lettischen Märchen im Originaltext vgl. Boehm ebda. S. 106 ff. Einige litauische Märchen aus dem Schallplattenmaterial der Preußischen Staatsbibliothek übersetzt Sittig (Lautbibliothek Heft 30—32).

33. Wlislockis Sammlungen der Zigeunermärchen hat man immer viel beachtet, weil sie für Volkskunde wie für Mythologie besonders fruchtbares Material enthielten, ganz abgesehen von ihrem Wert für die Märchenforschung. Dies mehrseitige Interesse wird auch Aicheles 2 Bande zuteil werden, der unter Mitwirkung von M. Block 73 Zigeunermärchen aus Palästina, Türkei, Bulgarien, Rumänien, Rußland und England vereinigt, auch einige von deutschen Zigeunern, die vor etwa 50 Jahren aus Rumänien zugewandert waren. Weitaus die meisten Stücke sind nach den Originaltexten neu übersetzt, nicht wenige noch unpubliziert. Wie natürlich, spiegelt sich in diesen Märchen dasjenige Material wieder, das die Zigeuner von ihren Wirtsvölkern übernommen haben, das sie mit anderem verschmelzen oder umformen. So liegt z. B. in Nr. 23 ziemlich rein der Typus der türkischen Volksbücher vor (vgl. dazu unten § 42), nur daß dem kinderlosen Kaiserpaar der schwängernde Apfel nicht von einem Derwisch, sondern im Auftrag Gottes von - St. Petrus gebracht wird. Echt zigeunermäßig ist dagegen die ätiologische Sage von der Entstehung der Geige - dazu gibt es bei anderen Völkern wohl keine Parallele, es sei denn die Leiererfindung des kleinen Hermesknaben. Bemerkenswert ist die Zusammenreihung von Motivketten. Große Kompositionen liegen in Nr. 33 und 42 vor. Zu Nr. 49 (an Tutinameh erinnernd) vgl. auch die motivisch ähnliche Nr. 46 in Wesselskis Märchen des Mittelalters (unten § 41). Eine sehr dankenswerte Beigabe sind die reichhaltigen Motivanalysen und Parallelnach-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> M. Boehm-F. Specht *Lettisch-litauische Märchen*. Jena 1924, Diederichs. VI, 334 S.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> W. Aichele Zigeunermärchen. Jena 1926, Diederichs. IX, 344 S. u. 2 Tafeln.

weise, die Landgerichtspräsident J. Ipsen beisteuerte (S. 308—341). Bei Nr. 50 (teilweise der Typus vom Weber als Vishnu) wäre auch auf meinen Trug des Nektanebos, 1911 zu verweisen. Ipsen berührt auch Zahlen- und Farbensymbolik; sie zeigt ebenfalls synkretistisches Gepräge. Nachträge: Bolte, Zeitschr. V. f. V. 35/36, 117. Vgl. noch Halliday, oben § 3.

34. Krickebergs¹ Märchen der mittel- und südamerikanischen alten Kulturvölker begrüßt auch der lebhaft, der für die meisten von ihnen den Terminus "Märchen" durch "Mythos" oder mindestens "Mythenmärchen" ersetzen möchte. Denn es handelt sich überwiegend um Götterlehre, Kosmogonie und Anthropogonie, Weltalterund Flutsagen, Astralmythen, Eschatologie, Legenden von Heilbringern und Kulturheroen, mythischlegendare Durchdringung der historischen Überlieferung, ätiologische Legenden für allerlei Brauchtum und Sacra. Krickeberg entnimmt das Material den ältesten erreichbaren Primärquellen bzw. den ältesten Berichten der Einwanderer über die Azteken, Inka, Maya und Muisca, leitet es vorzüglich ein, kommentiert es eingehend (mehr philologisch exegetisch als mythen- oder märchenvergleichend) und gibt durch zahlreiche Abbildungen eine erwünschte Ergänzung.

Es liegt im Wesen der Stücke selbst, daß wir wenig typisches Märchenmaterial finden, aber um so mehr religionsgeschichtlich Interessantes. Uitzilopochtli z. B. ist insofern ein typischer "Märchenheld", als er - was auch vielen Mythen von der Geburt des Helden oder späterer Heiligen gemein ist schon im Mutterleib spricht (85 ff.). Aber wenn er dann geboren wird, "angetan mit seinem vollen Putz: mit seinem Schild Teucuelli, seinem Speer, seinem türkisfarbenen Wurfbrett und seiner Gesichtsbemalung in Querstreifen . . . an Stirn und Ohren mit Federn beklebt" usw. (S. 87), und dann sofort beginnt zu kämpfen und den vierhundert Uitznaua zu Leib rückt, so ist das typischer Mythos; an die Geburt der gewaffneten Athena, an Taten der antiken Götterkinder denkt jeder; vgl. dazu Scherb, unten § 46. An viele antike und germanische Mythen, an Heiligenlegenden erinnert die Verehrung und magische Verwertung von Fußspuren und Handspuren im Fels (S. 229 und 204), vgl. etwa meine Heilungswunder S. 22, 71, 73; Handwörterbuch d. d. Abergl. s. v. Fußspur. Daß der Herausgeber von modernen Mürchen aus Mexiko, Mittelamerika, Kolumbien, Peru aus Raumgründen absehen mußte, bedaure ich. Denn es wäre lehrreich zu sehen, ob und wie eine Mischung dieser vorchristlichen autochthonen Elemente mit dem internationalen Mürchengut sich vollzog. Im Rahmen der Sammlung wäre vielleicht eher eine Kürzung der mythischen Traditionen zugunsten der Aufnahme heutiger Märchen angezeigt gewesen. Aber das läßt sich ja gut in einem späteren Ergänzungsband nachholen!

35. Die Indianermärchen aus Nordamerika waren uns hauptsächlich durch Boas vertraut geworden. Aus seinen und den fast

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> W. Krickeberg Mürchen der Azteken und Inkaperuaner, Maya und Muisca. Jena 1928, Diederichs. XV, 405 S. mit zahlreichen Abb. im Text und Tafeln, Karte.

unübersehbaren neueren Originalpublikationen wählt ebenfalls Krickeberg¹ eine stattliche Anzahl, geordnet nach Kulturkreisen (die sich deutlich spürbar auch in den Motiven, der Erzählungstechnik, typischen Zahlen usw. der Geschichten abzeichnen): Ost-Eskimo, Algonkin, Irokesen, Präerie- und Plateauvölker, Völker des Südwestens. Gewiß ist auch hier vieles eher Mythos als Märchen, und aufs merkwürdigste fühlt man sich auch an Antikes gemahnt; auf die Phaetonsage weist der Herausgeber S. 396 selbst hin. Ich nenne noch die Symplegaden S. 337, den ganz herakleischen Kulturheros Blutkloß und seine Entrückung (S. 138 ff.), S. 115 und 267 halb Genesis, halb Prometheus-Epimetheus, S. 48 mehr Walfisch à la Lukians Verae historiae als Jonastyp. Interessante Blindheitsheilungen S. 36 (durch Vogelkot), S. 246 durch Speichel. Kosmogonien und Anthropogonien z. T. hervorragender Art (die der Zunis!) stehen neben einer Fülle von ätiologischen Sagen. vieles ist astralmythologisch (von Krickeberg wird noch mehr in diesem Sinn aufgefaßt als von den Amerikanern), aber doch echt märchenhaft sind die köstlichen Tiergeschichten. Der Koyote, der Nerz, der Rabe sind würdige Vettern des Reinecke Fuchs sowie verwandter Tierhelden in Frobenius' Atlantis oder Overbecks Insulinde. Krickebergs eingehender Kommentar (S. 367-414) ist wieder mehr esoterisch als auf allgemeine Typenvergleichung eingestellt.

Lehrreich ist es, beide Bände Krickebergs nacheinander zu lesen: der soziologische Unterschied der alten Hochkulturen Mittel- und Südamerikas von der Kultur der primitiven Eskimos oder derjenigen der Präerie- und Plateauvölker ist außerordentlich und prägt sich auch im Erzählungsinhalt und der Struktur stark aus. Der Südwesten hält im großen Ganzen eine mittlere Linie ein. Vom europäischen Märchen mit seinen vorherrschenden Triaden unterscheidet sich die Vorliebe der nordamerikanischen für die Vierzahl, die in Mittel- und Südamerika nicht fehlt, aber strukturell sich weniger auswirkt. Hier ist sie mehr durch die Vierheit der Raumorientation bedingt, neben ihr stehen in den Altkulturen Amerikas die kalendarischen Zahlen 13 und 52 als hauptsächlichste. Dagegen herrscht die 4 auch stark in Afrika (Frobenius, Atlantis), wo auch viel typologisch mit Nordamerika Vergleichbares vorkommt. Gerade von solchen Erwägungen aus bedauert man, daß Krickeberg, durch Raumnot gezwungen, sich all solche Ausblicke versagen mußte.

36. In den ägyptischen Märchen gibt Roeder<sup>2</sup> nach einem Überblick über die altägyptische Literaturgeschichte und ihre Formen reichliche Proben vom mittleren Reich an bis herab zu koptischen Stücken. Wie schon der Titel andeutet, ist der Begriff Märchen freigebig gefaßt: viel Mythisches, Historisches, Romanhaftes, Fabeln und

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> W. Krickeberg *Indianermürchen aus Nordamerika*. Jena 1924, Diederichs. VII, 419 S. mit vielen Abb. im Text und auf 7 Tafeln, Karte.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> G. Roeder Altägyptische Erzählungen und Märchen. Jena 1927, Diederichs. XXV, 343 S. Mit 16 Tafeln und zahlreichen Abb. im Text.

Zauberstücke stehen neben eigentlich Märchenhaftem; die Pete-Isis-Familiengeschichten gehören doch wohl kaum in eine solche Sammlung. Herodot, Alexanderroman und derartiges sind natürlich, weil bei Hausrath-Marx, Griech. Märchen (im gleichen Verlag) schon enthalten, hier übergangen. Die zahlreichen Magica sind sehr willkommen, weil sie das Zauberdenken noch fest verwurzelt mit dem gesamten mythischen Denken erkennen lassen, noch mit ganz anderm Realitätsgehalt ausgestattet als die Zaubersphäre unserer Märchen.

Ein prächtiges Stück sind "Die beiden Brüder" (S. 89 ff.), der lange bekannte Papyrus d'Orbiney, aber noch viel zu wenig gewürdigt in seinen zahlreichen mythischen und märchenhaften Motiven. Der Religionshistoriker sei hingewiesen auf die Weissagungen des Nofer-Rohu (S. 113 ff.), das gemahnt zugleich an Hesiod und Altes Testament. Die Belehrung des Amon-em-onet mit ihrer ὑποθηκαι-Form ist ad filium gerichtet, die Sprüche Salomons bekanntlich davon abhängig. Auf die neutestamentlichen Parallelen im Leben des Si-Osire (159 f.) sei ebenfalls hingewiesen, ebenso auf die seltsame, in Ägypten singuläre Eschatologie (160 f.) mit ihren 'Oknos', 'Tantalus' u. a. Büßertypen. Diese Namen fallen natürlich nicht, aber unverkennbar ist dieser demotische Papyrus aus der 2. Hälfte des 1. Jhds. n. Chr. hellenistisch beeinflußt (Nekyia-Typologie). Altorientalische Symbolik und christlicher Ritus klingt nach im Traum eines armen Schluckers (325): er wird durch einen Adler zum König proklamiert und vom Volk akklamiert "Kyrie eleison! Theudosios ist König geworden." Der Wettstreit der Dämonen, wer der schnellste sei (327), wirkt ja bekanntlich weiter bis in die Faustdichtungen hinein. Die zahlreichen Tafeln und viele Textabbildungen sind eine willkommene Beigabe des ungemein fesselnden Bandes. Der Leser wird mit Nutzen jetzt auch Piepers Artikel über das ägyptische Märchen heranziehen. Zeitschr. deutsch-morgenländ. Gesellsch. NF VIII 1929, S. 147-170 und Handw. d. d. Märchens I 24-46.

37. Giese 1 hat sich's bei den Türkischen Märchen gar zu bequem gemacht. Er gibt an, daß er seine Nummern 1-14 aus dem Billur kjöschk übersetzte und nennt Menzels Übersetzung. In meiner Anzeige Menzels bedauerte ich schon (oben 22, 340 f.), daß deren Anmerkungen nicht viel helfen, - Giese sieht überhaupt davon ab, die Stücke einzureihen. Ich verweise also auf die von mir beigebrachten Angaben über die Parallelen bei Jungbauer, durch die man sich dann weiterhelfen kann. Giese gibt weiter an, aus Türk Masallary seine Nummern 19-21 entnommen zu haben, aus Türk Jurdu beides sind moderne türkische Märchenpublikationen - das Märchen "In der Jugend oder im Alter" übersetzt zu haben. Das ist aber seine Nr. 20! Und auf derselben Seite 3 gab er doch an, 19-21 stammten aus Türk Masallary! Weiter: von seinen eigenen, 1907 aus Anatolien selbst gesammelten Märchentexten, stammten die Nummern 15-19. Aber wieder auf derselben Seite steht doch, 19-21 seien aus Türk Masallary! Was ist nun richtig? 22-40 entnehme er dem Tutiname - aber welche seiner Nummern entspricht welcher Rosens? Was nützt es dem gelehrten Benutzer der Sammlung, wenn er nur generell erfährt, 41-43 seien aus dem Humajunname, 64-66 aus dem Qyrq vezir? Wenn er sich mittels Chauvins Bibliographie Parallelmaterial suchen will,

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Fr. Giese Türkische Mürchen. Jena 1925, Diederichs. 307 S.

nützen ihm Gieses Nummern keinen Deut, da muß er erst mühsam aus den Primärquellen sich die zur Identifikation nötigen Indizien suchen! Ein genereller Verweis auf G. Jacobs Beiträge und Hertels Pancatantra, wo man Näheres finde, weil es sich hier meist um türkisches Gut aus indischen Quellen handelt. ist freilich für den Verfasser das bequemste, aber warum mutet er dem Benutzer der Sammlung die Arbeit zu, die er als Herausgeber leisten müßte? Die Leiter der Sammlung dürften solche Bequemlichkeit nicht dulden, die freilich nach der bodenlosen Flüchtigkeit der Quellenangabe auf S. 3 (wohl zum Ersatz sagt Giese auf S. 4 noch einmal, daß er 64-66 aus Qyrq vezir entnahm!) nicht verwundern kann. Hoffentlich ist die Übersetzung bzw. Bearbeitung beim Humajunname verläßlicher als die Herkunftsangaben. — Ein paar Bemerkungen zu den Texten selbst: zu Nr. 56 (was ist das Stärkste?) vgl. Hambruch, Malaische Märchen S. 12f. Nr. 15 ist der Typus Gestiefelter Kater, 60 die Kraniche des Ibykus, 65 ein Eulenspiegelstück, 62 eine Novellenfabel des Phädrus (II 2), 41-63 (aus Humajunname) überhaupt größtenteils internationales Fabelgut, in so verkünstelte Märchenprosa umgesetzt, daß man sich stilistisch des öfteren an Apuleius Manier gemahnt fühlt. Nr. 61 ist ein ungemein charakteristischer Beleg für primitiven Gebetsegoismus jener Art, den ich (Gebet und Wunder Kap. I = Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft V) behandelte, leider ohne dies Beispiel selbst schon zu kennen. Anderes zu Gieses Mürchen bei Bolte, Z. d. V. f. V. 33/36 S. 126.

Von Stücken aus Türkischen Volksbüchern sah Giese ab, hier hat man jetzt in Spies' Buch Ersatz, vgl. unten § 42.

### B. SONSTIGE SAMMLUNGEN.

38. Im Anschluß an die 'Märchen der Weltliteratur' gibt Zaunert die Märchen deutscher Dichter heraus', eine willkommene Ergänzung, die für beide Seiten lehrreich sein kann: steht doch das Märchen der Romantik in engstem Zusammenhang mit der damaligen Märchensammeltätigkeit, und kann andererseits die reife dichterische Ausgestaltung von Märchenmotiven und -typen uns den Blick öffnen für die keimhaften, oft noch unvollkommeneren Ansätze im Volksmärchen. Daß es unter diesen, namentlich den orientalisch beeinflußten, aber auch ganz große, prachtvoll künstlerische Formungen gibt, ist ja bekannt (vgl. meine Bemerkung oben Bd. 22 S. 339); diese sind, auch wenn sie anonym bleiben, doch Kunstwerke so gut wie manches dieser 'Kunstmärchen' Brentanos oder E. T. A. Hoffmanns. Die vorliegenden Bände reichen von Goethe bis Storm.

39. Aus dem Nachlaß des um die siebenbürgische Volkskunde so verdienten Adolf Schullerus erhalten wir 22 siebenbürgische Märchen 2 und Schwänke. Der Boden des Landes, in dem der Märchen-

¹ Die Märchen deutscher Dichter hrsg. v. P. Zaunert. Bd. I: Die Märchen von Goethe, Tieck, Fouqué und Chamisso 316 S.; Bd. II: Die Märchen von Clemens Brentano 263 S.; Bd. III/IV: Die Märchen von E. Th. A. Hoffmann 301 S., 347 S.; Bd. V: Die Märchen von Keller, Mörike, Storm 341 S. Jena, o. J., E. Diederichs. Wenn die Sammlung in die Gegenwart fortgeführt werden soll, empfehle ich die feinen, ganz aus romantischem Geist empfundenen Märchen von L. Zoepf (Kieselsteine, Tübingen 1930).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> A. Schullerus Siebenbürgisches Märchenbuch. Hrsg. vom Ausschuß des Vereins für siebenbürgische Landeskunde. Hermannstadt 1930, Honterus. IV, 164 S.

erzähler ('Povestitor') noch ein Stand und Beruf ist, bietet deshalb so instruktive Ausbeute, weil sich als scharf umrissene Individualitäten der deutsche, ungarische, rumänische Typus von einander abheben (vgl. auch oben § 30). Der Deutsche liebt z. B. Tiermärchen, die der Rumäne nicht hat, der wiederum liebt das Legendarische und Eulenspiegeleien (der 'Pakale' ist der Held), auch im ungarischen Typus steckt viel kirchlicher Erbauungsstoff. Diese sachlichen und die formalen Besonderheiten charakterisiert Schullerus in der Einleitung. Sehr lehrreich stellt er in Nr. 1—3 drei Märchen von Amor-Psychetypus zusammen, je eine deutsche, rumänische, ungarische Version. Die Anmerkungen geben meist nur Hinweise auf Aarne oder Bolte-Polívka (Nachträge bei Bolte, Zeitschr. f. Volksk. III 1931, 97).

40. In die Fülle des isländischen Märchenmaterials gewährt Sveinssons¹ Variantenverzeichnis Einblicke. Dankenswerter Weise teilt er nicht nur Stichworte, sondern jeweils sämtliche Motive eines Märchens in knappen, aber gut kenntlichen Auszügen mit. Das Material, nach Aarnes Typennummern geordnet und um neue Typennummern vermehrt, beruht teils auf der gedruckten Literatur, teils auf den großen hs. Sammlungen in Kopenhagen und Reikjavik. Die umfängliche Einleitung ist methodisch wichtig, weil sie den Einfluß der Sagas, der einheimischen und fremden Literatur (Götter-, Heldensage, Volksbücher, Novellen, Schwänke usw.) auf das Volksmärchen Islands abgrenzt. Ein großer Teil stammt tatsächlich aus fremden Literaturen bzw. Übersetzungen von literarischen Werken.

Was die Benutzung der Märchenvarianten, zumal für den gelegentlichen Leser, sehr erschwert, ist der Mangel an Verweisen im Variantenteil auf die entsprechenden Seiten der Einleitung - soll man jedesmal XCII Seiten durchsuchen? Ferner das häufige Fehlen von Hinweisen auf hauptsächlichste Literatur, mittels deren man die Parallelen erlangen kann. Es fällt, zumal die Arbeit deutsch geschrieben ist, auf, daß die treffliche Auswahl isländischer Märchen von Hans und Ida Naumann (vgl. oben Bd. 22, S. 387) nicht genannt wird, obwohl für den deutschen Leser deren Anmerkungen doch naturgemäß die erste Hilfe bei der Orientierung hinsichtlich anderweitiger Parallelen bilden. Von der Literatur entstammenden Typen nenne ich den überall übernommenen Meisterdieb (S. 141 ff.), Griseldis (XC), Tristan (Nr. 870). S. 165 fühle ich mich stark an den altfranzösischen Trubertroman erinnert, S. 151 ist das "Schneekind", S. 162 die oft getötete Leiche (wo Suchiers Monographie zu nennen war, vgl. oben § 30). Zu Nr. 803 vgl. meine Notiz oben § 31 Ende (Satyr). Zu S. XXIV (Hakonarpattr): ist der Schluß nicht eine untragische Umbiegung aus Phädrus III 10?

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> E. O. Sveinsson Verzeichnis isländischer Märchenvarianten. Mit einer einleitenden Untersuchung. (FFCommunications Nr. 83 = vol. XXVIII 2.) Helsinki 1929, Suomalainen Tiedeakatemia. XCII, 176 S.

41. Unter dem etwa zu engen Titel Märchen des Mittelalters vereinigt Wesselski<sup>1</sup> 66 Proben aus der internationalen Literatur des 13.—15. Jhds. Neben den Gesta Romanorum, Dolopathos. Caesarius von Heisterbach, Jacobus von Vitry, Romulus, allerhand Exempel- und Predictsammlungen sind auch Sercambi, die Novelle Antiche, die Islendzk Aeventyri, Toldoth Jeschu, Fabliaux, Konrad Dewer und viele anonyme Stücke, z. T. auch Unediertes vertreten. 'Märchen' im strengen Wortsinn wird man keineswegs alle Stücke bezeichnen dürfen, da sie teils der Legende, teils der Sage, dem Exemplum oder anderen "Einfachen Formen" (vgl. dazu Jolles, unten § 48) bzw. der Kunstform der Novelle angehören. Für den Forscher wichtig ist die ausführliche Einleitung, die z. T. gegen Aarne einen neuen Weg der Klassifikation von Motiven ("Mythenmotive, Gemeinschaftsmotive, Kulturmotive) einschlägt und für die Novelle charakteristisch findet die Verbindung von Gemeinschafts- und Kulturmotiven, für das Märchen die von Gemeinschafts- und Mythenmotiven. Auch auf die Diskussion über Naumanns Primitive Gemeinschaftskultur (vgl. oben Bd. 22, 321 ff.) sei hingewiesen. Die Polemik gegen die finnische Forschungsmethode (vgl. dazu Krohns Buch § 4) ist zwar temperamentvoll aber einseitig, (vgl. Andersons Antwort Hess. Bl. f. Volksk. 1929, 208 ff.), insofern sie den Wert der mündlichen Tradition m. E. unterschätzt. Richtig ist nur. daß die Finnen den literarhistorischen Standpunkt mitunter zu leicht nahmen. In der Betonung der Notwendigkeit, Literarhistorie und Volkstradition zu verbinden, stimme ich Anderson natürlich ganz zu. [Vgl. jetzt aber das neue Buch Wesselskis, unten § 42 a.] Der Forscher wird vor allem dankbar sein für den gelehrten Anhang von über 100 Seiten; die Anmerkungen und Parallelnachweise weiten sich nicht selten zu motivgeschichtlichen Monographien aus. Auch der Altphilologe findet da des öfteren unmittelbar Einschlägiges, so S. 187 zur Intrigue in Plautus Miles gloriosus; S. 237 über Glaukos-Polyeidos.

Zu S. 94 bzw. 221 wäre schon auf die Melampodie zu verweisen, wo dem Melampus die Kenntnis der Tiersprache den bevorstehenden Einsturz des Hauses verrät (Pherekydes fr. 33 Jacoby, vgl. auch meine Abhandlung Fabel, Aretalogie, Novelle, Heidelb. Sitz.-Ber. 1930/31. VII 36). Zu Nr. 57 (dankbarer Löwe und Kaiser) ist jetzt aus meinen Studien zu Martial über diesen Typus mancherlei zu gewinnen. Zu Nr. 50 (abgehauener, schief angesetzter Kopf) vgl. meine Heilungswunder 81 ff., ein Buch, das Wesselski ja S. 207 und 218 für andere Dinge nennt.

42. Obwohl nicht "Märchen" behandelnd, darf ich hier das Buch von Spies<sup>2</sup> doch anschließen, wegen der vielen Übereinstimmungen mit den

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> A. Wesselski Märchen des Mittelalters. Berlin 1925, Stubenrauch, XXIII, 272 S.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> O. Spies Türkische Volksbücher. Ein Beitrag zur vergleichenden Mürchenkunde (= Form und Geist Bd. XII). Leipzig 1929, H. Eichblatt. 138 S.

in § 37 angezeigten türkischen Märchen und wegen der Verweise in § 33. Von E. Littmann angeregt, hat sich Spies an die uns fast unbekannten türkischen Volksbücher gemacht. Sie haben nicht nur als Quelle für türkische Volkskunde Wert, sondern vor allem wegen der Fülle typischer Märchen- und Erzählungsmotive, die bald mit orientalischem bald mit occidentalischem — ich füge hinzu auch mit antikem — Gut übereinstimmen. Das erklärt sich aus der Ost und West verbindenden Lage: die mündliche Tradition findet da eine natürliche Brücke. Etwa 15 solcher Volksbücher laufen in Ausgaben heute um, deren Inhalt Spies charakterisiert und von denen er zwei vollständig übersetzt. Der stereotype Motivkreis sei angedeutet: ein Königs-, Fürsten- oder reiches Elternpaar ist kinderlos; durch einen Derwisch erhalten sie einen Wunderapfel oder sonst ein Mittel angegeben, um fruchtbar zu werden: das Kind ist zum Märchenhelden prädestiniert. Sind ein Knabe und Mädchen so gesegneter Eltern die Helden, erblicken sie sich im Traum oder sehen sich im Bild, suchen sich und finden sich trotz aller Zwischenfälle. Gefahren, Nachstellungen von Dewen, Hexen, Dämonen, Riesen, bis das happy end die Geschichte krönt. Selten ist ein tragischer Ausgang, dann entblühen dem Grab zwei Rosenstöcke, die sich umranken.

Weil Spies nicht darauf hinweist, erwähne ich, daß typologisch auch eine Analogie im antiken Liebesroman vorliegt, dessen orientalischer Einschlag und und dessen teilweise märchenhaften oder supra-naturalen Charakter Kerényi (Die griech.-orient. Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung) aufgewiesen hat. Das Motiv der Traumliebe ist schon von Erwin Rohde (Griech. Roman, Register s. v. Traumgeliebte) beachtet worden, vgl. auch fürs Märchengut oben Bd. 22, 341. Auch der Apfel als (Liebes)symbol ist ja antik. Zum häufigen (Simson)-Haarmotiv vgl. die Locke des Nisus (Frazer, Folklore Old Test. II 490). Die Form der Volksbücher, die übrigens wenig Elemente der hohen Religion aufweisen, ist das gemeinorientalische Prosimetrum, das aber auch in der Antike nicht fehlt (Immisch, N. Jahrb. 47, 1921, 409 ff.). Ein charakteristischer Unterschied vom europäischen (und antiken Märchen, etwa Amor und Psyche) liegt darin, daß Held oder Heldin nicht die jüngsten. sondern eben die einzigen Kinder des Elternpaares sind. In den Helfern des jungen Paares stecken viele Eigentümlichkeiten des "Helfermärchens" (über solche vgl. z. B. Meuli, Odyssee und Argonautika). Sehr dankenswert ist das ausführliche Motivregister S. 131 ff., wo ich nur unter den Zahlen (meist 40, 7, 70, 9 und 10, selten 12) die nicht ganz seltenen Fälle der in den Volksbüchern vorkommenden 3-Zahl vermisse. Vgl. noch die Anzeige von Fischer, Orient. Lit. Ztg. 1931, 158 ff.

Die neugriechische Märchensammlung von Megas wird unten § 56 angezeigt.

#### C. LITERATUR ZUR MÄRCHENKUNDE<sup>1</sup>

- 42 a. Zur finnischen Forschungsmethode vgl. oben § 4 und § 41 sowie unten § 44 und 47. Im Augenblick, wo ich das Manuskript absenden muß, geht mir durch die Freundlichkeit des Verfassers das neue Buch von A. Wesselski zu: Versuch einer Theorie des Märchens (Prager Deutsche Studien XLV, Reichenberg 1931, F. Kraus. 204 S.). Ich kann jetzt nur darauf hinweisen, daß er das Märchen im Hinblick auf Mythos, Apophthegma, Wunder-, Zauberglaube, auf die "einfachen Formen" (vgl. dazu unten § 48) erörtert, eine Fülle von Themen berührt und energisch gegen die Stabilität der erzählenden Volksüberlieferungen und für die Bedeutung der literarischen Tradition im Erdenlauf der Märchen sowie für orientalischen Ursprung eintritt. Ich muß mir vorbehalten, auf das umfangreiche, sehr komprimierte Werk im nächsten Bericht zurückzukommen.
- 43. Von der zweiten Abteilung der oben § 18 erwähnten Lexika, dem Handwörterbuch des Märchens, liegt mir zum Bericht einstweilen nur die erste, F. Panzer gewidmete Lieferung vor.2 Mackensen, von J. Bolte unterstützt, leitet das Ganze, ist auch als Mitarbeiter eifrig tätig. Ein Literaturverzeichnis und die Übersichtstafel der KHM (Nummern Grimms in den verschiedenen Auflagen, Nummern Bolte-Poliykas. Aarne-Thompsons, von der Levens und das Stichwort, das für das einzelne Märchen im Handwörterbuch gewählt ist - und das sich hoffentlich dann allgemein einbürgern wird) eröffnen das Heft, das dann von 'Abend' bis 'Amor und Psyche' (nur der Beginn dieses Artikels) reicht. Man sieht, daß also auch hier für das "deutsche" Märchen historischer Unterbau geleistet wird. Ist doch der umfangreichste Beitrag den ägyntischen Motiven gewidmet (Pieper) - S. 24-46 (vgl. auch oben § 36). Bei 90 Bogen Gesamtumfang (wieviel werden's noch mehr werden?) mag das ia angemessen sein. Hinweisen möchte ich noch auf Kahlos Artikel 'Wege zur Altersbestimmung der Märchen' (S. 55-63).
- 44. Andersons<sup>3</sup> Buch über das Schwankmärchen vom "Kaiser und vom Abt", das uns teils durch Grimms 'Hirtenbüblein' (Nr. 152, vgl. Bolte Polívka III 214—233), teils durch Bürgers poetische Bear-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Bolte-Polívkas großartiges Werk wurde zur Besprechung nicht geliefert.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Handwörterbuch des deutschen Märchens, hrsg. unter besond. Mitwirkung von J. Bolte u. Mitarbeit zahlreicher Fachgenossen von L. Mackensen. Bd. I, Lief. 1. Berlin-Leipzig 1931, W. de Gruyter VIII; 8\* und 64 S.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> W. Anderson Kaiser und Abt. Die Geschichte eines Schwanks (= FF Communications IX Nr. 42). VI, 449 S. Helsinki 1923, Suomalainen Tiedeakatemia.

beitung am vertrautesten ist, muß im Zusammenhang mit de Vries'1 Buch über die Märchen von klugen Rätsellösern hier angezeigt werden. Es hat seinerseits eine Schrift von Wesselski<sup>2</sup> veranlaßt, auf die dann Anderson 3 replizierte. Allen diesen Arbeiten ist gemeinsam, daß sie dem Typus der klug beantworteten Rätselfragen nachgehen an Hand eines geradezu enormen Materials von literarischen und mündlichen Traditionen aus aller Welt. Daß dabei der Gegensatz der Methoden — finnische Schule einerseits, Wesselskis Opposition andererseits — auch eine Rolle spielt, sei nur nebenbei erwähnt. Anderson hat in der Rezension dazu Stellung genommen und zugegeben, daß die literarischen Versionen ganz besondere Beachtung finden müssen, auch zugegeben, daß bei de Vries das orientalische Material nicht so erschöpfend zu Wort kam wie das occidentalische. Für den Typus Kaiser und Abt analysiert Anderson 571 Varianten, 161 literarische und 410 mündliche Versionen. Zahl und Charakter der handelnden Personen (Frager meist ein Kaiser, König u. dgl.), der gestellten Fragen (16 "kanonische", aus denen meist 3 gewählt werden, dazu 65 sporadisch vorkommende), der gegebenen Antworten werden genau untersucht, auch ihr Vorkommen außerhalb des Typus nach Möglichkeit belegt. Er kommt zum Ergebnis, daß 18 verschiedene Redaktionen zu erkennen sind und die älteste im IX. Jhd. oder schon Anfang des VII. Jhds. in einer jüdischen Gemeinde Ägyptens entstanden (288 f.) ist. Die älteste literarische Fixierung liegt, schon christlich umgeformt, c. 850 bei Ibn-'Abdulhakam vor. Anderson gibt aber zu, daß vielleicht auch schon ein national-ägyptischer Archetypus existierte, der dann jüdisch umgestaltet wurde. Eine Frage findet er schon bei Diogenes Laertius (I 69, Chilon-Aesop). Alexander-Diogenes erwähnt er auch einmal, dagegen nicht den Alexanderroman, von dem ich nachher zu sprechen habe. Ich würde zur Frage 'wieviel Sterne am Himmel' (Anderson 162ff.) auch das beliebte antike ἀδύνατον des ἀστέρας ἀριθμεῖν erwähnen, das sich gern mit dem anderen vom 'Sand am Meere' auch in der Antike verbindet, vgl. die Erklärer von Catull 7. Besonders wichtig, weil als Frage formuliert, Platon Euthydem 294 Β: Πάντα ἐπίστασθον ... καὶ τὰ τοιαῦτα, τοὺς ἀστέ-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> J. de Vries *Die Märchen von den klugen Rätsellösern*. Eine vergleichende Untersuchung (= FF Communications XXIV Nr. 73). Helsinki 1928. Ebenda. 439 S.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> A. Wesselski *Der Knabenkönig und das kluge Mädchen* (= Sudetendeutsche Zeitschrift für Volkskunde, 1. Beiheft). Prag 1929, Calvesche Buchhandlung. 46 S.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Hessische Blütter f. Volkskunde 28, 1929, 206—214. Vgl. für methodologische Gesichtspunkte auch Rosenfeld DLZ 1925, 259 ff. Zu den drei Schriften vgl. noch Bolte Zeitschr. d. Vereins f. Volksk. 33/34, 42; Zeitschr. f. Volksk. 1 (1929) 120 und 234.

ρας, ὁπόσοι εἰσί, καὶ τὸν ἄμμον? Orientalisches auch bei Winkler (oben § 21) S. 117; 121. De Vries behandelt hauptsächlich Grimm 94, die kluge Bauerntochter (262 Versionen), die Märchen vom klugen Knaben, vom Zarensohn und weitere Typen dieser Art (379 Fassungen). Er widerlegt Benfeys These von einer geradlinigen Entwicklung aus einer indischen Urform. Wesselskis kritische Monographie bringt neues asiatisches Material und widerlegt die von de Vries übernommene These Wesselofskys von den Salomonsagen als hauptsächlichsten Vermittlerinnen zwischen Indien und Europa.

Auffällig ist, daß keiner dieser drei Spezialisten für Rätselfragen ein Nest von solchen beachtete, deren Einkleidung sowohl wie historische Stellung mir nicht unwichtig erscheint: ich meine Alexanders d. Gr. Fragen an die indischen Gymnosophisten im Alexanderroman. Die ältesten Texte -Plutarch Alex. 64 = Clem. Alex. Stromat. VI 4, 38, Boissonade Anecd. Gr. I 145 f., Ps. Kallisth. III 5, 6, Iul. Val. III 10 ff. und die Armen. Übersetzung, die Metzer Epitome - haben jetzt Zuwachs erhalten durch einen Berliner Papyrus c. 100 v. Chr.; Wilcken, Sitz.-Ber. Berl. Akad. 1923, 160ff. ediert ihn und bespricht die Parallelüberlieferung. Der König als grausamer Tyrann stellt den indischen Priesterweisen 10 Fragen, deren ungenügende Beantwortung sie den Kopf kosten kann, aber sie gehen als Sieger aus dem Rätselkampf hervor. Gewiß, keine der Fragen deckt sich völlig mit denen des Kaisers und Abt, aber manche sind recht ähnlich und die Art der meisten ist so, daß wir sie als alte orientalische Rätsel ansehen dürfen. Sie lauten (kleine Varianten berücksichtige ich nicht): 1. Sind die Lebenden oder die Toten zahlreicher? 2. Ist die Erde oder das Meer größer (bzw. mehr oder größere Tiere in Meer und Erde)? Vgl. die Fragen B-E Andersons: Wie tief ist das Meer? Wieviel Wasser ist im Meer? Wie tief ist die Erde? Wie schwer ist sie? 3. Welches ist das bissigste Tier? 4. ist speziell auf die Situation gemünzt: warum sie ihrem Fürsten zum Kampf gegen ihn geraten haben? - also vielleicht Ersatz einer allgemeineren, oder eben Zusatz, um eine Dekade von Fragen zu erzielen. 5. Was war früher, Tag oder Nacht? (Eine Frage, die auch Thales beantwortet haben soll: Diels, Vorsokratiker I S. 4f.) 6. Was muß der Mensch tun um von allen geliebt zu werden? vgl. Andersons Frage N: Wieviel bin ich wert? S. 191 ff. 7. Wodurch wird der Mensch Gott? — wieder aus speziellen Wurzeln entstehende Frage, vielleicht Ersatz der Frage "Was tut Gott"? (= Diogenes Laertius s. oben, Frage O bei Anderson 200 ff.). 8. Was ist stärker, Tod oder Leben? 9. Wie lange ist es dem Menschen gut, zu leben? vgl. Anderson 360, die Ursache der menschlichen Langlebigkeit. 10. Wer hat von den 9 die schlechteste Antwort gegeben?

Auch die Antworten entsprechen ihrer Struktur nach im ganzen denjenigen, die die klugen Rätsellöser sonst geben. Es scheint mir sicher, daß diese Episode mit in die Generalrechnung als wichtiger Posten einzusetzen ist: da haben wir eine hellenistische Brücke zwischen Indien und Ägypten, ein Literaturwerk ungeheuren Einflusses auf die Tradition im Orient und im Occident. Die Versionen insgesamt zu verfolgen und mit dem Material von Anderson, de Vries und Wesselski im einzelnen zu vergleichen, wäre sicher lohnend. Ich muß es bei diesem Hinweis bewenden lassen. Natürlich meine ich nicht, der Archetypus jener Märchentypen sei hier zu greifen. Sicherlich aber liegt eine Konzeption vor, die als Ganzes in diesen Kreis hinein gehört und vielleicht für

Einzelheiten noch fruchtbar werden kann. — Noch zu de Vries 330 eine Kleinigkeit: daß Frösche nicht mehr quaken sollen, diesen Befehl geben auch antike Legendenhelden (Perseus, Augustus als Knäblein), vgl. meine Studien zu Martial S. 157 f.

45. Die "Kettenmärchen" macht Haavio zum Thema einer eingehenden Behandlung<sup>1</sup>, natürlich auch Kettensprüche und Kettenlieder berücksichtigend. Uns sind, abgesehen von Grimm 143, namentlich zwei Typen geläufig, der jüdische aus H. Heine, Rabbi von Bacharach c. 2, wo der Jäkel anfängt "folgendes Lied aus der Agade zu singen:

Ein Böcklein, ein Böcklein, das gekauft Väterlein, er gab dafür zwei Suslein; ein Böcklein! ein Böcklein!

Es kam ein Kätzlein, und aß das Böcklein, das gekauft Väterlein etc. Es kam ein Hündlein, und biß das Kätzlein, das gefressen das Böcklein etc. etc."

Also der Kettenspruch, der auch von Wagenseil 1699 schon behandelt wurde. Der andere, in unserer Kinderstube gang und gäbe, ist das schon von Fischart erwähnte: "Der Herr der schickt den Jochen aus" etc. Ein bei Haavio nicht erwähnter Kumulationsspruch ist mir auch aus der Kinderstube bekannt (literarische Belege habe ich im Augenblick nicht):

"Dies ist das Haus des hölzernen Mannes.

" " die Tür des Hauses d. h. M.

" " das Schloß der Tür d. H. d. h. M.

" ,, der Schlüssel des Schlosses d. T. d. H. d. h. M.

, ,, das Band des Schlüssels etc.

., ,, die Maus, die da nagt an dem Band etc.

,, die Katze, die hascht nach der Maus etc.

", der Hund, der da bellt nach der Katze usw.

Dann kommt noch Hase, Jäger, Flinte, Korn der Flinte und so fort.

Haavio untersucht im 1. Teil (der zweite steht noch aus) zunächst die Struktur der Form (Kumulation und Kettensatz), sodann eventuelle kultische Wurzeln, wie sie im jüdischen Brauch vorhanden sind und von Haavio — mich nicht überzeugend — S. 54 f. für das Buphoniaritual im Kult des Zeus Polieus (warum druckt H. stets Buffonia und Policus?) vermutet werden. Dann folgt die sehr eingehende Untersuchung des Kettenmärchens "Was hätte ich sagen sollen?" (Grimm 143).

Übrigens: Kettenspruchtechnik ist in der Antike sehr selten, keinesfalls charakteristisch; als sicherstes Beispiel kann ich nur Nonnos, Dionysiaka XL 38ff. nennen, in einem Sachzusammenhang (Kampf mit Dionysos, der stets andere Metamorphosen eingeht), der eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Typus der "magischen Flucht" aufweist (Aarnes Studie über diesen Typus, FFC 92 kenne ich noch nicht).

 $<sup>^1</sup>$  M. Haavio Kettenmärchenstudien I (FF Communications Nr. 88 = vol. XXX 1). Helsinki 1929, Suomalainen Tiedeakatemia. 224 S.

46. Ein ungemein verbreitetes Mythen- und Märchenmotiv, das vom Starken Knaben, untersuchte Scherb1, einer Anregung Garbes folgend. Die 1924 im wesentlichen abgeschlossene Arbeit ist nach dem Tod des Verfassers erst gedruckt worden; so erklären sich manche Lücken im Material sowohl der antiken Mythologie wie der Märchen: in Frobenius' Atlantisbänden ist sehr viel noch zu holen, aber auch sonst in den neueren Bänden der Diederichsschen Sammlung. Leider ist auch die summarische Art vieler Quellennachweise recht störend. Trotzdem: wesentliche Gesichtspunkte vermißt man kaum in der Analyse der Vorstellungen von den Wundertaten oder Streichen des starken Helden; nur hätte m. E. die hagiographische Überlieferung systematischer herangezogen werden müssen; was S. 27 ff. geboten wird, ist nur ein kleiner Bruchteil des existierenden Materials. Ein störender Druckfehler: S. 128 ist statt "Konkubation" natürlich Inkubation zu lesen. Material vgl. jetzt Pfister, Rel. d. Griechen u. Römer 169 f.; Radermacher, Der hom. Hermeshymnus (Sitz.-Ber. Wien ph. h. Kl. 213 I, 1931). Zum Gesamtthema vgl. noch oben § 34.

47. Der Wert von Müllers 2 Würzburger Dissertation über die Psychologie des deutschen Volksmärchens liegt weniger in ihren "Theoretischen Grundfragen". Was er über die ursprünglichsten Formen der Prosaerzählung und des Märchens sagt, ist zu einseitig vom deutschen Märchen aus gesehen. Die Musterung der arischen, indischen, anthropologischen Theorie. der Traumtheorie mit Einschluß der Psychoanalyse, der geographisch-historischen Methode bringt weder neue Gesichtspunkte noch ruht sie auf umfassender Literaturkenntnis, kann nur als rasche Orientierung dienen. Dagegen ist der Hauptteil entschieden zu begrüßen, die Analyse vom Standpunkt der Struktnrpsychologie aus, die das intellektuelle und emotionale Seelenleben im Märchen klarstellt, auch für seine ästhetische Bewertung fruchtbar wird, und vor allem der Schlußteil. Er beruht auf kinderpsychologischen und jugendkundlichen Untersuchungen an reichem Versuchsmaterial und führt zwingend zu dem Ergebnis, daß alle Warnungen vor dem Märchen als jugendgefährlich weit übers Ziel hinausschossen. Hat doch Panholzers pädagogischer Führer die Grimmschen Märchen als ekelhaftes Buch erklärt! Demgegenüber stellt Müllers Umfrage fest, daß 95 % der Antworten aus seiner Umfrage die Gefährlichkeit im pädagogischen Sinne verneinen.

Eine lehrhafte Tendenz wohnt dem Märchen freilich nicht von Natur aus inne. Und was es an Ethik birgt, steht nicht im Dienst einer sittlichen Idee, sondern spiegelt recht allgemeine und handfeste, volksläufige Anschauungen, wie Groth szeigt. Tapferkeit, Tüchtigkeit, Schlauheit, Geschicklichkeit findet

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> H. Scherb Das Motiv vom starken Knaben in den Mürchen der Weltliteratur, seine religionsgeschichtliche Bedeutung und Entwicklung. (Veröffentl. d. Oriental. Seminars d. Universität Tübingen, Abhandl. z. Oriental. Philol. u. z. allgemeinen Religionsgeschichte II.) Stuttgart 1930, Kohlhammer. VIII 135 S.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> E. Müller *Psychologie des deutschen Volksmärchens*. München 1928, Kösel-Pustet. XII, **160** S.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> P. Groth *Die ethische Haltung des deutschen Volksmürchens.* (Form und Geist, Arbeiten zur germanischen Philologie XVI.) Leipzig 1930, H. Eichblatt. 72 S.

ihren Lohn, die Bösen werden gestraft, aber nicht aus einer hohen Gerechtigkeitsidee heraus, sondern weil es dem gesunden Sinn und den Wünschen der Geplagten entspricht. Die Wunscherfüllung ist recht materieller Art, soziologisch gesehen handelt es sich um Dinge, die der kleine Mann sich erträumt und wünscht: Reichtum, Gold, Macht, gutes Essen und Trinken. Die Erotik spielt im abendländischen Märchen keine besondere Rolle; wenn das Paar sich 'kriegt', Mann und Frau wird, so deshalb, weil das zum geordneten Leben, zum gesicherten Güterbesitz gehört.

Mit Recht lehnt Groth die psychoanalytische Märchenweisheit ab (vg. dazu auch oben Bd. 28 S. 371ff.). Und wenn eine gewisse Derbheit wie im plattdeutschen Märchen vorkommt, so deshalb, weil das zum handfesten, bodenständigen Wesen gehört. Gewagtere Situationen erklären sich literarisch: aus dem Übergang alter Novellen- oder Schwanktypen in den Volksmund (Wisser, Plattdeutsche Märchen II Nr. 90 stammt z. B. letzten Endes aus Boccaccio Nr. 67). Im orientalischen oder im exotischen Märchen (Frobenius, Atlantis z. B.) ist es auch nur graduell anders, und auch hier ist es leicht (Frobenius merkt das leider nie an), altes Wandergut aus Fabliaux-, Facetien- und Anthropophyteia-Stoffen nachzuweisen. Für psychoanalytische Exegese ist hier erst recht kein Raum, weil alles zu "eindeutig" und "unverdrängt" geradeaus sich äußert.

#### D. ZUR SAGENKUNDE

48. Auf eine begriffliche Abgrenzung zwischen Märchen und Sage brauche ich hier nicht einzugehen. Zu Jolles' Buch über "Einfache Formen" nahm ich oben Bd. 28, S. 352f. Stellung. H. Schneiders auch für prinzipielle Klärung ergiebigen ersten Band der Germanischen Heldensage (Berlin-Leipzig, de Gruyter) wird unser germanistischer Fachreferent besprechen. Dieser hat oben Bd. 27, 1929, 345 die bei der Redaktion eingegangenen Bände von Zaunerts Deutschem Sagenschatz (Jena, Diederichs) leider nur genannt. Sie und ihresgleichen sollen künftig dem Volkskundebericht eingereiht und besprochen werden. Kapff¹, der in jener Sammlung die schwäbischen Sagen bearbeitete, ist auch der berufene Mann, unter religionsgeschichtlichen Gesichtspunkten ihren Ursprung und ihr Wesen in knapper Übersicht vorzuführen.

Pfister<sup>2</sup> druckt zwei Vorträge über die Entstehung der deutschen Kaisersage; im Gegensatz zu Kampers und im Einvernehmen mit Kaerst schätzt er die orientalischen Einflüsse geringer ein und legt die antiken Wurzeln offen.

49. Was Aarne für das Märchen leistete, arbeitet Christensen<sup>3</sup> für die Contes populaires, légendes et fables aus; ein Register der Themen und Motive. Da die Arbeit, soweit ich sehe, wenig Echo gefunden hat, setze ich einen Teil des Schemas her.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> R. Kapff Vom Ursprung und Wesen der schwäbischen Sage. Tübingen 1927, Schwäbischer Albverein. 23 S.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Fr. Pfister *Die deutsche Kaisersage und ihre antiken Wurzeln* (= Werbeschriften des Landesverbandes der Vereinigungen der Freunde des humanistischen Gymnasiums in Bayern VIII). Würzburg 1928, Beckers Universitätsdruckerei. 19 S.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> A. Christensen *Motif et Thème*. Plan d'un dictionnaire des motifs de contes populaires, de légendes et de fables (= FFCommunications, Nr. 59). Helsinki 1925, Suomalainen Tiedeakatemia. 52 S.

Als Thème bezeichnet Christensen (8) l'idée fondamentale exprimée par un motif ou un assemblage de motifs. Als Motif (S. 6) une épisode complète et terminée. Die zwei Hauptgruppen für Themata sind: Erstens die Thèmes d'actionréactions (= TA), I. Tempérament (22 Unterabteilungen); II. Finesse (in Untergruppen A—H zerfallend, diese wieder untergeteilt; so würe Lafontaines fab. V 9 zu klassifizieren als: TA II F 1 = "Un conseil intéressé est deviné"). III. Sottise (A—C); IV. Erreur; V. Destinée; VI. Conséquences.

Zweite Gruppe = TE (Thèmes d'expérience). I. Cause et effet; II. Apparence et réalité; III. Le sort; IV. La nature humaine; V. Choix, estimation; VI. Dispositions sages ou imprudentes; VII. Vertus et vices; VIII. Travail; IX. Éducation; X. Commerce entre hommes; XI. Affaires sociales et politiques, jede der Gruppen wieder öfter in sich gegliedert.

Die Motive (M) stehen unter den Stichworten Concurrence, Défense, Délivrance, Exposition, Fraude, Grossesse, Imitation, Magiques formules, Oracle,

Pacte, Sens surnaturellement fins, Signe, Substitution.

Vorläufig habe ich Bedenken, ob das System sich in der Praxis so bewähren wird wie Aarnes Typenkatalog. Was die Fabel angeht, die Christensen ja einbezieht, so stehen wir vor der Verlegenheit, ob wir seinem System folgen wollen oder der Typenscheidung, die Wienert im gleichen Jahre kurz vorher in Heft 56 derselben FFC für die griechisch-römische Fabel gab (vgl. den nächsten Antikenbericht). Christensen konnte dazu offenbar noch nicht Stellung nehmen. Man muß nur wünschen, daß die Diskussion über Christensens Vorschlag aufgenommen wird und eine Vereinbarung zustande kommt.

50. Für die Faustsage wichtiges griechisches Legendenmaterial legt Radermacher vor: 1. die Geschichte von Cyprianus und Iustina in drei Fassungen, 2. die Erzählung vom Sklaven des Proterius, der die Tochter seines Herrn liebt und sich, sie zu gewinnen, dem Teufel verschreibt. Von ihr ediert Radermacher zwei Fassungen. 3. Die Theophiluslegende. Hier zeigt sich als älteste Fassung die des Marcianus N, die nicht als kurzer Auszug der Vulgata beurteilt werden darf. Nach ihr erhalten wir dann die schwülstige, rhetorische Bearbeitung der Legende durch Entychianus und zwei daraus abgeleitete Fassungen. Endlich 4. die Anthemiuslegende nach der editio princeps in den Acta Sanctorum. Sind schon die Editionen, denen z. T. auch eine deutsche Übersetzung beigegeben ist, auf Grund von neuem handschriftlichem Material verdienstlich, so wird man aus sprachlichen wie stilistischsachlichen Bemerkungen, vor allem aus der Einleitung Nutzen ziehen, die die Motive analysiert und die Entwicklung der Teufelsgestalt charakterisiert. Im Cyprian ist er ganz dienender Dämon, im Proterios und Theophilus der große Herr, von dem man ohne göttliche Hilfe nicht loskommt. Jenes ist der griechische Aspekt, dies der orientalische. Im Faust ist der Teufel Diener und Herr, eine Synthese von Orient und Okzident.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> L. Radermacher *Griechische Quellen zur Faustsage* (= Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-hist. Kl. Bd. 206, 4. Abh.). Wien-Leipzig 1927, Hölder-Pichler-Tempsky. 277 S.

51. Der "Faust des Erzgebirges" war der Pater Hahn (1750 bis 1825). Obwohl er guter Katholik und scharfer Protestantengegner war, glaubte das Volk doch, er habe mit dem Teufel im Bund gestanden. Er war ein witziger und bei aller Neckerei gutmütiger Zauberkünstler: er läßt regnen und bleibt selbst trocken, läßt Teiche entstehen und spurlos verschwinden, zaubert redseligen Frauen ein Schloß an den Mund, kinderlosen plötzlich etliche Kinder auf den Schoß, bannt Eilige fest, wurzelt Diebe an, hext Frösche statt des Fleisches in der Pfarrköchin Kochtopf, läßt die zu tranchierende Gans zum Fenster hinaussliegen, zeigt Protestanten Luther vom Teufel gefesselt, schafft Gestohlenes wieder her, läßt aus der Ofentür eine Kompagnie Soldaten herausmarschieren, das Bäuerlein auf einem Bund Stroh reiten, er prophezeit und läßt Raben für sich Zeugnis ablegen u. dgl. mehr. Mit der Überlieferung über ihn verbindet Endt 1 die Nachrichten über den Wunderdoktor Rölz (1815 bis 1884), der als freundlicher ἀνάργυρος allerlei Gebrest bei Mensch und Tier heilt (durch Handauflegen, Streichen, Blasen, Hauchen, Speichel, einfache Mittel), der aber auch Gewitter bannt, Geister scheucht und vertreibt und manche ähnlichen Streiche macht wie der Pater Hahn. Der Herausgeber fügt noch eine Anzahl anderer Sagen und Schwänke aus dem Erzgebirge bei, z. T. in mundartlicher Aufzeichnung.

So verdienstvoll die Sammlung aller chronologischen und biographischen Daten über Hahn und Rölz ist, deren Vitae ausgearbeitet werden, so dankenswert das Aufspüren aller im Volke noch lebendigen Erinnerungen an ihre Streiche und Leistungen mit genauer Angabe und Würdigung der Auskunftgebenden ist, so vermißt man doch den Versuch einer sachlich-historischen Einordnung. Die reine Empirie geht so weit, daß nicht einmal ein Motivregister beigegeben ist, geschweige denn ein Abschnitt, der Motivanalyse triebe oder Parallelen nachwiese. Sauber beobachteter und emsig gesammelter Stoff also, und als solcher natürlich dankenswert, den sich aber der Benutzer selbst erst historisch fruchtbar machen muß.

52. Die Sage von der versunkenen Glocke, aber weiterhin überhaupt Glockensagen und -glauben behandelt Erdmann<sup>2</sup> auf Grund des Materials aus dem deutschen Volksglauben. Die Arbeit zeigt, wie stark der Trieb des personifizierenden Denkens ist. Die Glocke, die eine 'Stimme' hat, ein 'Genus', wird ein wollendes, tätiges Wesen, Heil kündend, Unheil abwehrend, sie ist eine gute 'Schwester Susann' oder 'Schwester Mariann', sie rühmt sich auch ihrer apotropäischen Kraft: Est mea vox bam bam, potens repellere Satan (S. 72), ihres Willens, zu bleiben und wie ein guter Geist über ihre Gemeinde zu wachen, und gewaltsam entfernt, strebt sie danach, wieder zurückzuwandeln zu ihrem alten Ort.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> J. Endt Sagen und Schwänke aus dem Erzgebirge. Der Zauberer P. Hahn, der Wunderdoktor Rölz und anderes (= Beiträge zur deutsch-böhmischen Volkskunde X), 2. Aufl. Reichenberg 1925, Sudetendeutscher Verlag Kraus. XIV, 232 S. mit 7 Abb.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> E. Erdmann *Die Glockensagen* (Beiträge zur rheinischen und westfälischen Volkskunde in Einzeldarstellungen VI). Wuppertal-Elberfeld 1931, Martini & Grüttefien. 94 S.

53. Man sieht dem Titel von Krappes Buch 1 nicht an, daß es sich um dreizehn völlig selbständige Untersuchungen zur vergleichenden Sagen- und Volkskunde handelt, deren erste und umfangreichste nur den Titel für das Ganze abgab - nach Art gewisser Novellensammlungen, was aber für wissenschaftliche Buchtitel nicht nachgeahmt werden sollte. Die Arbeiten betreffen vorwiegend keltische und altfranzösische Sagenstoffe. 1. Die irische Geschichte von Balor mit dem bösen Blick und seiner Tochter Eithne vergleicht Krappe mit denen von Akrisios und Danae, Argos und Io, dem Yonec der Marie de France, der eine christlich-höfische Form der Balorsage darstellt. Auch über einäugige bzw. mehrgesichtige Gottheiten wird gesprochen. 2. Vergleich einer bretonischen Sage und einer russischen Byline mit dem Typus der Kirkemärchen (hierzu wichtige Beiträge bei Anderson, Hess. Bl. f. Volksk. 27, 249 ff.). 3. Ein Sudanmärchen, Arthur und Gorlagon, dazu ein Ausblick auf Atalante und Melanion (wo Radermachers Hippolytos und Thekla fehlt) und Werwolfgeschichten. 4. Eine Vision Patricks (Seelenvogel). 5. Die Zugbrücke der Gralsburg (auch einiges über Symplegaden). 6. Die Geistermesse im Perceval. 7. Perceval, der 'Witwensohn'. 8. Die Wiedererweckung in der Gral- und Hildesage. 9. Zur Tristansage. 10. Bauopfer und die letzten Worte des eingemauerten Kindes. 11. Die Secundus vita; dazu jüdische, orientalische und indische Parallelen. 12. Bertrand de Bar-sur-Aube und Verwandtes. 13. Ronsards Humne de la mort und seine klassische Quelle (Lucrez). Man sieht aus diesen kurzen Andeutungen, daß Krappes reiche Belesenheit und Kombinationsgabe, die keineswegs unmethodisch vorgeht, hier vielen etwas gibt. Um so unverständlicher, daß wir statt des entbehrlichen Literaturverzeichnisses und eines 3<sup>1</sup>/<sub>2</sub> Seiten langen Verzeichnisses der Veröffentlichungen des Autors nicht ein Sachregister erhalten. Es ist um so notwendiger, weil die Betitelung auch der Aufsätze selbst z. B. nicht das geringste von den obenerwähnten antiken Erzählungsstoffen erkennen läßt, auch der Name Lucrez steht bei 13. nicht im Titel. Ist es etwa unwissenschaftlich, nebenbei auch praktisch zu sein? Welches Gedächtnis setzt Krappe bei seinen Lesern voraus, wenn sie nach Jahren einmal etwas nachschlagen wollen?

## XI. ANHANG: ZUR NEUGRIECHISCHEN VOLKSKUNDE

54. Was Roland und Cid für die Heldendichtung des Westens bedeutet, das ist für Byzanz und weit in den Orient hinein der Digenis Akritas gewesen. Neben den Epopöen stehen neugriechische Volkslieder, die einzelne

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> A. H. Krappe Balor with the evil eye. Studies in Celtic and French Literature Columbia University 1927, Institut des Études Françaises. VII 229 S.

Episoden aus dem Leben des "Zwiegeborenen" behandeln. Kyriakides¹, der Leiter des volkskundlichen Archivs, bespricht in zwei Vorträgen die Akritasepen und die Volkslieder. Wie Krumbacher hält er (gegen Hesseling) die Fassung des Escorialensis für ursprünglicher gegenüber der Version von Grotta-Ferrata und Trapezunt. In die Vorträge sind zahlreiche Textproben aus dem Epos und den Liedern verwoben, ein Anhang gibt weitere; 50 S. Anmerkungen enthalten die wissenschaftliche Begründung und Literaturnachweise. Die reproduzierten Abbildungen (nach den Illustrationen der Handschrift) kommen leider nicht alle scharf heraus.

- 55. Lukopulos<sup>2</sup> behandelt die Typen der Wohnhäuser, des Hausgeräts und die Nahrungsmittel Ätoliens, rein descriptiv und statistisch, ohne Vergleiche mit anderen Landschaften oder weitere Ausblicke. Willkommen ist die Beigabe vieler Abbildungen und Pläne des Architekten Pikiones. Die Vorrede schrieb Kyriakides. Ich weise hin auf den Brotstempel S. 109 mit der Inschrift IC XC NI K(A).
- 56. Megas 3 wählt aus dem reichen Märchenmaterial, das handschriftlich im Archiv der griechischen volkskundlichen Gesellschaft gesammelt und nach Aarne geordnet ist, 8 Tiermärchen, 13 Märchen und 5 Schwankmärchen aus. Der Zweck γιὰ παιδιά bedingte Annäherung der Mundart an die Schriftsprache; für die wissenschaftliche Benutzung willkommen ist der Anhang (S. 154—159) mit den Nummern Aarnes, Verweisen auf Polte-Polívka, auf die einschlägigen Bände der Diederichsschen Sammlung [und sonstige Literatur in Auswahl. Alles sauber und hübsch gemacht, stilvoll auch die Zeichnungen von Ph. Kontoglas.

## Nachtrag zu Kap. VIII (S. 260 ff.).

G. Staak, Beiträge zur magischen Krankheitsbehandlung. Die magische Krankheitsbehandlung in der Gegenwart in Mecklenburg. Rostock 1930, Winterberg, 356 S. In dieser Kieler Dissertation, die dem Altmeister der Mecklenburgischen Volkskunde, Wossidlo, gewidmet ist, ordnet Staak das in siebenjähriger Tätigkeit gesammelte Material zunächst nach Krankheitsarten, dann stellt er systematisch die zur Verwendung gebrachten magischen Mittel zusammen. Das Buch gibt also zunächst nur die ungemein reichen Tatsachen sauber geordnet. Einreihung in die kulturgeschichtlichen Zusammenhänge und volkspsychologische Beurteilung soll in weiteren Arbeiten nachfolgen. Daß Staak auch dafür gut ausgerüstet ist, läßt sich dem vorliegenden Teil schon entnehmen, insbesondere auch dem nützlichen Verzeichnis einschlägiger Literatur.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> St. P. Kyriakides O Διγένης Άνρίτας. Άνριτικὰ ἔπη, Ανριτικὰ τραγούδια, Ανριτικὴ ζωή (= Σύλλογος πρὸς διάδοσιν ἀφελίμων βιβλίων XLV). Athen [1926], Σιδέρης. 155 S.

 $<sup>^2</sup>$  D. Lukopulos Αἰτωλικαὶ οἰκήσεις, σκεύη καὶ τροφαί (= Δημοσιεύματα τοῦ Λαογραφικοῦ Αρχείου V). Athen 1925, Sakellarios. VIII, 145 S. mit 77 Abb.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> G. A. Megas Παραμύθια. Athen 1927, Kollaros & Co. 160 S.

# III. MITTEILUNGEN UND HINWEISE

# DIE ALLMUTTER IN DER MYTHOLOGIE ZWEIER SÜDAMERIKANISCHER INDIANERSTÄMME (KÁGABA UND TUMEREHÁ)

In den letzten Jahren hat die zuerst von Andrew Lang (Magic and Religion, London 1901. The Making of Religion, 3. ed., London 1909) vertretene Anschauung von einem frühen Monotheismus der Naturvölker immer mehr an Boden gewonnen. Besonders erfolgreich hat sich der Pater W. Schmidt in seinem Buche über den Ursprung der Gottesidee (Münster 1912), dessen zweiter, 1929 erschienener Band die Religionen der Urvölker Amerikas behandelt, dafür eingesetzt, und es häufen sich nun die Mitteilungen von Forschern, die über die Vorstellung einer höchsten Gottheit bei den von ihnen untersuchten Stämmen berichten. Vor allem sind uns neuerdings derartige Auffassungen von den kulturärmsten südamerikanischen Jäger- und Sammlervölkern, von den Botokuden durch Manizer und von den Feuerländern durch P. Wilhelm Koppers. bekannt geworden. Doch muß betont werden, daß man nicht alle Nachrichten über Monotheismus der Primitiven unwidersprochen aufnehmen darf. Irgendwelche Kunde von dem Glauben der Christen ist heute meist bis zu den unserem Zivilisationsbereiche entferntesten Stämmen gedrungen, und es wird außerdem keinem forschenden Weißen schwer fallen, in seinen Gewährsmann das Vorhandensein eines allmächtigen Herrn der Welt "hineinzufragen". Aber auch dem geübtesten und vorsichtigsten Ethnologen wird wahrscheinlich fast immer zunächst eine derartige auf Monotheismus deutende Antwort zuteil werden, denn der Primitive sucht sich gewöhnlich von einem ihm unangenehmen Verhör zu befreien, indem er diejenige Aussage macht, mit der er den Fragesteller am schnellsten befriedigen zu können glaubt. Andererseits muß bedacht werden, daß die Missionare nicht selten in ihren Predigten den Namen irgendeines Fruchtbarkeitsdämons und Kulturspenders für den des christlichen Gottes einsetzen, was übrigens belustigend wirken kann. wenn man erfährt, daß in der Mythologie des betreffenden Stammes dieser Gestalt die tollsten Streiche wie Diebereien, Jungfernvergewaltigung und ähnliches angedichtet werden, und daß sie keinerlei Verehrung genießt. Handelt es sich in diesen Fällen auch meist noch nicht einmal um ein Wesen, das wir als "höchste Gottheit" bezeichnen könnten, so werden selbst einer solchen niemals von den Naturvölkern die ethischen und

sonstigen Qualitäten zugeschrieben, die sich mit dem christlichen Gottesbegriff decken ließen.

Als Geschlecht der höchsten Gottheit scheint, soviel den bisherigen, gewöhnlich summarisch gehaltenen Nachrichten zu entnehmen ist, meist das männliche angenommen zu werden. Doch hierbei wird man sicherlich berücksichtigen müssen, wie weit eine männerstaatliche Einstellung des Berichterstatters eine objektive Darstellung zuließ. Man darf wohl vermuten, daß in mutterrechtlichen Kulturen die Gottheit oft weiblich vorgestellt wurde, diese Vorstellung jedoch unsicher wurde, sobald mutterrechtliche und vaterrechtliche Einrichtungen innerhalb ein und desselben Stammes nebeneinanderbestanden. Androgyne oberste Gottheiten. wie beispielsweise Indiens Brahma oder der Viracocha der Inkas, der "Schöpfer der wahren Sonne" (vgl. R. Lehmann-Nitsche: "Coricancha" in Revista del Museo de La Plata, Bd. XXXI, S. 75 ff., Buenos Aires 1928), scheinen freilich schon ins Abstrakte erhoben und Ergebnisse einer hohen Entwicklung zu sein. Immerhin ist sicher, daß die weiblichen obersten Gottheiten die mutterrechtliche Organisation sowohl bei alten Kulturvölkern wie z. B. den Indern, Ägyptern, Griechen, Azteken und Inkas als auch bei Naturvölkern weit überdauert haben.

Für eine systematische Untersuchung der Natur aller uns überlieferten obersten Gottheiten weiblichen Geschlechtes wäre es nötig, diese in Urmütter und Allmütter zu scheiden. Doch stellen sich wegen des mangelnden Materials einer solchen Abgrenzung mannigfache Schwierigkeiten in den Weg. Ich möchte vorschlagen, nur von Urmutter zu sprechen, wenn es sich um die Gebärerin des Alls, der Götter oder ersten Menschen handelt, also z. B. um Tonacaciuatl, "die Herrin unseres Fleisches", die Partnerin des mexikanischen Urgottes Tonacatecutli, oder um Mamaquilla, "Mutter Mond", die Gattin und Schwester des im Gegensatz zum "Schöpfer der wahren Sonne" mehr materiell aufgefaßten Sonnengottes der Peruaner. Die Bezeichnung Allmutter dagegen möge eine Erweiterung des Begriffes der Urmutter darstellen, möge andeuten, daß hier nicht nur von einem Urwesen, einer Urhebergottheit die Rede ist, sondern von der alleinigen Beherrscherin des Alls, der weiblich personifizierten Allmacht. Es ist heute schwer zu entscheiden, wie weit den oben genannten Urmüttern der alten Kulturvölker auch die Bezeichnung Allmutter gebührt, wie weit sie nicht nur dem menschlichen Erklärungsbedürfnis nach dem Ursprung der Erde und ihrer Wesen, sondern auch dem Verlangen nach Schutz und Hilfe ihr Entstehen verdanken. Dagegen halte ich es für sicher, daß der Geist der eigentlichen Naturvölker sich niemals zu der Frage nach dem Ursprung der Erde selbst erhebt, sondern das Weltall und die Erde stets als schon vorhanden annimmt und sich lediglich für ihre Bevölkerung (mit Gestirnen, Wolken, Dämonen, Menschen, Tieren usw.) und ihre Einrichtung interessiert.

Ich will im folgenden auf die Übereinstimmungen aufmerksam machen, die wir in der Vorstellung der Allmutter bei zwei räumlich weit voneinander entfernten und kulturell sehr verschiedenen südamerikanischen Stämmen finden, und die wohl als typische Momente der Allmutterauffassung überhaupt zu betrachten sind. Ich spreche von den von K. Th. Preuß (Forschungsreise zu den Kágaba, Mödling bei Wien 1926) untersuchten Kágaba, die zu dem Arhuaco genannten Chibcha-Stamm der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien gehören, und von den von mir (Indianerstudien im nordöstlichen Chaco, Verlag von C. L. Hirschfeld, Leipzig 1931) behandelten Tumerehå, einem zur Sprachgruppe der Samuko gehörenden Tschamakoko-Stamm im Hinterland des rechten Paraguay-Ufers auf etwa 22° südlicher Breite.

Während die Güter der materiellen und geistigen Kultur der in Gebirgsdörfern seßhaften, feldbautreibenden Kagaba die Verwandten des alten Kulturvolks der Chibcha verraten, sind die in den Urwäldern des Chaco wandernden Tumerehå einer der kulturärmsten Jäger- und Sammlerstämme. Und doch finden wir trotz dieser Unterschiede bei beiden Stämmen Übereinstimmungen von Merkmalen gerade der sozialen Organisation, die durch ihre Widerspiegelung in der Gesellschaftsordnung der übernatürlichen Machthaber dieser eine weibliche Grundlage geben muß, nämlich der mutterrechtlichen. Bei beiden Stämmen besteht noch die matrilokale Einrichtung, d. h., der Mann bleibt nach der Verheiratung in dem Dorfbezirk, bzw. in dem Lager seiner Frau, was bei vielen Naturvölkern, wenn auch nicht bei allen, mit der mutterrechtlichen Organisation zusammentrifft, also wohl oft — und besonders in Amerika als ein Merkmal für deren Vorhandensein angenommen werden darf. Eine andere Erscheinung, die sowohl von den Tschamakoko-Stämmen wie von den Kágaba bekannt geworden ist, und die man m. W. bisher in Südamerika nur bei einigen mutterrechtlichen Stämmen beobachtet hat, ist eine Art Eheschule, bei der der Knabe zuerst von einer alten Witwe und das Mädchen nach der ersten Menstruation von einem alten Manne in das Geschlechtsleben eingeführt werden. Es muß nun allerdings gesagt werden, daß die Frau bei den Kágaba heute keine sehr einflußreiche Stellung besitzt, ja, wir bei diesen Indianern nicht selten Vielweiberei antreffen, und sie auch bei den Tschamakoko-Stämmen ihre einstige Macht, die schon bei deren Vorfahren, den alten Samuko-Stämmen, die ersten Jesuitenmissionare (vgl. P. Juan Patricio Fernández: "Relacion historial de las missiones de los Indios, que llaman Chiquitos", Madrid 1726) und später den französischen Reisenden Alcide d'Orbigny ("Voyage dans l'Amérique Méridionale", Paris 1839) zu erstaunten Ausrufen veranlaßte, zum großen Teil verloren hat. Doch ist zu betonen. daß eine gewisse herrschende Stellung der Frau nicht durch die soziale Organisation bedingt ist, wenn es auch bei Mutterrecht oder Mutterfolge vielleicht eher zu einer Art Frauenherrschaft kommen kann als in vaterrechtlichen Verhältnissen, sondern individuellen Faktoren entspringt und auch in rein vaterrechtlichen und sogar patriarchalen Gesellschaften zu finden ist, ein Beweis dafür, daß die jeweilige Erscheinung gesellschaftlicher Formen nicht immer unmittelbarer Ausdruck der gleichzeitigen Lehenszustände der Individuen zu sein braucht. Suchen wir nach den

Gründen solcher scheinbaren Divergenzen in traditionell anmutender äußerer Form und realem Inhalt primitiver Gesellschaften, so müssen wir neben der schon angedeuteten Feststellung, daß Mutterrecht nicht Muttermacht bedeutet, und der Tatsache, daß mutterrechtliche Vorstellungen meist mit vaterrechtlichen verwoben auftreten, auch den revolutionierenden Einfluß unserer eigenen männerstaatlich eingestellten Zivilisation in Rechnung ziehen, und werden dann bemerken, daß sich oft bei derartig erscheinenden Naturvölkern durch den Kontakt mit den Weißen die soziale Form schneller und radikaler gewandelt hat als das soziale Empfinden der Individuen. Wenn man bei zahlreichen anderen Stämmen auch die umgekehrte Entwicklung beobachten kann, so erscheint mir das oben Erwähnte doch gerade als ein Beweis dafür, daß wir keineswegs immer, wie es bisher noch meistens geschah, von einer besonderen Starrheit und Unbeweglichkeit traditioneller Gesellschaftsformen bei den Naturvölkern reden dürfen.

Dasselbe gilt auch von der Religion dieser durch den Anprall unserer Zivilisation so stark erschütterten Gemeinschaften. Wie wir bei den nördlichen Stämmen des Tschamakoko-Volkes, den Hório und Ebidoso. die schon seit Jahrzehnten in Berührung mit den Weißen sind, beobachten können, daß bei der jungen Generation von Männern der nahezu bedingungslose Gehorsam der Frau gegenüber, der bei ihren Vätern eine Selbstverständlichkeit war, völlig geschwunden ist, während bei dem zivilisationsferneren, erst seit wenigen Jahren von den Weißen besuchten südlichsten Tschamakoko-Stamm, den Tumerehå, die Frau heute noch gewöhnlich das entscheidende Wort zu sagen hat, so finden wir auch bei den Hório und Ebidoso keinerlei Beachtung der Allmutter mehr. sondern hören nur von dem Kult männlicher Dämonen, indessen bei den Tumerehå die Allmutter noch vorbehaltlos ihre ursprüngliche Stellung einnimmt. In ähnlicher Weise äußert sich auch im religiösen Leben der Kágaba der Einfluß unserer männerstaatlichen Zivilisation. Preuß schreibt (o. c., p. 67): "Der (von den christlichen Priestern veranlaßten) Einführung des Namens der Allmutter als Bezeichnung für Gott kam die Neigung der Kágaba entgegen, die weibliche Grundlage ihrer Götterordnung durch eine männliche zu ersetzen, da im gewöhnlichen Leben die Frau viel weniger zu bedeuten hat als der Mann." — Es mag an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, daß bei den südamerikanischen Stämmen und überhaupt bei den meisten Naturvölkern ungeachtet ihrer sozialen Organisation die Religion, d. h. die kultischen Verrichtungen und die vollständige Kenntnis des Glaubensschatzes Sache der Männer ist und trotz des vereinzelten Vorkommens von weiblichen Schamanen und weiblichen Geheimbünden auch wohl immer gewesen ist.

Wir wollen nun zunächst die Allmutter der Kágaba und die der Tumerehä in ihren Eigenschaften als Urmütter betrachten. Die Allmutter der Kágaba ist in den einzelnen Gegenden unter sehr verschiedenen Namen bekannt. "In Palomino heißt sie hava Gauteóvañ, die Mutter des Feuers, wie die Indianer selbst sagten. Diese Gauteóvañ ist schon im

Tairona vorhanden in maui Gauncrehumáñ, Mutter des Feuers. 'Das Feuer sind die ersten Tairona gewesen, die mit den Kagaba zusammen herkamen, das Feuer machte den Weg, danach wurden die ersten Menschen geboren': so erzählte Priester Miguel von Palomino zum Teil in Taironasprache: 'Das Feuer, die Mutter Gaunerehumáñ, war mein erster jüngerer Bruder', wobei wir uns erinnern, daß alle Fremden, auch die Tairona. jüngere Brüder genannt werden. Das Feuer als Allmutter (Urmutter H.B.), die die ersten Menschen, die Tairona, gebiert, wird also selbst ein Tairona genannt. Den Kágaba gegenüber erscheint die Allmutter zunächst als stammfremd, als von den Tairona übernommen, die gewissermaßen Leute des Feuers sind, während die Kagaba ihre Begleiter sind. Gemäß dem dinglichen Bestandteil der Urmutter ist sie die Mutter aller Dinge, sowohl der auch sonst als lebendig aufgefaßten, wie mancher anderen. Diese Dinge werden ihr in einer Erzählung unter dem Namen Šibalaneumáñ zugeschrieben. Šíbala sind Röhrenperlen aus Stein, die zum Vorhersagen benutzt werden. Das Wort ist dasselbe wie šibalama, was Gesang, geheimes Wissen bedeutet und in der Bezeichnung ihrer Söhne, der vier Stammesahnen, als šibalama kágabakuei, sangeskundige Menschen, wiederkehrt, ein Beiname, der auch den Tairona zukam. Hava Šibalanēumáñ ist nicht nur die Mutter 'aller Arten von Menschen und aller Stämme', sowohl 'der älteren Brüder Steine, d. h. der Kágaba', wie 'der jüngeren Brüder Franzosen und der Fremden', sondern auch die Mutter der Welt, der Tiere, der Feldfrüchte, der Bäume, des Regens, der Flüsse, der Donner, des Feuers, der Sonne, der Milchstraße, des Tanzes und der Gesänge, der Festgeräte und der Tempel 'und aller Dinge'." (Preuß, o. c., p. 64, 65.) Andere Namen dieser Urmutter sind Mameumáñ, Kalguašiža, Šeinavatakáñ und Seuagauiatakáñ (id.). Um keinen Irrtum über die soeben angeführte Bezeichnung "Mutter der Welt" aufkommen zu lassen, sei erwähnt, daß nach demselben Verfasser der Geist der Kágaba sich nur mit der Einrichtung der schon vorhandenen Welt beschäftigt und lediglich, um sich über den Ursprung der einzelnen Dinge auf der Erde Rechenschaft zu geben, zur Vorstellung der Urmutter gelangte (o. c., p. 64).

Vergleichen wir nun mit dieser Gestalt die Allmutter der Tumerehä, so muß vor allem gesagt werden, daß letztere in ihrer Rolle als Urmutter wesentlich beschränkter erscheint, wenn sie auch als eigentliche Allmutter im oben ausgeführten Sinne die der Kágaba an Bedeutung bei weitem übertrifft. Sie heißt Ešetevuarhā und wird als ahanog timičarne bezeichnet, was man vielleicht mit "Zauberfrau" übersetzen darf, denn ahanog ist der Zauberarzt und timičarne bedeutet Frau. Mein Gewährsmann Belige erzählte mir von ihr: "Sie war ein Mädchen von unserm Stamme, aber jetzt ist sie es nicht mehr. Sie ging an einen See und traf dort Pohičio, den großen Anápösö. — (Anápösö sind Waldgeister. Der "große Anápösö", ihr Urvater, entstand aus einem Baum. Pohíčio ist eine Zusammensetzung von pohit: Hund, und dem Suffix šio: sehr, bedeutet also "sehr Hund", "großer Hund". Wir haben hier den von

Südostasien über die Eskimogebiete bis weit nach Nordamerika hinein verbreiteten sogenannten Hundemythos — vgl. Wilhelm Koppers: "Der Hund in der Mythologie der zirkumpazifischen Völker" in "Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik", Jahrgang I, Wien 1930 — in seinem, soweit wir bisher wissen, südlichsten Ausläufer und in reinster Form vor uns.) - Ešetevuarhā wurde Pohicios Weib und gebar viele Kinder. Sie ist bemalt, hat überall Federn, keine Nägel an Fingern und Zehen und trägt ein ärmelloses Hemd aus Karaguatá (eine Bromelie, aus deren Fasern die Indianer Schnüre und Knüpfereien herstellen). Aus Ešetevuarhā kamen viele Anápösö, die man Guarā nennt. Sie haben Arme und Beine wie ein Hund bemalt, rote, schwarze und weiße Querstreifen sind daran, die sind aber nicht angemalt, sondern wachsen von selbst. Die Guara haben Menschengestalt. Auch die Osasero sind Ešetevuarhas Kinder: das sind Vögel, die über uns in einem der Himmel leben (die Tumereha nehmen mehrere Himmel über und unter der Erde an: näheres s. H. Baldus, o. c.). Ihr Kopf, Schwanz und der ganze Körper sehen wie Kuhschwänze aus, sie sind voller Wasser und öffnen sich, damit wir Wasser haben." - Wir sehen also, daß die Urmutter der Tumerehä zwar die Dämonen und Wolken, nicht aber wie die der Kagaba auch die Menschen geboren hat, was vielleicht durch das gänzliche Fehlen des Ahnenkultes, der andererseits bei den Kágaba wenigstens durch die Stellung der Urahnen als Vermittler des Kults ersetzt ist. erklärlich wird.

Wesentlicher sind bei beiden Stämmen die Übereinstimmungen in der Auffassung der herrschenden Stellung der Allmutter. Von den Kágaba erzählt Preuß (o. c., p. 93): "Bleiben wir zunächst dabei, von bloßen Ahnen und Dämonen zu sprechen, so ist dagegen die Allmutter eine Gestalt, der man sehr wohl den Namen einer Gottheit beilegen kann. Denn sie wird nicht nur beeinflußt wie die Dämonen, sondern sie hat diese ebenso geschaffen und ist ihre Mutter, wie sie die Mutter der Urahnen ist. In dieser Vereinigung des Wesens beider getrennter Gruppen liegt ihre göttliche Stellung. Das erstere gibt ihr die dauernde Herrschaft in der Welt, die die Dämonen für ihre Bezirke besitzen. Das zweite macht sie zur Beschützerin aller priesterlichen Tätigkeit. Wenn man sich an die Dämonen wendet, wird die Göttin freilich nicht zugleich herangezogen. Sie ist dabei nicht etwa die letzte Quelle der Macht, sondern wird, wenn man sie anruft, als ein selbständiger Dämon, besonders als eine Beschützerin der Feldfrüchte, wie etwa die Mütter der Seen. in Anspruch genommen. Aber gerade in dieser verschwommenen Gestalt als ein Wesen, aus dessen Schoß alles hervorgegangen ist, und als Mutter der Urpriester, d. h. aller das menschliche Leben schützenden Zeremonien, erscheint sie als eine ursprüngliche Urhebergottheit, wie sie bei vielen Völkern sogar auf niedriger Stufe nachgewiesen ist, nicht als eine folgerichtige Entwicklung einer Spitze, sondern als eine mit den unteren Stufen der Dämonen und den entsprechenden Kulthandlungen gleichzeitige Auffassung. Dadurch ist es zu verstehen, daß man mir auf

die Frage nach der Bedeutung von zauberischen Handlungen antwortete: 'Damit es Kalguašīža sehe'."

Was hier von den Kágaba angeführt wurde, trifft auch fast wörtlich auf die Tumereha zu. Auch Esetevuarha ist die einzige Gestalt, die man als Gottheit bezeichnen kann, während alle andern übernatürlichen Machthaber bei ihnen nur den Namen von Dämonen verdienen. Auch Ešetevuarhā hat die dauernde Herrschaft der Welt, die die Dämonen nur für ihre Bezirke besitzen, und auch sie ist die Beschützerin aller priesterlichen Tätigkeit und hat alle das menschliche Leben schützenden Zeremonien angeordnet. Belige sagte mir: "Um Zauberarzt zu werden, muß ein Mann an der Leiche eines Verwandten weinen, bis er einschläft; dann erscheint ihm Ešetevuarha im Schlafe und heißt ihn singen und Zauberarzt sein. Und alles erfährt er später von Ešetevuarhā im Schlafe, auch Mythen. Ešetevuarhā befiehlt allen jungen Männern zu singen; dann singen sie. Und wenn man nicht jede Nacht singt, schließt sie einem den Mund (d. h. tötet sie einen). Sie gibt allen Essen und herrscht über alles, auch über ihren Gatten und über die Sonne. Diese will alles Wasser trinken, aber Esetevuarha schlägt sie mit der Hand (d. h. bedeckt den Himmel, damit die Sonne kein Wasser mehr trinken kann). Ešetevuarhā hat uns gesagt, wir sollen singen, damit sie ihren Kindern, den Osasero, befehlen kann, den Körper zu öffnen, um uns Wasser zu geben." - Auch bei den Tumereha wird die Göttin nicht gleichzeitig herangezogen, wenn man sich an die Dämonen wendet. Man hält sie bei solcher Gelegenheit auch nicht, wenn ich so sagen darf, für die höhere Instanz, die man nötigenfalls gegen die Dämonen ausspielen könnte, sondern sie wird wie die Allmutter der Kágaba, wenn man sie anruft, als ein selbständiger Dämon in Anspruch genommen und zwar ebenfalls besonders als Nahrungsspenderin, wie das ja von ähnlichen Gestalten, z. B. von der griechischen Gäa, der Göttin der Erde und Ernährerin alles Lebenden, bekannt ist, oder von der mexikanischen Tonacaciuatl, der "Herrin unseres Fleisches", wobei "Fleisch" auch öfters mit "Lebensmittel" übersetzt wird, denn tonacayotl sind die Lebensmittel oder der Mais, aus dem "unser Fleisch" tonaca besteht (vgl. K. Th. Preuß: "Die geistige Kultur der Naturvölker", p. 61, Leipzig 1914).

Es ist jedoch unerläßlich, gerade an dieser Stelle meiner Ausführungen auf die besondere Haltung der Kágaba sowohl als auch der Tumerehä ihrer Allmutter gegenüber aufmerksam zu machen, die in einem wesentlichen Gegensatze zu ihrer Behandlung der Dämonen steht. Von den Kágaba berichtet Preuß ("Forschungsreise usw.", p. 97): "Das Wort "bitten" kommt gegenüber den Dämonen nicht vor. Nur einmal wird es der Allmutter (Kalguašīža) gegenüber in einem Gesange gebraucht: 'Um Regen für die Feldfrüchte soll man am Wohnsitz der Mutter bitten'. Ebenso hochstehend sind die vereinzelt gleichfalls gegenüber der Allmutter gebrauchten Ausdrücke: 'Die Mutter der Feldfrüchte wird uns Gnade erweisen' oder Mitleid mit uns haben. 'Dann (nachdem die Zaubersteinchen auf die Felder gebracht sind) dachte man an die Mutter der

Feldfrüchte'. Es bestätigt sich also auch hier, daß die Allmutter eine Ausnahmestellung einnimmt. Den Dämonen oder üblen Zuständen gegenüber gibt es kein anderes Mittel als: Rat erteilen, überreden, einwirken, verbessern, rufen, z. B. den Regen oder die Trockenzeit, und besonders anreden, was sich sowohl auf die Allmutter wie auf die Dämonen bezieht. Dieses 'anreden' umfaßt aber zugleich alle Zeremonien mit den Zaubersteinen. Überhaupt geschieht der Verkehr mit den Dämonen fast niemals durch Reden — das bisher Gesagte umfaßt nur schildernde Ausdrücke —, sondern durch Singen."

Was hier von dem Verhalten der Kágaba gesagt ist, trifft auch auf das der Tumerehä zu. Auch sie begegnen der Allmutter mit der Achtung gehorsamer, ja furchtsamer Diener, und auch sie singen zu den Dämonen oft in einer Weise, wie man einen Gleichgestellten mit guten Worten zu überreden oder bisweilen gar zu überlisten sucht.

Endlich ist noch zu bemerken, daß auch ich von den Tumerehå auf die Frage nach der Bedeutung von zauberischen Handlungen, d. h. von Tanz, Gesang und Rasselschwingen, die Antwort hörte: "Damit es Ešetevuarhå sehe."

Es sei nun gezeigt, in welcher Bedeutung die Allmutter der Tumerehå die der Kágaba übertrifft. Ešetevuarha herrscht nicht nur über ihren Gatten, "den großen Anápösö", sondern überwindet auch den mächtigsten Feind der Tumerehå, die böse Sonne, die mit ihren Glutstrahlen die ganze Welt verbrennen will, alles Wasser trinkt und alle Krankheiten schickt. Ešetevuarhā zeigt sich stets so gütig zu den Männern, daß man es nicht als Bosheit empfände, wenn sie einmal einen Ungehorsamen, einen, der trotz ihrem Gebote nicht singen wollte, mit dem Tode bestrafte. Den Frauen allerdings ist sie ungnädig und gefährlich, aber das kommt daher, daß Religion, wie schon erwähnt, Männersache ist und den Frauen gegenüber nicht selten als "männlicher Protest" und Schreckmittel gebraucht wird. Während nun die liebenswürdige Ešetevuarhā das Himmelsfeuer als Krankheitsbringer bekämpft, sympathisiert die auch in vielem nützliche Allmutter der Kágaba als "Mutter des Feuers" ganz offensichtlich mit diesem Element und repräsentiert sogar selbst die Krankheit und damit die dem Feuer verwandte Fieberhitze (Preuß, o. c., p. 65).

Berlin.

Herbert Baldus.

#### ZWEITE ABTEILUNG

# BEITRÄGE ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT

RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT IN STOCKHOLM

### SEELE UND MANA<sup>1</sup>

#### VON ERNST ARBMAN IN UPPSALA

Seitdem die vergleichende Religionswissenschaft darauf aufmerksam geworden ist, welche außerordentliche Rolle neben und in Verbindung mit den animistischen Anschauungen die Vorstellung des Mana spielt, jener mysteriösen Kraft oder Potentialität, die gewissen Wesen, Dingen, Handlungen, Zuständen usw. innewohnt und sich in der Art ihres Wirkens zu erkennen gibt, hat die Frage nach dem Verhältnis von Seele und Mana im Vordergrund ihres Interesses gestanden.

Dabei ist der Ausgangspunkt, wenn nicht ausschließlich, so doch in der Hauptsache ein genetisch-evolutionistischer gewesen. Das Problem wurde wesentlich als eine Frage nach der Priorität gefaßt. Führt uns die animistische Anschauungsweise in ihren letzten Ursprüngen bis an die Schwelle der Religion, oder gibt es eine noch primitivere Stufe der Entwicklung? Was ist psychologisch-genetisch als ihre Grundlage und ihr eigentlicher Mutterboden anzusehen, die stark emotionale Empfindung der "Macht" und ihrer Äußerungen, oder der Glaube an Seelen und Geister, beziehungsweise — falls wir die animistische Anschauungsweise auf eine noch ursprünglichere und weniger differenzierte animatistische zurückgehen lassen — an bewußte und wollende Naturagenzien überhaupt? Oder sind Machtglaube und Animismus bzw. Animatismus vielmehr korrelative, einander bedingende und miteinander korrespondierende Erscheinungen, die als solche schon von Haus aus und durch die ganze Entwicklung hindurch in enger und unauflöslicher Verbindung miteinander gestanden haben?

Dies alles sind Fragen, welche die Forschung schon seit langem beschäftigen, die ich aber im vorliegenden Zusammenhange vollständig beiseite lassen will. Wir wollen uns im folgenden nur innerhalb der Grenzen des ethnographisch und geschichtlich Belegten und Beweis-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Für den Druck erweiterte Fassung eines Vortrags, gehalten auf dem V. internationalen Kongreß für Religionswissenschaft in Lund, vgl. Actes du Ve Congrès intern. d'hist. d. rel. à Lund 1929 (Lund 1930) S. 114 ff.

baren halten und fragen somit nach dem Verhältnis von Mana und Seele im lebendigen Glauben der Naturvölker und in den Frühkulturen überhaupt, phänomenologisch wie psychologisch gesehen.

Schon Codrington hat dieses Problem gestreift, als er die These aufstellte, daß das melanesische Mana, obgleich selbst unpersönlich und durch unpersönliche Media wirkend, nach dem Glauben der Eingeborenen doch immer auf persönliche und zwar zuletzt auf übernatürliche Wesen, auf Naturgeister und Geister der Verstorbenen, zurückgehe.<sup>1</sup> Somit war die Frage nach dem Verhältnis von Seele — im weitesten Sinne des Wortes - und Mana aufgeworfen, und die Forschung hatte Stellung zu nehmen. Ist das Mana als ein Besitz persönlicher Wesen anzusehen, oder übt es seine Tätigkeit auch ohne Verbindung mit Personen oder als Personen vorgestellten Entitäten aus? Rührt es wenigstens in letzter Hand immer von einem bewußten, wollenden Selbst her, so daß es als eine Art Seelen- oder Willenskraft, eine Art geistiger Energie aufzufassen ist, oder hat es an sich, seinem Ursprung und seinem eigentlichen Wesen nach, nichts mit Seele oder Persönlichkeit zu tun? Wie verhalten sich überhaupt auf früheren Kulturstufen die beiden Begriffe Seele bzw. Persönlichkeit und Mana zueinander? Das sind die Fragen, denen wir im folgenden unsere Aufmerksamkeit zuwenden wollen.

Einen radikalen Versuch, dem hier gestreiften Problem beizukommen, haben diejenigen Forscher gemacht, die zwischen Mana und Seele einfach das Gleichheitszeichen setzen. Wo immer Mana zugegen ist, da ist auch Seele oder Geist mit im Spiele. Die Verbindung zwischen beiden ist so innig und intim, daß sie sich voneinander nicht trennen lassen. Im Mana manifestiert die Seele ihr eigenes Wesen, strahlt es, etwa wie Wärme oder Elektrizität, aus und teilt es ihrer Umgebung mit, auf allen Wegen und durch alle Kanäle, die das Subjekt mit der Umwelt in Verbindung bringen: durch körperliche Berührung, durch Geschenk und Handschlag, durch Blicke und Worte, durch Atem und Speichel, durch Blut und Ausscheidungen. Kraftübertragung ist Seelentransfusion. Man teilt dem Heilmittel oder sonstigen Gegenstande, den man anhaucht oder anspeit, seine Kraft mit, weil die Seele im Atem und Speichel gegenwärtig ist. Die mächtigen und geheimnisvollen Wirkungen, die vom Gebein eines Heiligen oder von der Skalplocke oder dem konservierten Kopfe des erschlagenen Feindes ausgehen, gehen darauf zurück, daß die Seele des Verstorbenen oder wenigstens etwas von ihrem Wesen in diesen Dingen noch zugegen ist. "Der Zauber," sagt Wundt, "sowohl wie der Gegenzauber, der jenen unschädlich machen soll, sind Handlungen der Seele oder vielmehr irgendeiner der Seelen, die sich der Naturmensch im Körper oder außerhalb des Körpers, zu dem sie gehören, vorstellt."

Sie sind "in ihren wesentlichen Momenten eine Verlegung seelischer Eigenschaften von gesteigerter Macht in äußere Objekte". Was Wundt mit diesen Worten meint, ergibt sich mit Evidenz aus dem Zusammenhang, dem sie entnommen sind. "Die Seele, die im Körper überhaupt oder in einzelnen Teilen, in den Nieren und Geschlechtsorganen, dem Blut, dem Haupthaar, dem Speichel und anderen Sekreten oder in den Kleidern, den Waffen eines Verstorbenen ihren Sitz hat, sodann die weitere, die im Blick und im Hauch des Atems nach außen tritt, sie alle bilden teils selbständig, teils in Verbindung miteinander Ursprungsmotive des Zauberglaubens."

Die Kraft, das Mana — so ist Wundt zu verstehen — ist eine Eigenschaft der Seele. Sie wohnt als solche deren Substraten inne und kann von diesen auch auf andere Objekte übergehen.

Auch andere Forscher denken, bei aller sonstigen Verschiedenheit, in der berührten Frage wie Wundt. Die Seele "c'est du mana individualisé", sagt Durkheim, dessen Charakteristik des primitiven Seelenglaubens, abgesehen von seinen descendenztheoretischen Konstruktionen, alle typisch Wundtschen Züge aufweist. Nach der unlängst ausgesprochenen Ansicht Rafael Karstens ist das Mana, die mysteriös-magische Kraft, mit Seelenkraft identisch und dürfte überhaupt kaum anders als in Verbindung mit einer Seele oder einer geistigen Wesenheit irgendwelcher Art existieren, von der es ausgeht. Daß es auch in Tieren, Pflanzen und leblosen Gegenständen vorkommen kann, erklärt sich daraus, daß der Mensch sein eigenes psychisches Leben auf seine Umgebung projiziert. 4

Auch Grönbech hat in mehreren seiner Darstellungen, am ausführlichsten und in außerordentlich kongenialer und tiefschürfender Weise in seinem großen Werke über altgermanische Religion und Geistesart. Vor Folkeæt i Oldtiden, sich zum Fürsprecher einer Auffassung gemacht, die in bezug auf das hier besprochene Problem mit der oben skizzierten in wesentlichen Zügen übereinstimmt. Der Germane -- und wie er dachte in dieser Hinsicht der Primitive überhaupt - fühlte sich von etwas erfüllt, von einer Essenz, von einer Kraft, die ihm seine Vitalität, sein Wesen, seine Intelligenz, seine Tüchtigkeit einflößte. Aber dieses Leben, diese Kraft oder Energie, äußerte sich nicht nur in körperlicher und seelischer Gesundheit und Rüstigkeit, sie beseelte vielmehr alles, was ihm gehörte und seinen Stempel trug - seine Waffen und sein Schiff, seinen Pflug, seinen Acker und sein Vieh - erfüllte es mit seinem Wesen und machte es zu einem Teil seiner selbst. Eben darin lag sein Recht auf sein Hab und Gut, und dieses Recht bewies er dadurch, daß er Geräte, Waffen und Schiff seinem Willen gefügig zu machen verstand. Alles, was als Träger seines Willens von seiner Person

ausging, besaß dieses sein inneres Wesen als seine beseelende, verwirklichende Kraft, der Fluch wie der Segen und das Geschenk, mit dem er seinen Glückwunsch besiegelte. Es belebte sein Wort wie sein Vieh und den in die Erde gelegten Samen. Die Nordländer nannten diese Kraft, dieses Mana, die hamingja, das "Glück" eines Mannes. Wer diese Kraft besaß, der hatte Erfolg in allen seinen Unternehmungen, wem sie aber gebrochen oder gestohlen wurde, der versank in Machtlosigkeit, Mißerfolg, Unehre und Vergessenheit.

Man sieht: Hamingja, Mana ist dieser Auffassung nach nichts anderes als Seele, die eigene psychische und moralische Kraft des Menschen. Freilich, keine psychische und moralische Kraft in unserem Sinne. Denn sie wirkt auch da noch, wo menschliche Klugheit und Tatkraft versagen.

Wer kann sich der bestechenden Kraft der jetzt angeführten Theorie entziehen? Sie wurzelt in einem tiefen Einblick in die Glaubenswelt der Primitiven. Sie trägt der eigentümlichen, vitalen Einheit Rechnung, die nach primitiver Anschauungsweise das lebendige Subjekt mit allem, was irgendwie seinen Stempel trägt, verbindet, und erleichtert uns das Verständnis einer Menge hierhergehöriger Erscheinungen. Zudem kann sie sich auch auf eine andere Eigenheit der primitiven Denkart berufen, die von mehreren Gelehrten - Martin P. Nilsson, Grönbech, Söderblom. Karsten und anderen 5 - hervorgehoben und auch bei der primitiven Seelenvorstellung geltend gemacht worden ist. Man kennt in diesem Stadium - die Richtigkeit dieser Beobachtung wird kein mit der geistigen Welt der Primitiven vertrauter Forscher bestreiten wollen - noch nicht unseren scharfen Unterschied zwischen unpersönlicher Kraft und persönlichem Geist oder Agens. Man gleitet leicht und ohne den Sprung zu fühlen von der einen Auffassungsweise in die andere hinüber. So seien auch Persönlichkeit oder persönliche Erscheinung und unpersönliche, wirkende Kraft nur zwei Seiten einer und derselben Seele, entgegengesetzte Pole einer und derselben Vorstellung, die verschiedene dazwischenliegende Stufen durchläuft. Wo das eine zugegen ist, da schlummert auch das andere. "Es gibt", sagt Grönbech, "kein Problem Seele oder Mana." Die Formel soll lauten: "Seele und Mana", weil der primitive Seelenbegriff beide in unteilbarer Einheit verbindet.6

Das Mana ist also nach der Ansicht dieser Forscher als eine von starken Seelen ausgehende Kraft aufzufassen. Damit sind wir zum Kernpunkt des Problems gekommen. Die Frage nach dem Verhältnis von Seele und Mana birgt in sich eine andere und nicht minder wichtige Frage, von der sie sich nicht trennen läßt: Was ist vom primitiven Standpunkt aus unter "Seele" zu verstehen?

Die Antwort scheint nahe genug zu liegen. Darunter kann doch nichts anderes verstanden werden als ein im Verhältnis zum Körper

selbständiger Teil des Menschen, der ihn "beseelt", d. h. zu einem lebendigen, persönlichen Wesen macht und der, selbst in Besitz von Leben und Bewußtsein, sein Dasein auch nach dem Tode fortsetzt, wie er ja auch schon zu Lebzeiten mitunter — in Traum und Ohnmacht sowie im Trancezustand — den Körper verläßt und eigene Wege wandert. Dies ist die in der Religionswissenschaft herkömmliche und noch immer in weiten Kreisen herrschende Auffassung vom Seelenglauben der Primitiven, und etwas Derartiges muß auch den soeben erwähnten Forschern bei ihren Versuchen, das Verhältnis von Seele und Mana festzustellen, vorgeschwebt haben. 7

Eben darin liegt die Schwäche der oben besprochenen Theorie. Sie ging — nur so ließ sich das Mana überhaupt als eine seelische Kraft verstehen — von einem Seelenbegriff aus, der, im Prinzip einheitlich, vor allem das Persönliche im Menschen zum Ausdruck brachte. Ein so beschaffener Seelenbegriff aber dürfte — das wird man anstandslos behaupten können — den primitiven Völkern und den primitiveren Kulturen überhaupt gänzlich unbekannt sein. Er ist vielmehr eine gelehrte Fiktion, die ihren Ursprung weit mehr unseren herkömmlichen Begriffen von Seele und Persönlichkeit als den Anschauungen der Naturvölker über diese Dinge verdankt. Erst wenn diese Anschauungen in ihren wesentlichsten Zügen festgestellt worden sind, läßt sich die Frage nach dem Verhältnis von Mana und Seele im primitiven Sinne beantworten. Es wird sich dabei herausstellen, daß sie mit dem Problem Mana und Persönlichkeit wenig oder nichts zu tun hat.

Wer nicht die Mühe scheut, den ethnographischen Tatbestand einer eingehenden und vorurteilsfreien Prüfung zu unterziehen, der wird meiner Meinung nach feststellen müssen, daß die Naturvölker einen dem unsrigen analogen einheitlichen Seelenbegriff nicht kennen. Das Material stellt uns vielmehr - diese Beobachtung drängte sich mir während eines mehrjährigen Studiums der primitiven Seelenvorstellungen immer stärker auf — in den leider nicht allzu häufig vorkommenden Fällen, wo es sichere Schlüsse zuläßt, vor einen scharfen Dualismus oder dualistischen Pluralismus, der vor allem darin zum Ausdruck kommt. daß man in der freien, entkörperten Seele ein im Verhältnis zu den belebenden und beseelenden Prinzipien des Körpers ganz selbständiges und mit diesen in gar keiner Verbindung stehendes Wesen sieht. Ihr Verhältnis zum Körper und seinen Lebensfunktionen ist überhaupt sehr unklar, ist sie doch ihrem Wesen und Ursprung nach gar keine Seele in unserem Sinne des Wortes, sondern nur die außerkörperliche Erscheinungsform des Menschen selbst, des ganzen lebendigen. beseelten Individuums, die an sich natürlich mit den beseelenden Prinzipien des Körpers nichts zu tun hat. Ihre Domäne liegt eben 298 Ernst Arbman

außerhalb, nicht innerhalb des Körpers. Auch wenn sie wirklich, wie ja tatsächlich oft der Fall ist, ihren Wohnsitz irgendwo im Körper hat, so verhält sie sich doch beim bewußten und tätigen Menschen gänzlich passiv und macht überhaupt nur dann von sich reden, wenn sie, im Traume, in der Ohnmacht oder beim Tode, den Körper verläßt oder ihn schon verlassen hat und eigene Wege wandert. Der primitive Mensch denkt anschaulich, "in Bildern". Er hält sich an das, was seinem Bewußtsein unmittelbar und in konkreter Anschaulichkeit gegeben ist, und ist wenig darauf eingestellt, abstrakte Einheiten und Zusammenhänge zu erfassen und begrifflich auszudrücken. Deshalb bleibt für ihn auch die Freiseele das, was sie im Grunde genommen ist, nämlich der entkörperte Mensch selbst. Sie tritt als solcher, sobald der Besitzer zum Bewußtsein erwacht, ihrerseits, anstatt in der Körperseele oder irgendeiner der Körperseelen aufzugehen, in einen Zustand der Untätigkeit und des Schattendaseins ein: für das Bewußtsein ist sie jetzt einfach vom lebendigen Individuum mit seinen Seelen ersetzt worden. Daher ihr lockeres, äußerliches Verhältnis zum Besitzer, das unter anderem darin zum Ausdruck kommt, daß sie oft mit seinem Schatten identifiziert wird oder ihn als eine Art Fylgja begleitet, ja daß sie sogar als ein halb selbständiges Wesen aufgefaßt wird.9

Solche Beobachtungen und Erwägungen führten mich zu der Annahme, daß wir hier vor dem ursprünglichen Typus des Seelenglaubens stehen, aus dem sich der einheitliche Seelenbegriff der höheren Kulturen erst allmählich herauskristallisiert hat. Dafür, daß es sich wirklich so verhalten dürfte, spricht noch ein anderer, ebenso wichtiger Umstand, nämlich daß der besprochene Dualismus sich auch bei mehreren Kulturvölkern als eine ältere Stufe ihres Seelenglaubens nachweisen läßt. Er wurde schon von Rohde bei den homerischen Griechen nachgewiesen. Sprachliche und sachliche Daten scheinen es aber außer Zweifel zu stellen, daß sich auch der Seelenglaube der Germanen und Inder auf derselben Grundlage aufbaut. 10

Eine Seele in unserem Sinne kennen also die Naturvölker gar nicht. Somit kann man auch, vom primitiven Standpunkt aus, nicht ohne weiteres nach dem Verhältnis von Seele und Mana fragen. Die Problemstellung wird eine ganz andere. Man muß das Mana einerseits der entkörperten Seele und andererseits dem lebendigen, beseelten Menschen gegenüberstellen. Aber auch im letzteren Falle gibt es kein Verhältnis zwischen Mana und Seele. Man sprach von Mana als von einer seel ischen Kraft, weil man es direkt oder in letzter Hand auf persönliche, bewußte und wollende Subjekte zurückführen zu müssen glaubte, und merkte nicht, daß man dabei einen Begriff Persönlichkeit oder Seele einsetzte, der den Naturvölkern im Grunde gänzlich fremd

ist. Diese kennen allerdings allgemein eine oder mehrere "Seelen" — wenn wir diesen Ausdruck gebrauchen wollen — die den Menschen zu einem lebendigen und bewußten Wesen machen. Von einer Seele in unserem Sinne aber — d. h. als dem Ausdruck der Persönlichkeit des Menschen, in ihrer Einheit sowie in ihren verschiedenen Äußerungen — kann hier noch gar nicht die Rede sein.

Offenbar gehen die Körperseelen, die "funktionellen" Seelen, wie ich sie zum Unterschied von der Freiseele benennen möchte, auf Beobachtungen der Lebensfunktionen des Menschen, der körperlichen sowie der geistigen, zurück. Sie sind einfach Hypostasen gewisser Eigenschaften des Organismus. Untersucht man sie näher, so findet man, daß sie in gewisse Hauptformen zerfallen, je nachdem sie das Leben als solches - die Lebendigkeit des Körpers ganz allgemein und unbestimmt gefaßt - oder aber die physische oder psychische Seite desselben zum Ausdruck bringen. Eine schärfere Abgrenzung kommt hier nicht in Betracht, da sie keine durch bewußte Beobachtung und Analyse fixierten Begriffe sind, sondern von ebenso unmittelbaren wie unanalysierten Eindrücken und Erlebnissen herrühren. Im ersteren, nicht allzuseltenen Falle, wo von einer einzigen Seele des Körpers die Rede ist, wird sie zwar als ein beseelendes Prinzip im weitesten Sinne des Wortes aufgefaßt. Leben und Bewußtsein werden auf sie zurückgeführt. Aber von da bis zu dem umfassenden und inhaltsschweren, durch und durch das persönliche Gepräge des Besitzers tragenden Begriff "Seele", mit dem man bisher allgemein und besonders bei der Gegenüberstellung der Begriffe Seele und Mana operiert hat, ist noch ein gutes Stück Weges. Wenigstens glaubte ich selbst bei meiner Beschäftigung mit diesen Fragen auf Grundlage des ethnographischen Materials feststellen zu müssen, daß diese Seelen nichts anderes sind als höchst neutrale, vom persönlichen Wesen des Besitzers in keiner Weise gefärbte Ausdrücke des Lebens, der Lebendigkeit des Menschen schlechthin, als dessen Ursprung und Ursache sie aufgefaßt werden und die mit dem Selbst, der Person des Besitzers herzlich wenig zu tun haben. Noch weniger deutet etwas darauf hin, daß sie dem Individuum die besondere Kraft oder Fähigkeit schenken könnten, die wir mit Mana bezeichnen.

Weit näher kommt allerdings unseren Begriffen Seele und Persönlichkeit eine Art von Seelen, die ich auf Grund ihres Ursprungs und ihrer Funktion Ichseelen nennen möchte, und deren große Bedeutung für die Entwicklung des Seelenbegriffs in eigentümlichem Gegensatz steht zu der geringen Beachtung, die sie seitens der Forschung erfahren haben. Man hat mit diesen Seelen, die in der einen oder anderen Form ganz allgemein schon auf frühen Entwicklungsstufen angetroffen werden, den Weg des erwachenden Ichbewußtseins betreten, als dessen

Widerspiegelungen sie ganz offenbar aufzufassen sind. Wenn die Selbstreflexion anfängt, sich geltend zu machen, ist indessen die Einheit des Selbst noch nicht durchgeführt und die Grenzen zwischen ego und non-ego noch nicht deutlich abgesteckt. Dies zeigt sich darin, daß man aus den einzelnen Aspekten und Funktionen des Selbst ebensoviele selbständige Seelen oder psychische Organe macht, die in verschiedenen Teilen des Körpers lokalisiert werden und in keinerlei Verbindung miteinander stehen. Auch darin kommt es zum Ausdruck, daß verschiedene Empfindungen und innere Erfahrungen noch immer ganz unbefangen dem non-ego zugezählt werden, indem man sie auf von außen her kommende Antriebe, auf innerhalb oder außerhalb des Körpers wohnende selbständige Wesenheiten usw. zurückführt.

Von hier aus schreitet indessen die Entwicklung mit Notwendigkeit bis zu dem Punkte fort, wo man alle psychischen Vorgänge mehr oder weniger bewußt auf einen und denselben Ursprung, ein und dasselbe einigende Zentrum, das Selbst, zurückführt, als dessen Betätigungen und Erlebnisse sie samt und sonders aufgefaßt werden. Dies geschieht indessen allem Anschein nach erst in einem vorgeschrittenen Stadium der Entwicklung. Widerspiegelungen dieses einheitlichen Ichbewußtseins auf dem Gebiete der Seelenvorstellungen sind jene Organe oder Seelen man ist berechtigt, von Seelen zu sprechen, da sie im Verhältnis zum Körper leicht eine selbständige Existenz bekommen --, in denen das ganze psychische Leben gesammelt ist, und die im großen und ganzen mit der Seele als Trägerin der geistigen Fähigkeiten und Funktionen des Menschen identisch sind. Solche Bildungen sind der Dvuós Homers, der animus der Römer, der hugr der Nordländer, das manas der vedischen Inder, der roha der Batak, das manawa (ora) der Maori usw. (vgl. Exkurs 3).

Also: keine der Seelen, die auf primitiveren Kulturstusen dem lebendigen Menschen zuerteilt werden, kann als Trägerin und Inbegriff des inneren, persönlichen Lebens des Menschen aufgefaßt werden. Auch wenn sie wirklich, wie es bei den Ichseelen der Fall ist, Seiten dieses Lebens wiedergeben, so tun sie dies in einer sehr fragmentarischen und nichts weniger als adäquaten Weise. Von Persönlichkeit oder etwas Ähnlichem kann hier nicht die Rede sein. Ein wenig anders steht es freilich um die eben erwähnten  $\vartheta v \mu \acute{o} \varsigma$ , animus, hugr usw. Und doch dürste man sich auch hier unter Persönlichkeit nicht — wie wir das tun — in erster Linie das innere, geistige Wesen eines Menschen in seiner Fülle und Eigenart vorstellen, was übrigens in diesen Begriffen nicht zum Ausdruck kommt, sondern vielmehr das ganze lebendige Individuum selbst, so wie es vor Auge oder Erinnerung leibhaftig dasteht, ohne jede Unterscheidung von Körper und Seele, äußerer Er-

scheinung und innerem Wesen. Was sich aber in dieser Hinsicht von den Kulturvölkern sogar auf vorgeschrittenen Stufen ihrer Entwicklung sagen läßt, das gilt noch weit mehr von den Naturvölkern. Der Primitive weiß von keiner Seele des Menschen, die er sich als Trägerin und Urheberin seines Mana vorstellen könnte.

Das Mana ist also keine Eigenschaft der Seele oder irgendeiner der Seelen des Menschen, keine von der Seele oder irgendeiner der Seelen ausgehende mystische Kraft, wie Wundt es ausdrückt, sondern eine eigentümliche Qualität oder Begabung oder Fähigkeit, die, vom primitiven Gesichtspunkte aus, ganz wie alle anderen Eigenschaften, einschließlich der geistigen, dem Subjekt als solchem zukommt. Im Abendlande sprechen wir von der Seele eines Menschen im Gegensatz zu seinem Körper und verstehen darunter sein inneres Selbst, seine Person, als den Träger oder die Einheit seiner psychischen Fähigkeiten und Funktionen. Der Primitive kennt diese Zweiteilung des Individuums in Körper und Seele nicht, daher fehlt ihm auch vollständig die Vorstellung des Mana als einer spezifisch seelischen Kraft oder Energie. (Zu diesem Abschnitt vgl. noch Exkurs 3, über das Verhältnis der Begriffe Seele und Wesen.)

Was in der eben erwähnten Hinsicht vom lebendigen Individuum gilt, das gilt ebenso unbedingt auch von seiner entkörperten Seele. Denn da der Primitive noch gar nichts von einer Idendität der letztgenannten mit irgendeiner als Trägerin des psychischen Lebens des Menschen aufgefaßten Seele weiß, so ist es offenbar auch ganz unbegründet, in ihrem Mana, wie gewisse Forscher zu tun geneigt sind <sup>11</sup>, eine Kraft seelischer Art zu sehen. Für die primitive Auffassung ist ja die entkörperte Seele, wie wir gesehen haben, nichts anderes als der — jetzt in ein anderes, mystisches Dasein eingegangene — Mensch selbst. Somit steht sie auch dem lebendigen Individuum als Trägerin des Mana von dem hier angedeuteten Gesichtspunkt aus in jeder Hinsicht gleich.

Das Mana, sagten wir, ist für die primitive Auffassung eine Eigenschaft, die dem Besitzer oder Träger als solchem zukommt und an sich mit seiner Seele oder seinen Seelen nichts zu tun hat. Denn dies bezeichnet Mana im Grunde: eine gewissen Entitäten — Personen, Tieren, Gegenständen, Stoffen, Örtlichkeiten, Zeiten, Zaubersprüchen, Namen usw. — zukommende Eigenschaft, nicht eine essentielle, etwa als eine Art Fluidum vorgestellte Kraft, und am allerwenigsten ein und dieselbe in allen jenen Objekten wirkende Kraft. So muß man das polynesisch-melanesische Mana auffassen, wie sich schon aus Codringtons Beispielen ergibt und vielleicht noch unzweideutiger aus dem reichhaltigen Material, das seitdem von verschiedenen Forschern zusammengebracht worden ist. 12 Wird es doch sogar attributiv oder prädikativ

von den Wesen oder Dingen selbst gebraucht, die mit Mana ausgestattet sind. Nur so aufgefaßt läßt sich auch das Wort als wissenschaftliche Kategorie anwenden, und als solche ist es nunmehr schlechterdings unentbehrlich. Es bezeichnet einfach die eigentümliche Fähigkeit, die gewissen Personen, Dingen und anderen Entitäten zukommt und sich in der Art ihres Wirkens zu erkennen gibt, indem dieses als einer ihnen innewohnenden Kraft entsprungen, oder mit anderen Worten als übernatürlich, vorgestellt wird. Denn gerade darin liegt für die Auffassung des Primitiven und des supranaturalistisch denkenden Menschen überhaupt die Art des übernatürlichen Geschehens, daß es seinem Ursprung nicht, wie so viele andere Vorgänge, von irgendeinem oder irgendwelchen der vielen durch die Erfahrung gegebenen und in verschiedener Weise wirkenden Faktoren persönlicher oder unpersönlicher Art herleitet, die wir "natürlich" heißen, sondern vielmehr auf rein mystische Weise, direkt und unabhängig von aller empirischen Kausalität einem Willen oder einer Kraft, wo es als Möglichkeit vorhanden gedacht wird, entspringt. Mana ist eben Kraft, übernatürliche Kraft, Zauberkraft, als Eigenschaft eines Willens oder als unpersönliche Potenz, und drückt als solche eine Anschauungsweise aus, die aller lebendigen Religion gemeinsam ist und eines ihrer Grundelemente ausmacht. 13

Ist nun diese mysteriös-magische Potentialität oder Fähigkeit eine nur persönlichen Wesen zukommende oder von solchen herrührende Eigenschaft, so daß wir etwa von unserem Gesichtspunkt aus berechtigt wären, darin eine Art seelischer Kraft oder Energie zu sehen, oder kennt man auch ein Mana, das weder seiner Art noch seinem Ursprung nach persönlich ist?

Ehe wir darangehen, diese Fragen zu beantworten, müssen wir uns klarmachen, daß das Mana, wie schon hervorgehoben wurde, in der Tat nur eine gewissen Wesen und Dingen zukommende Fähigkeit und nicht etwa eine überindividuelle, von dem jeweiligen Träger unabhängige Krafthypostase bezeichnet, die sich auf verschiedene Wesen und Dinge verteilt und ihnen ihre besondere Potentialität verleiht, eine Vorstellungsweise, die, soweit ich sehen kann, weder bei den Naturvölkern, noch bei Kulturvölkern auf früheren Stufen ihrer Entwicklung zu finden ist. Mana drückt mit anderen Worten nur den allgemeinen Begriff Kraft aus, hinter dem in der Realität eine Vielheit von individuellen Fähigkeiten und Potenzen steckt, die doch nach Auffassung der Eingeborenen auf Grund ihres gemeinsamen Charakters sämtlich unter ein und denselben Begriff Mana fallen (vgl. Exkurs 1).

Wer also behaupten will, das Mana sei immer eine nach Art oder Ursprung persönliche Kraft, muß erst beweisen, daß magische Wirkungsfähigkeit, wo und wie sie auch auftreten mag, nach Auffassung der Naturvölker wenigstens in ihrem letzten Grunde immer auf übernatürliche oder mit übernatürlichen Kräften ausgestattete Wesen — Geister, Götter oder Menschen — zurückgeht. Ein solcher Beweis ist indessen bisher nicht erbracht worden und wird sich auch nie erbringen lassen, und zwar aus dem Grunde, weil der ganze ethnographische Tatbestand dagegen spricht. Die Beweislast fällt mit anderen Worten hier ganz und gar denjenigen Forschern zu, die sich zu Fürsprechern der angeführten Auffassung gemacht haben, und ich kann mich somit im folgenden darauf beschränken, das erörterte Problem an der Hand einiger Beispiele zu erläutern.

Wie bekannt, soll das Mana, die übernatürliche Kraft, wenn Codrington die Sache richtig aufgefaßt hat, nach dem Glauben der Melanesier seinen Ursprung immer - auch da, wo es eine unpersönliche, selbstwirkende Potenz ist — von persönlichen und zwar zuletzt von übernatürlichen Wesen herleiten. Wenn gewisse Objekte, Zaubersprüche usw. eine magische Wirkungskraft besitzen, so beruht das einfach darauf, daß sie mit einem göttlichen Wesen - einem Totengeist, einem Dämon oder einer höheren Gottheit - in irgendwelcher Verbindung stehen, wobei diese entweder als eine ursprüngliche und dem Objekt als solchem zukommende gedacht oder auch vom Menschen selbst als ein Mittel, sich die göttliche Kraft zunutze zu machen, zustandegebracht worden sein kann. Letzteres ist bei einer Menge von Zaubersprüchen der Fall, deren wirkende Kraft, wie man glaubt, von den durch sie angerufenen Gottheiten und ganz besonders von deren Namen herrührt. Ersteres bei allerlei Reliquien und Göttersymbolen, aber auch bei anderen Dingen, Steinen, Pflanzen usw., die zu irgendeiner Gottheit in Beziehung stehen. 14 Mitunter ist das Zauberding als solches eine Gabe der Gottheit 15, oder man glaubt, daß ein Gott oder Geist ihm seine Kraft geschenkt habe. 16

In allen diesen Fällen ist das Mana eine von ihrem persönlichen Ursprung getrennte, selbstwirkende Potenz im Dinge, oder mit anderen Worten: die magische Wirkung geht vom Dinge selbst, nicht von der Gottheit, deren Kraft ihm innewohnt, aus. Aber auch mit der letztgenannten Anschauungsweise, der zufolge die Gottheit in dem Dinge oder durch dieses als ihr Medium wirkend gedacht wird, scheinen die Melanesier vertraut zu sein. 17

In dem melanesischen Kulturgebiet scheint also auch das unpersönlichen Dingen und Entitäten inhärierende Mana sehr oft, wenn nicht überhaupt der Regel nach, als ein Ausfluß persönlicher und zwar vor allem göttlicher Kraft aufgefaßt worden zu sein. Prinzipiell unterscheiden sich die Melanesier in dieser Hinsicht gar nicht von anderen Völkern auf

primitiven Stufen. Überall, wo es eine lebendige Religion gibt, werden die Götter in erster Linie als Träger übernatürlicher Macht gedacht, und diese Macht oder Kraft wird noch auf höheren Kulturstufen allgemein als eine Eigenschaft aufgefaßt, die sich auf andere Wesen und Dinge übertragen läßt. Es fragt sich nur, ob diese Anschauungsweise bei den Melanesiern so weit getrieben worden ist, daß sie, wie Codrington annahm, das Mana immer, wo und in welcher Form es auch vorkommen mag, auf übernatürliche Wesen zurückführen. Wir sind zweifellos berechtigt, diese Frage auf Grund der Tatsachen zu verneinen.

Codrington führt in seinem bekannten Werk über die Melanesier, S. 183 f., einige Beispiele des melanesischen Managlaubens an, die von unserem Gesichtspunkt aus von großem Interesse sind, nicht zuletzt deshalb, weil sie ihr Gegenstück auch bei vielen anderen Naturvölkern haben.

Auf den Banks-Inseln (Neue Hebriden), sagt er, "no garden was planted without stones buried in the ground to ensure a crop. A piece of Astræa coral-stone water-worn on the beach often bears a surprising likeness to a bread-fruit. A man who should find one of these would try its powers by laying it at the root of a tree of his own, and a good crop would prove its connexion with a spirit good for bread-fruit. The happy owner would then for a consideration take stones of less marked character from other men, and let them lie near his, till the mana in his stone should be imparted to theirs. Likeness to other fruits or tubers would be the ground of belief in similar powers. Stones were much used by weather-doctors. To make sunshine it might be enough only to smear a standing stone with read earth; but it was very effectual to wind about a very round stone, a vat loa, sunstone, with red braid, and stick it with owls' feathers to represent rays, singing in a low voice the proper spell, and then to hang it on some high tree, a banyan or a casuarina in a sacred place. The stone to represent the sun might also be laid upon the ground with a circle of white rods radiating from it for its beams."

Es ist von gewissen Seiten hervorgehoben worden, daß Codrington, als er in den von diesen Steinen ausgehenden Wirkungen eine Folge ihrer Verbindung mit Geistern sah, die den betreffenden Gebräuchen zugrunde liegende Anschauungsweise kaum richtig verstanden habe <sup>18</sup>, und diese Bemerkung ist zweifelsohne ganz berechtigt. Was hier wirkt, ist nicht die dem Ding innewohnende Kraft eines Geistes, sondern das Ding wirkt selbst kraft seiner natürlichen Beschaffenheit und in Übereinstimmung mit ihr. So möchte ich diese über die ganze Welt verbreitete Anschauungsweise definieren, nach

welcher Dinge und Wesenheiten nebst ihren natürlichen Eigenschaften und diesen zufolge auch eine magische Kapazität besitzen, die, nach Art und Umfang durch die ersteren bestimmt, sich in den von ihnen ausgehenden Einflüssen zu erkennen gibt.

Es ist leicht, diesen wahrscheinlich bei allen Völkern der Erde auf gewissen Stufen ihrer Entwicklung vorkommenden Glauben zu belegen. Ich will mich im folgenden auf einige wenige, typische Beispiele beschränken.

In Neu-Kaledonien werden Steine je nach Form und Farbe zu den verschiedensten Zwecken gebraucht. So vergräbt man in den Taropflanzungen, um ihr Gedeihen zu fördern, Taro-ähnliche Steine, Steine, die durch schwarze Streifen an die Blätter der Kokospalme erinnern, sind ein Mittel, eine reiche Ernte zu bewirken. Um das Wachstum der Brotfrucht zu fördern, gebraucht man zwei Steine, einen kleineren, den man zur Zeit, da der Baum Früchte ansetzt, an dessen Fuße vergräbt, und einen größeren, durch den man diesen beim beginnenden Heranreifen der Früchte ersetzt. Für die verschiedenen Yamformen verwendet man Steine von verschiedener Form und Farbe. Diese werden zuerst neben die Ahnenschädel gelegt, mit Wasser angefeuchtet und mit dem Laub gewisser Bäume abgewischt, um sodann, nach vollendeter Zeremonie, in den Yampflanzungen vergraben zu werden. Dabei bringt man auch den Toten mit den Worten: "Hier sind eure Opfer, auf daß die Yamernte gut werde" Yams und Fische dar. Daß das magische Element hier eine selbständige Bedeutung neben und unabhängig von dem religiösen hat, kann nicht in Frage gestellt werden. Das Befeuchten der Steine mit Wasser ist offenbar eine Form des Bildzaubers (Regenzaubers): was den vamähnlichen Steinen widerfährt, das soll auch mit den Yamwurzeln selbst geschehen. In ähnlicher Weise kann ein Stein in der Form eines Kanus eine Reise glücklich oder unglücklich machen, je nachdem ob man ihn mit der Öffnung nach oben oder nach unten vor die Ahnenschädel legt. Hier wird wohl nicht mehr der Stein als solcher, sondern vielmehr die magische Handlung, in welcher er eine Rolle spielt, als das Wirkende gedacht, zwei Anschauungsweisen, die natürlich von dem Primitiven nicht auseinandergehalten werden.

Die alten Peruaner verwendeten maiskolbenähnliche Steine, um das Wachstum des Maises zu fördern, und schafähnliche Steine, um ihren Viehbestand zu vergrößern. Die Kaileute auf Neuguinea streuen Stücke von spanischem Rohr und gewisse Lianen auf ihre Felder, damit der Yam ebenso large Ranken treibe wie jene. Ein malaiischer Häuptling weigerte sich, ein Hirschfell im Boot mitzunehmen, aus Angst, die Furchtsamkeit des Hirsches werde auf seinen kleinen Sohn übergehen. In den

"Medizinen" der Pangwe in Westafrika kommen unter anderen Dingen auch Sand und Salz vor, die durch ihre Körnermenge Reichtum und Fruchtbarkeit hervorrufen sollen. Auf Celebes bedient sich der Wetterzauberer bei seinen Versuchen, Regen abzuwehren, verschiedener Holzarten, die regenvertreibende Kraft besitzen. Diese verbrennt er in einem Feuer. Zugleich bläst er nach der Seite, von wo der Regen droht, und hält dabei in der Hand einen Packen Laub und Rindenstücke, denen man auf Grund ihrer Namen, die etwas Dürres und Flüchtiges bezeichnen, die Macht zuschreibt, die Wolken zu vertreiben. Zeigen sich, während er bei der Arbeit ist, Wolken am Himmel, so nimmt er Kalk in die Hand und bläst ihn gegen sie, da der Kalk seiner Trockenheit wegen besonders dazu geeignet scheint, die nassen Wolken zu zerstreuen.

Aus Hawaii kennen wir einen Heilzauber, der darin besteht, daß der Kranke, während der Medizinmann einen Zauberspruch liest, einen kleinen Tintenfisch verschluckt. Der Name des Tintenfisches, hee (englische Transkription), bedeutet nämlich auch "auflösen, zerstreuen, in die Flucht schlagen", weshalb man ihm eine krankheitsvertreibende Kraft zuschreibt. Die Eskimos von Smithsund nähen ein Stück Herdstein in die Kleider ein, im festen Vertrauen darauf, daß dieses ihnen langes Leben und Stärke im Unglück geben wird, da der Stein Generationen hindurch dem Feuer widerstanden hat. Hierher gehört auch der Glaube an die Macht des Stahls, Zauber und böse Einflüsse allerlei Art abzuwenden, der z. B. unter der Bauernbevölkerung Schwedens eine so außerordentliche Rolle gespielt hat, ferner die an das Phallossymbol geknüpften Anschauungen und Gebräuche und viele andere Erscheinungen derselben Art. 19

Aus Beispielen wie den oben erwähnten, die sich in beliebiger Zahl und aus den verschiedensten Teilen der Erde heranziehen ließen, ergibt sich, daß man auf diesen Stufen überall mit magisch wirkenden Entitäten vertraut ist, die ihre Kraft nicht von außen her bekommen haben, sondern sie als solche und von Natur aus besitzen, oder mit anderen Worten: daß man ein Mana kennt, das mit Seele oder Persönlichkeit nichts zu tun hat, sondern durch und durch unpersönlicher Art ist (zu diesem Abschnitt vgl. Exkurs 2).

Daß es sich wirklich so verhält, scheint der Aufmerksamkeit derjenigen Forscher entgangen zu sein, die diesen Glauben der Primitiven an zauberkräftige Dinge auf animatistische Anschauungen, d. h. auf die Vorstellung, daß das zauberkräftige Ding, gleich dem Menschen, selbst ein lebendiges, mit Bewußtsein und Willen ausgestattetes Wesen sei, zurückführen wollen. Wir stehen hier vor einem Gebiet innerhalb der Vorstellungswelt der Naturvölker, das leider noch nicht genügend untersucht ist und dessen Verhältnis zum Managlauben sich infolgedessen nicht ohne weiteres feststellen läßt. Daß aber eine solche Anschauungsweise, wie es z.B. Röhr für die Südseevölker annahm, deren Glauben an zauberisch tätige Dinge zugrunde liegen sollte, wird durch nichts wahrscheinlich gemacht (vgl. hierzu Exkurs 3, wo auch Röhrs Theorie unter Debatte gestellt wird). Vielmehr steht diese Auffassung, wie wir schon gesehen haben, in offenbarem Widerspruch zu den vorhandenen Tatsachen. Zahlreiche Fälle sind ganz offensichtlich, gleich den soeben angeführten, weder animistisch noch animatistisch, sondern schlechthin dynamistisch aufzufassen: das Ding wirkt einfach kraft einer ihm innewohnenden mystischen Potentialität — weiter zu denken hat der Naturmensch nicht nötig, sei es nun, daß es sich um eine heilige, Sieg verleihende Waffe, um ein Amulett, ein Heilmittel, ein dämonenvertreibendes Kraut, eine Zauberformel oder einen magischen Ritus handelt.

Von besonderem Interesse ist in diesem Zusammenhang der Umstand, daß auch die ihrem Ursprung nach persönliche Kraft, sobald sie auf unpersönliche Substrate übergeht, für die primitive Auffassung zu einer ebenso impersonalen und automatisch wirkenden Potenz wird wie die magische Kraft. Mag sie auf höheren Stufen auch, als Ausfluß göttlichen Wesens, ein Gegenstand religiöser Scheu und Ehrfurcht sein, ihren Äußerungen nach ist sie nichts als unpersönliche Zauberkraft, die sich als solche nach Belieben und zu den verschiedensten Zwecken gebrauchen läßt. Nichts kann deutlicher zeigen, wie verfehlt es wäre, im Mana als solchem eine Kraft persönlich-geistiger Art sehen zu wollen. Vielmehr ist es allgemein bekannt, mit welcher außerordentlichen Stärke sich gerade die unpersönliche Auffassung des Übernatürlichen und der darauf gegründete magische Umgang mit ihm in der Geschichte der Religion, und zwar auf den verschiedensten Stufen ihrer Entwicklung, geltend gemacht hat. <sup>20</sup>

Zuletzt sei hier noch auf die bemerkenswerte Tatsache hingewiesen, daß sich das Mana sogar in denjenigen Fällen, wo es eine menschliche Fähigkeit bezeichnet, keineswegs ohne weiteres als Willenskraft oder als seelische Kraft überhaupt definieren läßt, auch nicht wenn man dabei an Seelenkräfte übernatürlicher Art denkt. Vielmehr wird es öfters als eine eigentümliche, dahinter steckende und nicht näher zu bestimmende mystische Potenz gedacht. Es kann sich in außergewöhnlichen Fähigkeiten seelischer wie auch physischer Art zu erkennen geben, denn als Wirkung einer übernatürlichen Kraft faßt man auf diesen Stufen ganz besonders gern alle diejenigen Erscheinungen auf, die aus dem Rahmen des Alltäglichen oder Normalen herausfallen. <sup>21</sup> Es äußert sich aber ebensosehr, ja vor allem, in dem Erfolg, dem außerordentlichen und unfaßbaren Glück, das den Besitzer auch ohne sein eigenes Zutun, in allen seinen Unternehmungen begleitet. <sup>22</sup> Denn sein Mana wirkt auch

da noch, wo Wille und Berechnung des Besitzers nicht mehr mit im Spiele sind, sozusagen auf eigene Faust und unabhängig von ihm. Es ist ihm ein mächtiger Helfer in jedem Vorhaben, es schützt ihn vor jeglichem Übel, es macht ihn fest gegen Zauber und böse Anschläge und ebnet ihm alle Wege.

Überhaupt gibt sich das persönliche Mana nicht selten in einer Weise zu erkennen, die uns eher an ein selbsttätiges Prinzip im Menschen als an einen Teil seiner Persönlichkeit denken läßt. Vielleicht kommt seine Selbständigkeit im Verhältnis zum Besitzer am stärksten darin zum Ausdruck, daß es nicht selten als eine Gabe der Götter oder sogar als selbst ein göttliches Wesen — ein Daimonion im Menschen, ein Schutzgeist, ein Schicksalswesen — vorgestellt wird. <sup>23</sup> Oder in der räumlichen Dissoziation, wenn es als in einem äußeren Gegenstande — einem Machtsymbol, einem Talisman — verkörpert gedacht wird. Bekannt ist ja auch, wie leicht es, einer verbreiteten Auffassung nach, dem Besitzer verlorengehen kann. <sup>24</sup>

Eine so beschaffene Potenz können wir, auch von unserem Standpunkt aus, nicht ohne weiteres eine seelische Kraft oder Fähigkeit nennen. Gibt sie doch mitunter auch bei persönlichen Wesen ihre Gegenwart auf eine Weise zu erkennen, die mehr an einen Kraftausfluß oder eine Kraftentladung rein physischer Art als an eine Willensäußerung oder eine Äußerung seelischen Lebens überhaupt erinnert. Als persönlich und doch zugleich ihrem eigentlichen und innersten Wesen nach als durch und durch unpersönlich werden auch die geheimnisvollen Kräfte aufgefaßt, die von einem großen Häuptling oder König ausgehen und seinem Land und Volk Glück und Segen bringen.25 Überhaupt dürfte das Mana auf primitiveren Stufen auch da, wo es wie hier als Eigenschaft eines Menschen (oder Gottes) vorgestellt wird, nie als eine rein persönliche oder, wie wir sagen würden, seelische Kraft oder Fähigkeit aufgefaßt sein. Vielmehr scheint es daneben immer auch einen unpersönlichen Aspekt zu haben, der als solcher mit dem Willen des Besitzers oder mit seelischen Dingen überhaupt nichts zu tun hat, ein Umstand, der ganz sicher eng damit zusammenhängt, daß der Primitive unsere scharfe Unterscheidung von Körperlichem und Seelischem beim Menschen überhaupt nicht kennt (vgl. hierzu Exkurs 3).

Unter allen Umständen aber hat Mana nichts mit Seele im primitiven Sinne zu tun. Das gibt sich besonders deutlich da zu erkennen, wo es, wie in mehreren der jetzt erwähnten Fälle, hypostasiert und vergegenständlicht, ja personifiziert wird. Es hat diese Eigenschaft gewissermaßen mit anderen Qualitäten — Beschaffenheiten, Zuständen, Tätigkeiten usw. — gemein, die an sich und von unserem Gesichtspunkt aus nur eine akzidentielle Realität haben, aber von den Naturvölkern

fast substanziell aufgefaßt werden, insofern als sie sich von ihren Substraten ablösen und auf andere übergehen können. Körperliche Krankheit und rituelle Unreinheit stecken an — sie lassen sich in Gegenstände und Stoffe hinüberleiten und so vom Kranken oder Unreinen entfernen. Fastnachtsrute und Maibaum vermitteln die Lebenskraft der jungen Natur. 26 Wenn man Rücken und Glieder an einem Felsen reibt oder einen großen Baum umarmt, erhält man die Stärke des Felsens oder des Baumes. Man tritt auf eine Schildkröte, um die Fußsohle hart wie den Schild des Tieres zu machen. Man ist sogar ein bischen von dem erschlagenen Feinde oder dem verstorbenen Verwandten, um seiner Eigenschaft teilhaft zu werden. Es kann sich dabei ebensowohl um psychische wie um physische oder physiologische Qualitäten handeln. Man trinkt vom Blute, weil dieser Körpersaft mit Lebenskraft gesättigt ist. Oder man ißt das Herz des Feindes, weil es als Sitz seines Mutes oder seiner Klugheit gedacht wird. Mit Seelenglauben hat alles dieses nichts zu schaffen, außer in den speziellen Fällen, in denen es sich gerade um das handelt, was die Naturvölker Seele nennen. Durch ähnliche Methoden kann man sich natürlich auch das Mana eines Menschen so wie das eines Gegenstandes aneignen, und nichts deutet darauf hin, daß es sich hier mehr als sonst bei der Übertragung von Eigenschaften um etwas Seelisches handelt. 27

Wollen wir uns aber von der Selbständigkeit des Mana gegenüber der Seele oder den Seelen des Menschen ein anschauliches Bild machen, dann müssen wir vor allem denjenigen Fällen nachgehen, in denen es als persönliche Wesenheit irgendeiner Art vorgestellt wird, was tatsächlich mitunter vorkommt. Die Hamingja der Nordländer, die als "Glück" des Mannes sein ganzes Schicksal bestimmte und ihm sogar übermenschliche Kräfte verlieh, wurde nicht nur als eine dem Menschen inhärierende unpersönliche Qualität. sondern mitunter auch als eine "Fylgjukona" ("Begleiterin"), als eine Art weibliches Schutz- und Schicksalswesen aufgefaßt, ohne daß ihre Rolle dadurch verändert wurde. Niemand, der unvoreingenommen an die altnordischen Quellen herantritt, wird behaupten können, daß dieses Wesen mit der Seele — dem fjor, dem hugr, dem hamr, der fulgja -des Menschen etwas zu tun hat. Dasselbe gilt bedingungslos auch vom sicun der Oglala -- einer Unterabteilung des Dakotastammes in Nordamerika — wie aus dem von Dr. Walker gesammelten, vortrefflichen Materiale zur Evidenz klar wird. Das sicun, "the imparted supernatural potency" nach Walkers Definition, wird als das ton eines wakan, d. h. als ein Ausfluß des göttlichen Wesens aufgefaßt. Es wird dem Menschen bei der Geburt vom Gotte Skan zugeteilt, wohnt seinem Körper inne und hilft ihm, wie man sagt, auf wakan-Weise, d. h. auf mystische, übernatürliche Weise, gibt ihm Mut und Geistesstärke, schützt ihn vor bösen

Geistern und allerlei Gefährlichkeiten usw. Dieses Wesen nun wird von dem Selbst des Besitzers ausdrücklich unterschieden und hat auch ebensowenig mit der "Seele" des Menschen, der belebenden Seele wie dem Totengeist, zu tun. Sieun nennt man auch die einem Fetische, einer Medizin innewohnende Kraft. Sieun ist Mana. 28

Ich hatte im vorliegenden Zusammenhange die beiden Begriffe Seele und Mana und ihr Verhältnis zueinander vor allem von prinzipiellen und generellen Gesichtspunkten aus zu behandeln. Sie scheinen im Glauben der Naturvölker in der Regel ganz getrennte Konzeptionen darzustellen. Etwaige Ausnahmen von dieser Regel, scheinbare oder reale, und ihre Besprechung mußten auf Grund der angegebenen Begrenzung der Darstellung beiseite gelassen werden. 29 Daß sie im Grunde und vom Anfang an verschiedene Dinge darstellen, scheint außer Frage zu stehen. Auf der einen Seite handelt es sich um die physischen und psychischen Lebensfunktionen des Menschen, auf der anderen um eine ihm zukommende spezifische Potenz oder Fähigkeit, die in der Auffassung der Naturvölker auf einer ganz anderen Ebene liegt und die - so wie sie auf früheren Entwicklungsstufen tatsächlich vorgestellt wird - auch von unserem Standpunkte aus nicht ohne weiteres eine seelische Kraft genannt werden kann. Wieviel man dann eigentlich, religionsgeschichtlich gesehen. in den Begriff Mana einzubeziehen hat, ist eine Frage für sich, die ihre besondere Besprechung erheischt und auf welche ich in einem anderen Zusammenhange hoffe zurückkommen zu können. Daß indessen das polynesisch-melanesische Mana eben das ausdrückt, was wir unter übernatürlicher Kraft verstehen, und daß diese Konzeption eine für alle lebendige Religion konstitutives Element ausmacht, darüber kann kein Zweifel bestehen.30

#### ANMERKUNGEN

- 1. Vgl. Codrington The Melanesians. Studies in their Anthropology and Folk-Lore, 1891, und seinen Artikel "Melanesians" in ERE. Die einschlägigen Stellen sind unten, Anm. 14 angeführt.
- 2. Völkerpsychologie <sup>2</sup>IV, T. 1, S. 78 ff., 210 ff., 253 ff., 262 ff. Wie bekannt, nimmt Wundt für die niederen Stufen der menschlichen Kulturentwicklung zwei Hauptformen der Seele an: die an den lebendigen Organismus gebundene und als eine Eigenschaft desselben aufgefaßte Körperseele und die als Schattenbild, Hauch oder Tier erscheinende freie Seele oder Psyche. Von diesen beiden Vorstellungen dürfte nach Wundts Ansicht die erstere allem Anschein nach die ursprüngliche sein. Sie besteht noch lange neben der letzteren, mit welcher sie mannigfache Verbindungen eingeht, fort, um schließlich von ihr vollständig verdrängt zu werden. Diese beiden Seelen sollen, nach Wundts eigenen Worten, zwei ihrem Ursprung nach grundverschiedene und auch später besonders auf niedrigeren Kulturstufen trotz vielerlei Verbindungen und dadurch bedingten Veränderungen einander völlig disparat gegenüberstehende Vorstellungen zum Ausdruck bringen (vgl. 78, 80, 81 f., 83, 123, 125, 145 f., 211). Nichtsdestoweniger

müssen sie aber nach Wundts eigener Darstellung als im Grunde und ihrem wesentlichen Inhalte nach vollständig identische Begriffe aufgefaßt werden. Beide drücken nämlich, wenn auch jede auf ihre Art, das einheitlich gefaßte seel ische Leben. den Inbegriff der geistigen Eigenschaften und Lebensäußerungen des Menschen aus (vgl. z. B. 79: die Idee der gebundenen Seele entspringt der Beobachtung, daß Fühlen, Vorstellen und Denken überall an bestimmte lebende Körper geknüpft sind; die freie Seele ist ein zusammenfassender Ausdruck für die Gesamtheit der seelischen Vorgänge mit stärkerer Markierung der Einheit: 83: die Vorstellung einer noch nach dem Tode im Körper latent fortlebenden Seele verdankt ihre Entstehung der außerordentlich festen und immer noch lebendigen Assoziation zwischen äußerem Anblick und Eindruck der geistigen Persönlichkeit eines Menschen; 98, 101f., 103, 104f., 114: die an den Körper gebundene Seele drückt als Einheit die Totalität seiner seelischen Lebensäußerungen aus; durch Differenzierung derselben entstehen die als Substrate spezifischer seelischer Kräfte aufgefaßten Organseelen: 134. 143, 148, 210: der Ursprung der Körperseele ist in der Vorstellung zu suchen. "daß die Eigenschaften des seelischen Lebens, Empfindung, Gefühl, Wille, an den lebendigen Körper gebunden seien, und daß sie daher nicht ohne diesen. ebensowenig aber der Körper ohne die Seele existieren könne").

Von dieser Vorstellung läßt sich indessen nach Wundt die der Lebenskraft nicht trennen. So macht Wundt gegen Preuß - der aus dem "Hauchzauber", z. B. dem Austausch des Hauches bei altmexikanischen Göttervermählungen, nur die Vorstellung einer belebenden Kraft des Atems und den daraus entspringenden Glauben an dessen Zauberwirkung, nicht aber die Vorstellung einer Hauchseele herauslesen will — ausdrücklich geltend, daß Atem, Seele und Lebenskraft in diesen Stadien wie auch noch in der platonischen und aristotelischen Philosophie eins seien, was sich z. B. aus dem Zusammenhang des Kusses mit dem Nasengruß und beider mit der Blutmischung bei der Blutbrüderschaft ergeben soll (1351). Ebensowenig ist es erlaubt, im Blut nur einen Sitz der Körperkraft oder der Lebensgeister zu sehen, wie man öfters zu tun geneigt war, um dadurch der im Atem entweichenden und im Traume erscheinenden Psyche ihre Alleinherrschaft (als Seele) zu sichern (vgl. 255). Denn Körperkraft und Lebensgeister sind für den Naturmenschen selbst nichts, was sich von den übrigen seelischen Tätigkeiten trennen ließe, weshalb gerade die Seele im Blut unter günstigen Umständen an ebendenselben Metamorphosen teilnehmen kann, welche die Hauch- und Schattenseele kennzeichnen (81). In Übereinstimmung damit betrachtet er auch die Nieren, die er als Seelenträger auffaßt. als Sitze "des Lebens, der körperlichen und seelischen Kraft" des Menschen (88). Überhaupt umfaßt die Seele von Anfang an alle Lebenserscheinungen des Körpers, nicht nur die psychischen (212, 255).

Der Psyche und der Körperseele gemeinsam ist also nach Wundts Auffassung die Fähigkeit, die Persönlichkeit des Menschen zum Ausdruck zu bringen. Daraus erklärt sich die Leichtigkeit, mit welcher sie seiner Ansicht nach ineinander hinübergleiten. So wird die aus dem Mund entweichende Körperseele unmittelbar zur Hauchseele, die im Atem ausströmt, und dann weiterhin zur Schattenseele, die im Traume und als Gespenst den Lebenden belästigt (108, 112f.). Ebenso unmittelbar geht sie durch den aus der Leiche hervorkriechenden Wurm in das Seelentier über (146, 148), und in den als Reliquien oder Amulette aufbewahrten Teilen des Körpers — Haar, Knochen, Zähnen — lebt sie als Geist des Toten weiter (103 ff., 143 f.; vgl. 112 f.,

218f., 275).

Was nun diese Körperseele anbetrifft, so ist sie nach Wundt in jedem Teile des Organismus gegenwärtig und geht von ihm sogar — etwa wie Wärme oder Geruch — auf alles über, was mit demselben in Berührung kommt (109 ff.). Auf solche Anschauungen führt Wundt, wie bekannt, eine Menge primitiver Sitten und Gebräuche zurück. So sollen z. B. alle jene Gebräuche, denen zufolge der Leichnam mit dem Verstorbenen selbst identifiziert und somit als lebendig behandelt wird, sowie die Konservierung desselben und die Auffassung gewisser Teile des Körpers (Knochen, Schädel usw.) als Reliquien oder Amulette (vgl. oben) dem Glauben entsprungen sein, daß die Seele auch nach dem Tode noch im Körper lebt und wirkt, und in ähnlichen Vorstellungen sucht er auch den Ursprung des christlichen Auferstehungsgedankens (82 ff.). Obgleich sie im ganzen Körper verbreitet ist, gibt sich die Seele doch ganz besonders in gewissen Teilen desselben zu erkennen. So sind die Nieren (einschließlich des Nierenfettes) und die Leber "Träger des Lebens, der körperlichen und seelischen Kraft" des Menschen, weshalb sie auch eine wichtige Stelle in den magischen und kultischen Gebräuchen vieler Völker, vor allem in der Anthropophagie, einnehmen (88 ff.). Mit solcher Essenz gesättigt ist auch das Blut. Daher eignet man sich mit dem Blut des erschlagenen Feindes seine Stärke und Tapferkeit an. Aus demselben Grunde sind die Blutsbrüder eines Sinnes. Denn mit dem Blut mischen sie auch ihre Seelen (93 ff.). Ganz ähnlich deutet Wundt den weitverbreiteten Gebrauch, den letzten Hauch eines Sterbenden mit dem Munde aufzufangen: im letzten Hauch entweicht die Seele aus dem Körper, und in ihm nimmt man somit die seelischen Kräfte des Sterbenden in sich auf (131ff.). In denselben Zusammenhang setzt Wundt auch den Phallos als Fruchtbarkeitssymbol und individuelles Zaubermittel. Dieser verdankt seine Bedeutung dem Umstand, daß er in der Auffassung des Naturmenschen "die in den sexuellen Affekten vor anderen mächtiger sich erregenden seelischen Kräfte" verkörpert (88 ff.). Im Haar wohnt die Kraft des Menschen, d. h. seine Seele. Darum schneidet man in den Trauerzeremonien gewisser Völker sein Haar ab und bringt es dem Toten als Opfer dar, ein Gebrauch, der in seinen Grundmotiven ebensosehr eine Form der Selbsthingabe wie ein Ausdruck des Schmerzes ist (101 f.; 143 f.: man gibt dem Toten mit seinem Haar, ebenso wie bei anderen Gelegenheiten mit seinem Zahn oder seinem Blut, "einen Teil der

Wie der menschliche, so ist auch der tierische Körper beseelt. Daher eignet man sich die Eigenschaften der Tiere an, wenn man sich in ihren Pelz einhüllt oder sich mit ihrem Haar, ihren Federn, ihren Zähnen oder Klauen behängt (109 f.). Aber wir finden die Seele nicht nur an den Körper und seine Teile gebunden, sie geht auch, und zwar auf dem Wege der Assoziation, auf andere Objekte über. So erklärt Wundt die Tatsache, daß jedes einzelne Götterbild oder auf christlichem Boden jedes Marien- und Heiligenbild für die naive Auffassung mit den Wesen, die sie darstellen, mehr oder weniger identisch ist, und daß der Primitive gelegentlich vor seinem eigenen Bilde Grauen empfindet, weil er fürchtet, man könne ihm in demselben unheilbaren Schaden zufügen: auf Grund der festgewurzelten Assoziation zwischen einem Bilde und dem Wesen, das es darstellt, geht nämlich ein Teil der Seele des letzteren auf das Bild über (86, 172, 277).

In fast allen den jetzt berührten Fällen von Seelenübertragung und seelischen Wirkungen hat es sich um seelische Kräfte und Eigenschaften nat ürlicher Art gehandelt. Die Seele manifestiert sich aber auch, direkt oder durch die Substrate, in denen sie sich verkörpert, als Kraft und zwar als über-

natürliche, zauberhafte Kraft. Daß dies die Ansicht Wundts ist, geht deutlich genug aus den oben in diesem Aufsatz angeführten Ausdrücken (104f, 112f., 269f.) hervor.

Nach Wundts Auffassung ist der Zauber, die übernatürliche Beeinflussung von Dingen, Wesenheiten und Vorgängen, in seinen ursprünglichen Formen, für welche er bei den heutigen Naturvölkern reichliche Belege findet, nichts anderes als eine spezifische Tätigkeit der Seele. Dies ergibt sich mit aller Deutlichkeit aus mehreren seiner Äußerungen.

Die Seele besitzt die Fähigkeit, direkt oder durch irgendeines ihrer Substrate äußere Wirkungen (Wirkungen in die Ferne) hervorzurufen (80 f., 105. 106, 108, 269, 270 f., 272). Die besten Beispiele dafür bieten der böse Blick und der Hauchzauber (vgl. oben). Der böse Blick ist nämlich nichts anderes als ein von der Körperseele ausgehender "Zauber" oder "magischer Einfluß", gleichgültig ob das Auge dabei als Sitz der Secle oder nur als Ausgangspunkt ihrer Wirkungen anzusehen ist (105 ff., 270 f., 274). Ebenso magisch, wenn auch nicht in derselben unmittelbaren Art, wirkt die Seele (z. B. bei Krankenheilung) auch in dem vom Körper ausströmenden Hauche. Als Ausdruck einer solchen Anschauung - d. h. als "ein Mittel zur Erhöhung der Kraft des Kriegers und Jägers durch den aus dem Mund ausströmenden Hauchzauber" - ist Wundt geneigt, die bei den Männerweihen mehrerer Völker vorkommenden Zahnausschlagungen zu deuten (99, 138 ff., 141 f.). Von dem Atem läßt sich aber der Speichel als Mittel gegen drohende Gefahren oder zur Hervorrufung magischer Wirkungen kaum unterscheiden (98f., 139). In derselben Weise, meint er, seien indessen auch gewisse andere Zaubermittel - Phallen, als Amulette gebrauchte Haarlocken, Zähne und Finger, Blut und Fett eines Hingerichteten (im Abendlande) usw. - aufzufassen: sie wirken, weil sie Träger der Seele sind (92. 102f., 143f., 250f., 269ff., 271, 272). Hier "liegen die Wege offen, die von dem Seelen- zum Zauberglauben führen", insofern als dieser seinen wesentlichen Motiven nach eben eine Verlegung seelischer Eigenschaften von gesteigerter Macht in äußere Objekte (durch die "Abtrennung des Seelenteils von der an den Körper gebunden bleibenden Gesamtseele") ist, worauf dann diese Macht einzelne Menschen beeinflussen oder in einer weiteren natürlichen Wandlung der Vorstellungen auf sie übergehen kann." In der hier vorliegenden engen Berührung der Gebiete von Körperseele und Psyche und dem dadurch bedingten Übergang der beiden Seelentypen ineinander sieht Wundt auch die Quelle des Dämonenglaubens, ganz gleich ob es sich um frei umherschweifende oder an Steine, Pflanzen und Tiere gebundene Wesen handelt. Und als Grundbestandteil der kaum klar gefaßten Begriffe Mana, Wakan und Orenda gibt er ein "dämonisches Wesen" an, von dem man vermuten darf, daß es "aus verschiedenartigen Seelenvorstellungen hervorgegangen sei" (112f., vgl. 104f., 196ff., 213 ff., 218 ff., 257 f.). Bekanntlich drücken diese Begriffe eben - wenn auch bei Wakan nicht allein - die Vorstellung der übernatürlichen Kraft aus (darüber s. unten Anm. 28).

Wir haben in diesem Zusammenhang keine Veranlassung, auf Wundts Versuche, die verschiedenen Formen der Magie auf den primitiven Seelenglauben zurückzuführen, näher einzugehen. Nach Wundts Auffassung war von Anfang an jede im eigentlichen Sinne magische Wirkung, auch die von Dingen ausgehende, eine Äußerung seelischer Kraft (269 ff., 294 ff., 302 f.). Anders erklärt er den symbolischen Zauber, dessen Ursprung er in der Vorstellung suchen will, daß die Seele des zu Verzaubernden im Bild oder Symbol gegenwärtig sei. Es handle sich mit anderen Worten hier eigentlich um eine direkte Be-

einflussung der Seele durch den Zauberer (276 ff., 284). Indessen haben nach Wundt beide jetzt angeführte Formen des Zaubers die Tendenz, sich im Laufe der Zeit in "magischen" Zauber umzuwandeln. Bei diesem sind alle Vorstellungen von Seele und seelischer Kraft geschwunden, und haben dem vagen Glauben an eine dem Ding oder der Handlung als solcher zukommende rätselhafte Wirksamkeit Platz gemacht (Beispiele bieten die Beschwörungsformeln und der Schriftzauber, d. h. der Zauber des geschriebenen Wortes, 275 f., 276 ff., 302 f.). Eine solche Entwicklung lasse sich übrigens auch für den Zauber des bösen Blicks sehr wohl denken (283). Einmal entstanden, wuchert sodann diese Form des Zaubers weiter und kann sich ins Unbegrenzte vermehren. Daraus ergibt sich, daß man Anschauungen der oben skizzierten Art vor allem in den primitiveren Glaubensformen (im "primitiven Animismus", der nach Wundt die Religion der heutigen Naturvölker in hohem Grade beherrscht, 226 f., 230 ff.) zu suchen hat.

Wundts Auffassung des primitiven Seelenglaubens dürfte, abgesehen von seinen genetisch-evolutionistischen Theorien, als ein in mehrfacher Hinsicht typischer Ausdruck für die Anschauungen gelten können, die sich über diese Dinge unter Ethnologen und Religionsforschern des Abendlandes bis auf unsere Tage geltend gemacht haben. Ich denke dabei vor allem an Wundts Ansicht, daß die Naturvölker einen zwar dunklen und fließenden, aber im Prinzip doch einheitlichen Seelenbegriff besäßen und daß dieser Begriff ein Ausdruck des psychischen Lebens in allen seinen Äußerungen sei. Auch seine Auffassung, daß Mana der Anschauung der Naturvölker nach eine Kraft seelischer Art und die Übertragung psychischer Eigenschaften eine Art von Seelenübertragung sei, wird von vielen Forschern geteilt. Diese Umstände im Verein mit dem Wunsche, meiner eigenen allzu knappen Darstellung größere Anschaulichkeit zu verleihen, haben mich dazu veranlaßt, Wundts Ausführungen in diesem Zusammenhang eingehender zu referieren. Vielleicht ist ein solches Referat auch für das rechte Verständnis von Wundts eigenen Theorien nicht ganz bedeutungslos. Zu Wundts Körnerseelentheorie vgl. noch Anm. 7 und Exkurs 3, wo ich sie zum Gegenstand einer kritischen Analyse gemacht habe.

3. Les Formes élémentaires de la vie religieuse, 2. Aufl. (1925), 268-390 (Kap. VI-VIII). Nach Durkheims Ansicht ist das Mana im Grunde nichts anderes als eine eigentümliche Transformation der geheimnisvollen Einflüsse, die von der Kollektivität, der Gesellschaft, als einer überindividuellen Realität ausgehen und ihre Wirkungen auf den Einzelnen ausüben. Diese Einflüsse werden von dem Individuum - dem Klan- oder Stammesmitglied - als eine von außen kommende Kraft empfunden, deren wirklichen Ursprung er sich aber nicht klarzumachen vermag. Nun macht sich die Gesellschaft, das kollektive Bewußtsein, in der Erfahrung des Einzelnen, auf der einen Seite als Autorität. als eine zwingende moralische Macht, deren Einfluß er sich nicht entziehen kann, auf der anderen Seite aber auch, besonders bei gewissen Gelegenheiten, als eine psychische Kraftquelle ersten Ranges geltend. Daher die doppelte Natur des Mana, das sich nach Durkheims Ansicht in seinen ursprünglichen Formen teils als Kraft, teils auch als Heiligkeit zu erkennen gibt und somit eine "religiöse" oder "physisch-moralische" Kraft ist. Wie nun eigentlich nach Durkheims Auffassung die "kollektive und anonyme Kraft" der Gesellschaft in dem Bewußtsein der Primitiven zu einer den verschiedensten Wesen und Dingen innewohnenden und durch sie wirkenden Potenz nach Art des Mana hat werden können, das ist eine Frage, auf die wir uns hier nicht nüher einlassen wollen. Den Anfang dieser Entwicklung glaubt Durkheim in dem Totemismus der australischen Stämme gefunden zu haben, wo das Mana den Charakter eines den Mitgliedern des Totemklans und der Tier- oder Pflanzenart, deren Namen sie tragen, ebenso wie gewissen anderen zum Klan gehörenden Dingen gemeinsamen heiligen Prinzips tragen soll — er nennt es das totemistische Prinzip oder Mana -, das ihr eigentliches, inneres Wesen. ihre "Seele" ausmacht und sich ganz besonders in dem Totememblem, dem heiligen Symbol des Klans und der eigentlichen Quelle seiner Religiosität, konzentriert. in dem es auch ein Gegenstand des Kultus ist. Denn der Totemismus, sagt Durkheim, est la religion, non de tels animaux, ou de tels hommes, ou de tels images, mais d'une sort de force anonyme et impersonnelle, qui se retrouve dans chacun de ces êtres, sans pourtant se confondre avec aucun d'eux " Daher könnte man geradezu sagen, daß diese Kraft der Gott sei, den jeder totemistische Klan verehrt. "Seulement, c'est un dieu impersonnel, sans nom, sans histoire, immanent au monde, diffus dans une multitude innombrable de choses" (269, vgl. 294f., 316f.). "So ist das Universum, wie der Totemismus es auffaßt, von einer gewissen Zahl von Kräften durchdrungen, beseelt, die sich der Einbildung in Formen darstellen, die mit wenigen Ausnahmen dem Tieroder Pflanzenreich entlehnt sind: es gibt ebensoviele solche Kräfte wie Klane des Stammes, und jede von ihnen zirkuliert durch gewisse Kategorien von Dingen, deren Wesens- und Lebensprinzip sie ist." So sichert man sich z. B. durch Beeinflussung dieser Kräfte die Vermehrung der verschiedenen Tier- und Pflanzenarten, von denen man für seinen Lebensunterhalt abhängig ist, und durch dieselben Kräfte wird auch das Leben jedes einzelnen Klanmitgliedes erhalten (270 f., 292). Nun ist man sich indessen schon früh der Verwandtschaft jener innerhalb verschiedener Sphären tätigen Kräfte bewußt, und mit der Entstehung größerer sozialer Verbände gelangt man daher allmählich zur Vorstellung einer einzigen "religiösen" Kraft, die die Einheit des Universums ausmacht und von der alle anderen heiligen Prinzipien nur Modalitäten sind. Beispielen solcher universellen Kräfte begegnen wir in Begriffen wie dem Wakan der Sioux, dem Orenda der Irokesen und dem Mana der Melanesier. Das Wakan "n'est pas un pouvoir défini et définissable, le pouvoir ceci ou cela: c'est le Pouvoir, d'une manière absolue, sans épithète ni détermination d'aucune sort... Il est le principe de tout ce qui vit, de tout ce qui agit, de tout ce qui se meut" (275 f.). Jene Universalkräfte unterscheiden sich indessen nur dem Grade, nicht der Art nach von dem innerhalb einer freilich sehr ausgedehnten, aber immerhin begrenzteren Sphäre von Geschöpfen und Dingen tätigen Totemprinzips, aus dem sie in der Tat hervorgegangen sind.

Was schließlich die Seele betrifft, deren Verhältnis zum Mana uns im vorliegenden Zusammenhang besonders interessiert, so ist sie der Theorie Durkheims nach nichts anderes als der jedem Mitglied der Totemgruppe inhärierende Teil dieses Prinzips, d. h. der in eine Art unsichtbarer und doch sinnlich-konkret gedachter Wesenssubstanz umgewandelten Ideen- und Gefühlswelt des Klans, die seine geistige Erbschaft und moralische Einheit ausmacht. An sich ist dieses Prinzip natürlich eine im Verhältnis zu seinen individuellen Trägern selbständige, überindividuelle Entität, wird aber durch die Verbindung mit ihnen auch ihrer Natur teilhaftig und dadurch selbst individualisiert. So entsteht die Vorstellung der individuellen Seele, die somit nach Durkheim schon in ihren ursprünglichen Formen die Idee der Persönlichkeit des Menschen, seines inneren, geistigen Ichs zum Ausdruck bringt. In seiner Auffassung der

Ausgestaltung, die diese Vorstellung im Glauben der Primitiven erfahren haben soll, steht Durkheim Wundt äußerst nahe, s. z. B. Verfassers *Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung mit besonderer Rücksicht auf Indien* (Le Monde oriental 1926—1927) I 207<sup>3</sup>.

Seele und Mana gehen somit nach Durkheim auf denselben Ursprung zurück. sind aus derselben Wurzel entsprungen. Denn das Manaist nur eine eigentümliche Transformation der Kollektivseele der Gesellschaft, und die Seele ist nichts anderes als individualisiertes Mana. Es fragt sich dann, ob diese Verwandtschaft der beiden Begriffe nur genetischer Art ist und sich somit auf ihren gemeinsamen Ursprung beschränkt, oder ob dieser etwa auch irgendwelche Spuren in ihrem Charakter und ihren gegenseitigen Beziehungen hinterlassen hat. Man dürfte aus der Darstellung Durkheims eine bestimmte Antwort auf diese Frage schwerlich herauslesen können. Doch macht Durkheim, wie wir gesehen haben, geltend, das man wenigstens auf den frühesten Stufen der Entwicklung in der Individualseele nur einen Teil des Totemprinzips, d. h. des den Klanmitgliedern und ihrem Totem gemeinsamen Wesensprinzips gesehen habe, und dieses Prinzip ist ja seiner Theorie nach nichts anderes als die Urform des Mana. Derselben präanimistischen Grundanschauung zufolge meint er auch, daß man noch auf fortgeschritteneren Kulturstufen in den verschiedenen Vertretern der Götterwelt ebenso wie in allerlei "heiligen" Dingen lauter "Manifestationen", "Verkörperungen", "Personifikationen", "abgeleitete Formen" des einen, allumfassenden Mana gesehen habe. So faßt er z. B. den Wakandaglauben der Sioux und den Orendaglauben der Irokesen auf (283 ff.; vgl. 274 ff., 278 f.). Andererseits muß das Mana auch, wenn man darin mit Durkheim eine heilige Potenz sieht, ein göttliches Prinzip, dem der Mensch mit ehrfürchtiger Scheu naht, das er zum Gegenstand des Kultus macht und das sich im Bewußtsein des Klans sogar als eine erhabene moralische Macht manifestiert, unzweifelhaft als eine ihrem Wesen nach psychischgeistige Entität bezeichnet werden. Auch soll das Mana nach Durkheim auf diesen Stufen das eigentliche Wesen seiner Träger, ihre "Seele" konstituieren (vgl. oben). Die Begriffe Seele und Mana stehen einander somit der Auffassung Durkheims nach jedenfalls sehr nahe. Dagegen ist zu beachten, daß das Mana von Durkheim nicht als eine psychische Kraft in dem Sinne aufgefaßt wird, daß es dem Glauben des Primitiven nach in jedem einzelnen Falle auf ein persönliches Subjekt als seinen Quell und Ursprung zurückgehen sollte. Vielmehr sieht er darin ein im Verhältnis zur Seele und seinen Trägern überhaupt ganz selbständiges Prinzip von durch und durch unpersönlichem Charakter, was in voller Übereinstimmung mit seiner Auffassung steht, daß das Mana im Grunde nur eine Transformation der Kollektivseele ist.

4. Karsten Inledning till Religionsvetenskapen. (Stockholm 1928) 45 ff., 64 ff. Karsten steht in seiner Auffassung von Seele und Mana Wundt sehr nahe. "Wie jeder Mensch eine Körperseele besitzt, so besitzt er stets mehr oder weniger von der magischen Kraft, dem Mana oder Orenda, das in dieser Körperseele seinen unmittelbaren Sitz hat" (66). Die Seele konzentriert sich nach der Ansicht der meisten Naturvölker besonders in gewissen wichtigen Teilen des Körpers: dem Kopf, insbesondere dem Haar, dem Herzen, der Leber, dem Zwerchfell, den Nägeln, dem Blut und dem Speichel, die darum auch vor allen anderen Sitze des Mana sind (66 ff.). "In allen den erwähnten Teilen des Körpers ist nach primitivem Glauben Mana oder magische Kraft vorhanden, und zwar in desto höherem Grade, je stärker die Seele ist, die man der betreffenden Person zuschreibt. Der Medizinmann haucht oder spuckt die kranke Stelle an: "Nicht nur in seinem Speichel, sondern in seinem Atem, ja, sogar in seiner

Stimme, wenn er, über den Körper des Patienten gebeugt, seine Beschwörungen rezitiert, ist etwas von der mystischen Seelenkraft vorhanden, mit der er den Krankheitsdämon bezwingt" (69). Auch der Reliquiendienst, wie er im Christentum und in anderen höheren Religionen floriert hat, wurzelt in animistischen Vorstellungen (69 f.). Demnach ist der Urquell der magischen Kraft im Körper des Menschen zu suchen, in welchem sie sowohl zu Lebzeiten wie nach seinem Tode vorhanden ist, und sie ist mit der Seelenkraft (kursiviert von Karsten) identisch, besonders mit derjenigen, die sich an die Körperseele anknüpft (64).

Nun will Karsten keineswegs das Vorhandensein eines Glaubens an mystische Kräfte unpersönlicher Art verneinen. Aber jene unpersönlichen Kräfte — er nennt sie auch "materielle", "abstrakte", "mechanisch übertragbare" Kräfte — die anscheinend keine Verbindung mit dem Geisterglauben haben, treten in ihrer charakteristischsten Form gerade bei halbzivilisierten Völkern (wie bei Marokkanern und rein semitischen Völkern, bei Indern, Iranern, Griechen, Römern) in Erscheinung, während dagegen der Zusammenhang der "Macht" mit der Seele bei höherstehenden Naturvölkern, wie den Melanesiern und Polynesiern, den Irokesen und Algonkinen, noch erkennbar ist. Dagegen scheint das Bedürfnis, den Gegenstand des religiösen Glaubens zu personifizieren, sich bei wirklich tiefstehenden Stämmen so stark geltend zu machen, daß die Macht überhaupt kaum anders als — wie z. B. bei der Tabumacht — in unmittelbarer Beziehung zu einem Geiste existiert, von dem sie ausgeht. So hat man sich z. B. die Krankheitskraft, die Ansteckung, die im abendländischen Volksglauben unpersönlich gedacht wird, ursprünglich als eine von einer Seele oder einem Geiste herrührende Kraft oder Macht vorgestellt. Nach dem Glauben der wirklichen Naturvölker werden Krankheiten und Leiden von bösen Geistern und Dämonen, die auf irgendeine Weise in den Körper eingedrungen sind, verursacht. Ebenso sucht man hier in seinen magischen Kultbräuchen und Beschwörungen keine unpersönlichen Kräfte, sondern persönliche Geisteswesen zu beeinflussen (47 ff.). Es ist in der Tat wahrscheinlich, daß die Machtvorstellung etwas im Verhältnis zur Seelenvorstellung sekundäres ist (47f.). Einen ähnlichen Standpunkt vertritt Karsten in seiner großen Arbeit über die Indianer Südamerikas (The Civilization of the South American Indians, 1926, 500 ff.).

- 5. Martin P. Nilsson Årets folkliga fester, 58, 215 ff.; Primitiv Religion<sup>2</sup>, 1923, 61, 64 ff., 70 f., 76 ff.; Götter und Psychologie bei Homer (Arch. f. Religionswiss. 1923/1924, 363 ff.), ferner in Chantepie de la Saussaye Lehrbuch der Religionsgesch. II 347 ff.; Grönbech Soul or Mana (Vortrag auf dem 4. religionsgesch. Kongreß in Leyden 1912), 7 ff.; Vor Folkeat i Oldtiden, II 94 f., 102 ff. (vgl. Anm. 7); Söderblom Gudstrons uppkomst, 75 f.; Karsten Inledning till religionsvetenskapen, 67, 72; The Civilization of the South American Indians, 505 (vgl. Anm. 4 und 7). Ein Musterbeispiel für dieses Schwanken zwischen persönlicher und unpersönlicher Auffassung von übernatürlichen Realitäten bietet der batakische Begriff tondi, vgl. unten Exkurs 3 und Verfassers Untersuchungen zur prim. Seelenvorstellung (Le monde oriental 1926—1927) I 113, 118 f., 171<sup>1</sup>, 198 f., 218 ff., II 61 ff., wo diese Erscheinung besonders in ihrem Verhältnis zum primitiven Seelenglauben erörtert worden ist.
- 6. Außer in der angeführten Arbeit (I 144 ff., 181 ff.; II 79 ff.) hat Grönbech seiner Auffassung über das Verhältnis von Seele und Mana auch in seinem Vortrag "Soul and Mana" und, zuletzt, in Ch. de la Saussayes Lehrbuch der Religionsgeschichte II 558 ff. Ausdruck verliehen. Grönbech bringt hier indessen nur das tatsächlich bestehende Verhältnis von Seele, d. h. menschlicher Per-

sönlichkeit, und Mana und dessen Art zur Debatte. In diesen Zusammenhang gehören offenbar seine schon zitierten Worte: "Soviel ich weiß, gibt es kein Problem Seele oder Mana" (Soul or Mana, 3). Wie er dagegen das Verhältnis von Kraft und Persönlichkeit überhaupt beurteilt, ob er z. B. erstere als ihrer Existenz nach immer und überall durch letztere bedingt auffaßt oder nicht, das kann man aus seiner Darstellung nicht herauslesen.

Das altwestnordische hamingja (fem.) — man sagte auch gipt, gipta, "Gabe", und gafa, "Glück" (wie gipt, mit gefa, geben, zusammenhängend) — bezeichnete, nach den Belegen zu urteilen, nur die als ein persönliches Prinzip oder wenigstens als eine persönliche Habe gedachte Kraft. Daher der Name ("Glück"). Denn eben daran erkannte man den Hamingjumann (hamingjumaðr, giptumaðr, gæfumaðr), daß der Erfolg, das Glück ihm bei allen seinen Unternehmungen folgte.

7. Aus Wundts Darstellung des primitiven Seelenglaubens gewinnt man den Eindruck, daß unter (Körper-)Seele nichts anderes als recht und schlecht die Belebtheit bzw. Beseeltheit des Menschen- oder Tierorganismus zu verstehen sei. Er betont an mehreren Stellen ausdrücklich, daß sie im "primitiven Animismus" nur eine Eigenschaft oder Tätigkeit des Körpers sei, daß sie mit diesem eine vollkommene Einheit bilde, daß der Naturmensch sie nicht als ein von ihrer körperlichen Erscheinung (von Körper, Atem, Seelentieren und anderen Seelensubstraten) geschiedenes Objekt denken könne, daß die Vorstellung ihrer Inkorporierung erst allmählich und infolge gewisser Assoziationen (Übertragung seelischer Eigenschaften auf äußere Objekte, Beweglichkeit und Inkorporierung der Hauchseele) eintrete, und daß die Anschauung, nach welcher gewisse Organe selbst Seelen sind, als ein typischer Ausdruck für die Vorstellung der Körperseele anzusehen sei (80 f., 121, 253 f., 255 ff.).

Indessen unterliegt es keinem Zweifel, daß Wundts ("allgemeine") Körperseele - gleichgültig, ob sie wirklich existiert hat oder nicht - von seinen eigenen Voraussetzungen aus als ein selbständiges Wesen im Körper und nicht nur als die abstrakte Einheit von dessen psychischen und physischen Lebensäußerungen aufgefaßt werden muß. Dies ergibt sich daraus, daß nach Wundts Theorie Körperseele und freie Seele (Hauchseele oder Schattenseele) tatsächlich - abgesehen von ihrer äußeren Erscheinungsform - ganz identische Größen sind, und daß sie derselben Theorie zufolge sehr leicht ineinander übergehen können (s. oben Anm. 2; so liest Wundt aus der Vorstellung der Hauchseele die Anschauung heraus, daß in dem Hauch des Atems ein luftartiges Wesen entweicht, das die seelischen Eigenschaften des Körpers mit sich fortnimmt, 210f.). Denn daß man sich eine mit der freien, substanziell gedachten Psyche identische und in sie ohne weiteres übergehende Körperseele nur als eine Eigenschaft des Organismus vorgestellt hätte, halte ich, besonders in Anbetracht der ausgeprägten Neigung der Primitiven, Abstrakta überhaupt konkret zu fassen, für vollständig ausgeschlossen. Muß ja sogar Wundt zugeben, daß die unlösbare Einheit von Körperseele und Organismus auf Grund der Identität der ersteren mit der vom Körper trennbaren, selbständigen Seele sich im Laufe der Zeit mehr und mehr lockert und schließlich gänzlich aufgehoben wird (114 f., 122 f., 149 f., 253 f., 256 ff.). Dieser Vorgang müßte indessen nach Wundts eigener Theorie auf einer sehr frühen Entwicklungsstufe eingesetzt haben, da die freie Seele ja eine bei allen, auch den primitivsten Völkern der Erde wohl bekannte Vorstellung ist.

So scheint auch Wundt selbst nicht umhin gekonnt zu haben, der Körperseele eine gewisse Selbständigkeit im Verhältnis zu ihrem physischen Substrat

zuzuerkennen. Auf diese Weise gestatte ich mir nämlich, seine Auffassung vom Zauber als einer "Wirkung von Seele auf Seele" zu deuten, eine Definition, die auf derselben Seite (274) dreimal wiederholt wird. Daß der Ausdruck "Seele" hier nicht, wie man aus Wundts Theorie des Zaubers erwarten möchte ohne weiteres mit "beseeltem Individuum", "beseeltem Organismus", "Seelenträger" oder Ähnlichem gleichbedeutend aufgefaßt werden darf, scheint mir aus seinen eigenen Worten hervorzugehen. Vor allem sind dabei einige Ausdrücke S. 271 zu beachten. Ich führe Wundts Worte in extenso an: "Nach der Vorstellung des Naturmenschen trifft diese Wirkung — die schadenbringende Wirkung des bösen Blickes - unmittelbar die in gewissen Organen. wie in der Niere, im Herzen, sitzende Körperseele, von der die Schwächung des Lebens ausgeht, die den Kranken und Siechen niederstreckt. Darum enthält nun aber wiederum die Kraft, die einem solchen engeren Sitz der Körperseele eigen ist, einen Gegenzauber in sich. So trägt der Australier ein Stück Niere oder des sie umgebenden Fettes aus dem Körper eines erschlagenen Feindes in einem Korb als Amulett um den Hals. So sollen die verschiedenen Zaubermittel, die sich mit großer Gleichförmigkeit in den Jahrtausenden menschlicher Kultur wiederfinden, sich den Seelenvorstellungen entweder direkt einordnen, indem sie auf dem Glauben an eine unmittelbare Wirkung von Seele auf Seele beruhen, oder sie sollen dies indirekt tun, insofern das Zaubermittel selbst erst auf die Seele einwirken und dadurch die Verzauberung hervorbringen soll (274).

Es ist schwer, in solchen Seelen, vor allem in der magisch affizierten, von der aus die Verzauberung sich durch den ganzen Körper verbreitet und ihn vergiftet, nur Eigenschaften des Organismus zu sehen. 1 Sie müssen vielmehr als in ihm und von ihm aus wirkende, selbständige Realitäten aufgefaßt werden. Warum überhaupt diese stetige Rede von der "Seele" - sie kommt nicht nur bei der Besprechung des Zaubers, sondern auch bei der Besprechung der "Seelenübertragung", d. h. der Übertragung seelischer Eigenschaften, vor wenn darunter nicht eine Seele, sondern nur die Summe der seelischen Kräfte und der Lebensäußerungen des Körpers zu verstehen ist? Indessen kann, wie wir sahen, auch Wundt selbst nicht immer umhin, in der Köperseele eine Wesenheit irgendwelcher Art zu sehen. Dies scheint sich auch aus einem Ausspruch S. 254 zu ergeben, den ich nur als ein Zugeständnis auffassen kann. Der Ausdruck Körperseele, sagt Wundt hier, mag nicht die Vorstellung erwecken, als würden Körper und Seele hier überhaupt als verschiedene Dinge gedacht. "Beide sind eins, oder sie trennen sich doch nur zeitweise." Körperseele und freie Seele lassen sich nach Wundts Theorie offenbar nicht auseinanderhalten.

Eine Stütze für meine hier dargelegte Ansicht finde ich in der Tatsache, daß Karsten, der die Körperseele der Primitiven in fast völlig derselben Weise wie Wundt auffaßt, darin nicht nur einen allgemeinen Ausdruck für die Lebendigkeit des Organismus, sondern eine konkret gefaßte Wesenheit sieht.

¹ Eher könnte man hier an die "seelischen" Organe des Körpers — Blut, Nieren, Leber, Herz usw. — als solche denken, aber auch diese Auffassungsweise steht mit Wundts Darstellung in Widerspruch. Nicht von diesen Organen als solchen, sondern von der ihnen innewohnenden Seele gehen, wie Wundt ausdrücklich hervorhebt, die den Körper verödenden Wirkungen aus. Nur so aufgefaßt erhält ja übrigens auch seine Definition des Zaubers als einer Wirkung von Seele auf Seele einen begreiflichen Sinn.

Er nennt sie "a separable principle animating the body and surviving its death": "a shadowlike image, intimately connected with the body as its principle of life"; ,,an invisible being which leaves it in the moment of death." Demnach ist er auch, im Gegensatz zu Wundt, dazu geneigt. Körperseele und freie Seele als identische Größen aufzufassen und in den vielen Seelen der Naturvölker (Körperseele oder Lebenskraft, Hauchseele, Schattenseele, Namenseele usw.) überhaupt nur verschiedene Seiten oder Tätigkeitsformen eines und desselben Wesens zu sehen, obgleich er zugibt, daß der Unterschied, den man zwischen einer Körperseele und einer freien Seele gemacht hat, eine wenigstens relative Berechtigung haben mag. In Übereinstimmung mit dieser Grundanschauung betont er das Schwanken, das sich in der primitiven Seelenvorstellung zwischen einer persönlichen und einer unpersönlichen Auffassungsweise bemerkbar macht, insofern, als die Seele bald als ein persönliches Wesen, bald als eine unpersönliche Kraft in Erscheinung tritt, ohne daß man sich der Transformation bewußt wird (Civilization of the South American Indians, 503 f.; Inledning till religionsvetenskapen, 52 ff., vgl. oben Anm. 5).

Auch Grönbech steht mit seiner Theorie über den altgermanisch-primitiven Seelenbegriff Wundt nahe. In Grönbechs Terminologie bezeichnet "Seele" zunächst nichts anderes als Persönlichkeit in unserem Sinne, das individuell geprägte Wesen eines Menschen. Dieses Wesen des Menschen kommt aber Grönbechs Auffassung nach — das kann man aus seinen eigenen Ausführungen deutlich ersehen - in der primitiven Seelenvorstellung zum Ausdruck. Wegen der Kürze des oben gegebenen Referates führe ich hier einige Aussprüche aus seiner Darstellung der altgermanischen Religion in Ch. de la Saussaves Lehrbuch der Religionsgeschichte an (II 558 ff.). "Im "Leben" sah man nicht nur etwas, was dem Körper Wärme und Bewegung gab, sondern auch etwas, das Klugheit und Kraft verlieh und Tüchtigkeit und Fortgang in der Arbeit, und dies alles liegt in dem Wort .Glück'. Das Leben ist eine beseelende Kraft. die den Menschen zu einem wollenden, denkenden und könnenden Wesen macht... In dem Wesen des Lebens hatte es seine Ursache, daß der einzelne Mensch ein bestimmtes Aussehen und einen bestimmten Charakter hatte. Kurz gesagt, das Leben trug im tiefsten Grund das Gepräge der Persönlichkeit oder richtiger der Sippe, im Gegensatz zu moderner Erfahrung, die das Leben selbst als eine farblose Kraft auffaßt und sein charaktervolles Wesen als Ableitung erklärt ... Aber dasselbe, was hier als Leben charakterisiert ist, könnte auch Seele genannt werden; die persönliche Eigentümlichkeit, die in diesem Wort für uns angedeutet wird, liegt ja bereits in Glück' voll ausgedrückt. Und daraus folgt, daß der Gegensatz, der für uns zwischen unpersönlicher Kraft und persönlicher Seele existiert, für die Germanen nicht vorhanden war. Diese beiden: Kraftbesitz und Persönlichkeit waren nur zwei Pole desselben Wesens, und überall, wo das eine zur Stelle war, schlummerte auch das andere. Das Leben und die Persönlichkeit eines Mannes konnten aus ihm herausgehen und durch sein Wort und seine Berührung sich anderen als Kraft mitteilen; aber alles, was so das Wesen des Mannes in sich trug, hatte auch die Möglichkeit, seine körperliche Gestalt anzunehmen . . . "

8. Ähnliche Anschauungen, nach denen die Seele nicht nur das Lebensprinzip des Körpers, sondern auch Träger und Inbegriff seiner geistigen Funktionen und Fähigkeiten ist, schrieb schon Tylor den Primitiven in seinen berühmten Formulierungen ihres Seelenglaubens zu (*Primitive Culture* <sup>6</sup> [1920], I 429, 436, 499, 501).

- 9. Die freie Seele leitet als solche ihren Ursprung nicht von Beobachtungen der Lebensfunktionen und Lebenssymptome des Organismus, sondern einzig und allein von dem festen Glauben an eine Existenz des Individuums auch außerhalb des Körpers und unabhängig von ihm her. Daher ihr Charakter. Sie ist für das Bewußtsein des Primitiven, in welcher Gestalt sie auch auftreten mag, nichts anderes als der Mensch selbst, wenn auch in einer außerkörperlichen Daseinsform. Daß dieses zu Lebzeiten mit dem lebendigen Individuum alternierende und es im Tode definitiv ersetzende Doppelgängerwesen an sich mit der im Körper wohnenden und ihn belebenden Seele (bzw. den im Körper wohnenden und ihn belebenden Seelen) nichts zu tun hat, dürfte ohne weiteres klar sein, um so mehr als letztere noch kein Ausdruck für das einheitlich gefaßte Selbst des Menschen sind. Ist die freie Seele (der Geist des Verstorbenen) ja sogar im abendländischen Glauben nur begrifflich, nicht aber als eine anschaulich gefaßte Realität mit der Seele des Lebendigen identisch.
- 10. Hinsichtlich dieses Abschnittes siehe Verfassers (oben Anm. 3 zitierte) Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung, besonders den ersten, allgemeinen Teil. Zum altgermanischen Seelenglauben (I 211 ff.) vergleiche man auch die a. a. O. II 183 f. angeführten sprachlichen Beobachtungen Hermann Pauls, welche die von mir aufgestellte Theorie durchaus zu bestätigen scheinen.
- 11. Vgl. z. B. Codrington, der den Totengeist als Träger des Mana der Seele des Lebendigen gleichstellt: "That invisible power which is believed by the natives to cause all such effects as transcend their conception of the regular course of nature, and to reside in spiritual beings, whether in the spiritual part of living men or in the ghosts of the dead, being imparted by them to their names and to various things that belong to them, such as stones, snakes, and indeed objects of all sorts, is that generally known as "mana" (The Melanesians, 91). Marett billigt in seinem Artikel "Mana" in ERE., 376, Sp. 2, ohne Einwand diese Meinung Codringtons: "It has already been noted that, according to Codrington, 'it essentially belongs to personal beings to originate it' (p. 119 n.) namely to a dead man's ghost, a spirit (which was incorporeal from the first), or a living man (p. 151). The claim of the living man to originate mana is, however, somewhat doubtful, inasmuch as, if a man has mana, it resides in his 'spiritual part', which after death becomes a ghost..."
- 12. So ist das bei mehreren englischen Verfassern wie Maning, White, Tregear, Gudgeon, Percy Smith, Cowan, Best und anderen sowie in einigen von Maori oder nach Maori gemachten Aufzeichnungen vorliegende, äußerst reiche und wertvolle neuseeländische Material eingehend von Friedr. Rud. Lehmann in seinem von vielen Gesichtspunkten aus bedeutungsvollen Werk Mana (1922) bearbeitet worden, während E. S. Craighill Handy in seiner großen Monographie Polynesian Religion (Bernice P. Bishop Museum, Honolulu, Bull. 34, 1927, 26ff., et passim, s. Index s. v. Mana) das polynesische Material überhaupt bespricht. Beide Verfasser haben ihre Werke mit ausführlichen Bibliographien versehen, in denen man die ihren Darstellungen zugrunde liegenden Quellen verzeichnet findet. Reich an Tatsachen und von der größten Bedeutung für unsere Kenntnis des melanesischen Managlaubens ist C. E. Fox' 1924 erschienene Arbeit The Threshold of the Pacific, An Account of the social Organization, Magic and Religion of the People of San Christoval in the Solomon Islands, die ihren hohen Wert nicht am wenigsten der durch einen vieljährigen Aufenthalt auf diesen Inseln gewonnenen Vertrautheit des Verfassers mit Sprache, Sitten und Anschauungen

ihrer Bevölkerung verdankt. Ich verweise weiter auf F. Speiser Ethnographische Materialien aus den Neuen Hebriden und den Banksinseln (1923), 342 ff.; W. G. Ivens Melanesians of the South-East Solomon Islands (1927), besonders S. 186; Craighill Handy The Native Culture in the Marquesas (Melanesien), Bern. P. Bishop Mus., Bull. 9, 1923, 155, 224, 273; A. M. Hocart Lau Islands, Fiji (Polynesien), ib. Bull. 62, 1929, 186 und Edw. Winslow Tongan Society (Polynesien), ib. Bull. 1929, 326 f. Besondere Aufmerksamkeit verdient in diesem Zusammenhang auch F. R. Lehmanns ausführlicher Bericht: d. Archiv XXIX 139 ff.

13. Natur im Sinne einer alles Geschehen umspannenden Gesetzlichkeit oder Regelmäßigkeit ist ein dem Primitiven gänzlich unbekannter Begriff. Dagegen kennt er ebensogut wie wir ein natürliches Geschehen, was indessen für seine Auffassung keineswegs die Möglichkeit von Eingriffen oder Einflüssen übernatürlicher Art ausschließt. Auch unterliegt es keinem Zweifel, daß er zwischen diesen beiden Formen des Geschehens einen fast ebenso bestimmten Unterschied zu machen versteht wie wir. Übernatürlich ist für seine Auffassung jedes Geschehen, das einem Willen oder einer Kraft, in denen es potentiell vorhanden ist, auf mystische Weise entspringt. Die Vorstellung des übernatürlichen Geschehens fällt also hier vollständig mit derjenigen des übernatürlichen Willens bzw. der übernatürlichen Kraft und ihrer mystischen Wirkungsart zusammen. Was eine Handlung oder eine sonstige Begebenheit als übernatürlich konstituiert, ist somit nicht ihr ungewöhnlicher und aufsehenerregender, von allem Normalen und Gewohnten abweichender Charakter, sondern einzig und allein die Art und Weise, wie sie zustande kommt. Damit soll indessen nicht gesagt sein, daß nicht Vorgänge und Ereignisse der zuletzt erwähnten Art wirklich vor anderen als übernatürlich aufgefaßt werden. Je schwieriger ein natürlicher Zusammenhang zu durchschauen ist, je mehr unberechenbare Faktoren ein Geschehnis oder eine eingetretene Sachlage bedingen, um so leichter vermutet der Glaube, seiner Natur gemäß, dahinter Einflüsse übernatürlicher Art.

14. R. H. Codrington The Melanesians (1891), passim. "If a stone is found to have a supernatural power, it is because a spirit has associated itself with it; a dead man's bone has with it mana, because the ghost is with the bone; a man may have so close a connection with a spirit or ghost that he has mana in himself also, and can so direct it as to effect what he desires; a charm is powerful because the name of a spirit or ghost expressed in the form of words brings into it the power which the ghost or spirit exercises through it" (119f.). "If a man has been successful in fighting, it has not been his natural strength of arm, quickness of eye, or readiness of resource that has won success; he has certainly got the mana of a spirit or of some deceased warrior to empower him, conveyed in an amulet of a stone round his neck, or a tuft of leaves in his belt, in a tooth hung upon a finger of his bow hand, or in the form of words with which he brings supernatural assistance to his side" (120). That invisible power which is believed by the natives to cause all such effects as transcend their conception of the regular course of nature and to reside in spiritual beings, whether in the spiritual part of living men or in the ghosts of the dead, being imparted by them to their names and to various things that belong to them such as stones, snakes and indeed objects of all sorts, is that generally known as mana (191).

S. 193 f. hat Codrington eine Klassifikation der magischen Praxis, deren verschiedene Zweige er mit den Worten "Sickness, Weather, Witchcraft, Dreams, Prophecy, and Divination, Ordeals, Poison, Curses" angibt. Sodann fährt er fort:

"In all these whatever is done is believed to be effected by the mana of spirits and ghosts, acting through various media, and brought to bear by secret forms of words to which the power to work is given by the names of the spirits or ghosts, or of the living or lifeless things to which this mysterious influence is attached. "Vergleiche dazu noch S. 182 und 183.

Diese Thesen Codringtons scheinen durch das beigebrachte Material im großen und ganzen gut belegt zu sein, nur ist man auch hier allzu sehr auf seine eigenen Aussagen angewiesen und wird nicht genügend instand gesetzt. die berührte Frage an Hand der Tatsachen zu beurteilen. Man vergleiche hinsichtlich des hier erörterten Problems folgende Stellen in Codringtons Arbeit. S. 134: die Reliquie eines Keramo, eines verstorbenen Kriegers - das Wort bedeutet "a ghost of war", "a tindalo of fighting" oder "a tindalo of killing" ein Zahn oder etwas Haar in einem Beutel, wurde auf Florida, Salomoninseln, um den Hals gehängt und schenkte dem Besitzer das Mana des Keramo. Der Inhalt des Beutels konnte auch ein Stein sein. Diese Amulette wurden im Hause aufbewahrt und hießen der Keramo des Mannes, wie die Reliquien sein Tindalo, sein "ghost of worship", genannt wurden. Ferner S. 134: vigona heißen auf Florida gewisse Naturgeister. Wer einen solchen kennt, der kann ihn anrufen, seinem Garten Mana zu geben, damit er reichliche und gute Ernte bringen möge. Zugleich vergräbt er zum selben Zwecke im Garten einige Blätter, die zum Vigona in enger Beziehung stehen oder auch einige Steine: beide sollen dem Garten Kraft verleihen, dem Besitzer einen reichen Ertrag zu schenken, und ihn gegen Eindringlinge schützen. Wenn die Yampflanzen oder die Pana emporwachsen, werden sie mit der speziellen Schlingpflanze und an das spezielle Holz gebunden, die der Vigona liebt. Weitere Beispiele findet man S. 145, 148f., 170, 184f., 190, 195f., 196 unten, 199, 202-205, 214, 215ff., 218, 309 f., von denen ich im folgenden einige der typischsten anziehe.

In Omba auf Lepers Island in den Neuen Hebriden heißt einer der mächtigsten vui, d. h. Naturgeister, Tagaro. "All the stones that are sacred are connected with Tagaro though other spirits also are concerned. All charms have their power from the name of Tagaro in them" (170). Auf den Banksinseln, Neue Hebriden, ist der Eisvogel, sigo, heilig. Er beherrscht, wie man glaubt, Stürme und Regen, und sein Name verleiht dem Zauberspruch, der zum Hervorrufen des Sonnenscheins gelesen wird, die magische Kraft. In dem Zauberspruch ruft man ihn an, die sich auftürmenden Wellen zu "fressen" und Windstille zu schaffen (190). Auf Florida wird die Wirkung des Heilmittels als von einem Tindalo, einem "ghost of power", vgl. oben, abhängig gedacht. Bei Behandlung eines Kranken ist man nicht nur auf die Anwendung verschiedener Heilmittel angewiesen: man nimmt auch die Religion zur Hilfe, insofern, als man den Krankheitsdämon entweder durch Opfergaben zu versöhnen oder mit Hilfe eines mächtigen Tindalo zu bezwingen sucht (195f.).

In ganz ähnlicher Weise äußert sich Codrington über den Ursprung des Mana auch in seinem Artikel "Melanesians" in ERE., 530, Sp. 1 (1915).

15. Auf Lepers' Island geben zwei weibliche vui (Naturgeister) einem Eingeborenen je einen von Mana erfüllten Stein. Von diesen Steinen soll der eine ihm zehn Eber, der andere zehn Säue schenken (Codrington). "In the New Hebrides the healing of the sick belongs in Aurora to the gismana, in Leper's Island to the tangaloe ngovo, in Pentecost to the mata tawaga, to those, that is to say, who have the knowledge of the songs and charms, believed to have come down from Tagaro himself, by which mana is conveyed and applied" (ib. 199).

16. So könnte man geneigt sein, Codringtons Einleitungsworte zu Kap XII ("Magic") zu deuten: "That invisible power which is believed by the natives to cause all such effects as transcend their conception of the regular course of nature, and to reside in spiritual beings, whether in the spiritual part of living men or in the ghosts of the dead, being imparted by them to their names and to various things that belong to them such as stones, snakes, and indeed objects of all sorts, is that generally known as mana" (ib. 191). Indessen ist Codringtons Ausdrucksweise hier wohl allzu ungenau, um irgendwelche Schlußfolgerungen zuzulassen, und die Belege geben keinen sicheren Leitfaden für die Beurteilung der Frage. Soviel läßt sich sagen, daß der Zauberer nach dem Glauben der Melanesier in vielen Fällen auf die Gewogenheit seiner Gottheit angewiesen zu sein scheint, wenn er ihre Kraft für seine Zwecke ausbeuten will.

Hier wie überall auf diesen Stufen greifen Religion und Magie an jedem Punkte ineinander. Auf der Inselgruppe der Neuen Hebriden spielen gewisse frei im Terrain liegende Steine eine ansehnliche Rolle im Kultus, weil sie als Behausungen von Geisterwesen (vui) gelten. Die Form eines solchen Steines und andere Kennzeichen geben den "Charakter und Einfluß" des mit ihm verbundenen Geistes an. Wenn z. B. ein großer Stein von kleineren Steinen umgeben ist wie eine Sau von ihren kleinen Ferkeln, so ist man überzeugt, daß man Ferkel erhalten wird, wenn man auf dem Steine Geld darbringt (181-184). Es handelt sich hier durchweg um echte Kulthandlungen: man sucht die Gottheit durch Gaben gnädig zu stimmen, um sie für seine Zwecke zu gewinnen. in der richtigen Einsicht, daß ein göttliches Wesen vieles vermag, was die Kraft eines Menschen übersteigt. In allen diesen Fällen wirkt, wie ausdrücklich hervorgehoben wird, der Geist und nicht der Stein. Indessen sind diese Steine auch, wie ebenfalls ausdrücklich betont wird (181, 183), als Behausungen von göttlichen Wesen selbst heilig und mit göttlicher Kraft (mana) erfüllt, und diese Kraft kann man in der Magie ausnutzen, z. B. dadurch, daß man ein Stückehen von einem solchen Stein nimmt, es zerstößt und der zu verhexenden Person in einen Teil der Mahlzeit mengt. Zu dem ersten dieser drei Momente gehört auch ein Gebet (183). Die außerordentliche Rolle, welche in ganz Melanesien sowie auch in Polynesien die Götterwelt als Quelle und Ursprung der übernatürlichen Kräfte spielt, die der Mensch zur Erreichung seiner Zwecke in Anspruch nimmt, spricht in der Tat dafür, daß die Kraft hier nicht selten als göttliche Gabe gedacht ist, deren Gegenwart und Wirksamkeit wenigstens in gewissem Grade von dem Willen der Gottheit abhängig ist, während sie sonst als ein mechanisch übertragbares und selbsttätiges Prinzip aufgefaßt wird, dessen Handhabung zunächst eine Frage der technischen Fertigkeit ist.

So können auf Florida in den Salomoninseln gewisse Naturwesen, Vigona, wie wir sahen, auf die Bitte ihrer Verehrer einem Garten Mana geben, so daß er eine reichliche und gute Ernte bringt (oben Anm. 14). Nach einer auf diesen Inseln geläufigen Auffassung liegt die Kraft und Schwere einer Beschwörung in dem Namen des darin angerufenen Geistes oder der darin angerufenen Geister. Es ist die Kenntnis der Namen dieser Geister im Verein mit dem Recht ihnen zu nahen, die der Beschwörungsformel ihre Kraft verleiht. Dies gilt ohne Unterschied von allen Beschwörungen, welcher Art sie auch seien (W. G. Ivens Melanesians of the South-East Solomons, 351). Auf den Tongainseln (Polynesien) gibt es einen Zauber, der bei dem Menschen, gegen den er gerichtet wird, Krankheit hervorruft. Als Zaubermittel verwendet man Blätter von vier verschiedenen Bäumen. Diese nennt man mit Namen und bittet den

Geist des Zaubermittels (kalou ni wai), gnädig zu sein und das Zaubermittel effektiv (mana) zu machen. Heutzutage richtet man sich jedoch mit derselben Bitte an den Christengott, der unterdessen an die Stelle des tonganesischen Kalou getreten ist, ein redendes Beispiel dafür, wie vollständig verfehlt es ist, in Religion und Magie zwei einander ausschließende Größen sehen zu wollen (A. M. Hocart Lau Islands, Fiji, Bernice P. Bishop Museum, Bull. 62, Honolulu 1929, 176). Der Fall erinnert ungesucht an die Konsekrationen und Benediktionen der römischen Kirche, bei denen ein materielles Objekt durch einen feierlichen Ritualakt mit göttlicher Kraft oder — im Altarsakrament — geradezu mit dem Wesen der Gottheit erfüllt (ins Wesen der Gottheit verwandelt) wird. "Die Sakramente sind objektiv oder in actu primo wirksam durch sich selbst wegen der ihnen von Gott verliehenen Kraft" (Bernh. Bachmann Lehrbuch der Dogmatik 2, 642, bei Heiler Der Katholizismus, 221; über Wesen und Sinn der Konsekration im römischen Glauben und Dogma s. Heiler a. a. O. 167 ff., 181 f., 221 ff.).

17. Dieser Fall liegt ja gewissermaßen schon bei dem in Anm. 16 berührten Steinkultus vor, insofern als hier sowohl die Gottheiten als auch die Kulthandlungen, durch welche man von ihnen Hilfe und Beistand zu gewinnen sucht, an gewisse Steine gebunden sind. Doch gehören solche Steine, auch da, wo sie magischen Zwecken dienen, eher in die Kategorie der Heiligtümer als in die der als Medien gedachten Gegenstände. Überhaupt lassen sich die beiden Typen in der Praxis nicht streng auseinanderhalten. Indessen kennt man aus Melanesien sowie auch aus Polynesien eine außerordentlich große Anzahl von Fällen, in denen man sich die Tätigkeit der Gottheit als durch den Stein vermittelt oder zum mindesten als an denselben gebunden vorstellt.

So gibt es z. B. auf den Banks-Inseln (Neue Hebriden) gewisse auffallend lange Steine, die man "eating ghosts" nennt. "These are so powerful from the presence with them of a ghost, not of a spirit, that if a man's shadow fall on one, it will draw out his soul from him so that he will die. Such stones therefore are set in a house to guard it . . . " (Codrington a. a. O. 184). Aus dem Namen dieser Steine ist ersichtlich, daß man zwischen der vom Steine und der vom Geiste ausgehenden Wirkung keinen Unterschied macht. Andere Steine werden mit dem Namen eines mächtigen Vui als tangaroa bezeichnet. "These a man would carry with him in a bag, or hang up in his house. If one went into a house where these stones were hanging and meddled with the property of the owner, and after a while an accident were to befall him, it would be said that the tangaroa had done it." Wieder andere wurden als Amulette um den Hals getragen usw. (ib. 184 f.). Auf denselben Inseln bringt man zu divinatorischen Zwecken einen Totengeist in ein Stück Bambusrohr hinein, das dann von selbst einen gesuchten Frevler kenntlich macht (ib. 211). Auf den Gesellschaftsinseln, Polynesien, wiederum kommt der Brauch vor, eine Person dadurch zu verhexen, daß man in ihrer Nähe einen Stein, in dem ein Krankheitsgeist wohnt, vergräbt. Will man den Kranken retten, so muß man den Stein ausgraben und ihn ins Feuer werfen, wodurch der Dämon vernichtet wird (Handy Polynesian Religion, 50).

Handy verzeichnet (ib. 289, 32 f.) von Hawaii, den Gesellschaftsinseln und Marquesas die Sitte, gewisse bearbeitete oder von Natur aus eigentümlich geformte Steine, die als Inkarnationen von Geistern galten, ins Wasser hinunterzutauchen oder in die Erde zu senken, um dadurch die Fischzüge heranzulocken bzw. das Wachstum des taro (der Süßkartoffel) zu stimulieren. Ausdrücklich wird betont, daß diese Steine nicht nur "lucky stones" wären, die auf irgend-

welche Art die Fische attrahierten, sondern Geister, die sie kontrollierten und die nur über gewisse bestimmte Fischarten herrschten. In ganz derselben Weise verfuhr man auch mit den Totenschädeln, in denen nach einem weitverbreiteten Glauben die Seelen der Verstorbenen ihre Wohnung hatten (ib. 133 f.). Man stellte sie an den Rändern der Taropflanzungen entlang auf (in Neuseeland, ib. 134) oder trug sie als Talismane mit in den Kampf (Marquesas, ib. 269; Handy The Native Culture in Marquesas, Bernice P. Bishop Mus., 1923, 128 f.).

Offenbar sind diese Schädel, genau wie die oben erwähnten Steine, nicht nur als Wohnsitze gewisser Geister, sondern auch als Träger ihres Mana aufgefaßt worden. "The skulls of the powerful and sacred", sagt Handy (Pol. Rel., 134), "were guarded with the greatest care. A fighter, who wore into battle the skull of a great warrior felt himself carried on by all the mana of his slain foe in addition to his own." Den Primitiven interessiert in diesen und ähnlichen Fällen ja nicht, ob die dem Totenschädel usw. inhärierende Kraft als persönlich oder unpersönlich aufzufassen ist, sondern vor allem, wenn nicht überhaupt ausschließlich, die Frage, welche Wirkungen sie im stande ist hervorzurufen. Und diese dürften in dem einen wie in dem anderen Falle die gleichen sein. Deswegen wurden an vielen Stellen und zu denselben Zwecken neben den Totenschädeln auch Hände, Füße, Finger, Kieferbeine usw. von begrabenen Häuptlingen und anderen Verstorhenen verwendet (Handy, a. a. O. 134, 135, 268 f.; The Native Culture in Marquesas, 128 f.).

Daß die Südseevölker indessen mit der Vorstellung wohl vertraut sind, daß göttliche Wesen durch sichtbare Dinge als ihre Medien wirken können. kann man aus folgendem von Hocart in seinem Aufsatz Mana (Man 1914, 99) zitierten Ausspruch eines alten Christen aus Lau, Fiji, ersehen. Ich führe Hocarts Worte in extenso an: "So rooted is the tendency to look for a spirit behind mana that natives who want to be orthodox Christians, and yet believe in the mana of a thing, ascribe that mana to God. Speaking of a stone by which men could cause heavy breakers (Brandungen), a Pillar of the Church remarked: 'God is doubtless its spirit in that. He made it mana so.'.. Aus Hocarts Gesprächen mit den Eingeborenen über diese Steine — es handelt sich um größere, frei im Terrain liegende Steine — ergibt sich, daß sie in älterer Zeit aller Wahrscheinlichkeit nach nicht selten als Wohnsitze von Geistern, Tevoro, angesehen wurden. Zwei alte Männer, von denen der eine die oben zitierte Äußerung tat, und eine ältere Frau wollten indessen als Christen nicht zugestehen, daß sie an solche Geister glaubten (Hocart Pierres magiques au Lau, Fiji, Anthropos, 1911, 726 ff.).

18. So z. B. Söderblom Das Werden des Gottesglaubens, schwed. Ausg., 34 f.

19. Die angeführten Beispiele sind folgenden Arbeiten entnommen: Frazer The Golden Bough, Bd. I, 162 f.; Ch. Keysser Aus dem Leben der Kaileute (Neuhauß Deutsch-Neuguinea III), 118; K. Beth Religion und Magie 2 (1927), 147. ohne Quellenangabe; Karutz Emanismus, Zeitschr. f. Ethnologie 1913, 581, nach Tessmann Die Pangwe; Frazer, a. a. O. 271 f.; Handy Polynesian Religion, 204 f., nach dem Hawaiianer David Malo und N. B. Emerson; K. Th. Preuß Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens, 12, ohne Quellenangabe; E. Klein in seiner schwedischen Übersetzung von Frazers The Golden Bough (gekürzte Aufl.), Bd. 2, 833, Anm. 6, angeführt unten, Exkurs 2 (daß der Stahl als solcher wirkt, wird ausdrücklich gesagt und geht auch schon daraus hervor, daß er in allen seinen Formen — als Messer, Scheren, Nadeln usw. — anwendbar ist, vgl. Kleins treffliche Übersicht).

20. Es handelt sich hier um ein Verhältnis zur Gottheit von der Art, wie Codrington es schildert, wenn er die magische Praxis der Melanesier in folgenden Worten charakterisiert: "In all these (forms of magic) whatever is done is believed to be effected by the mana of spirits and ghosts acting through various media, and brought to bear by secret forms of words to which the power to work is given by the names of the spirits or ghosts, or of the living or lifeless things to which this mysterious influence is attached" (The Melanesians, 193 f.). Diese Form des Umgangs mit dem Göttlichen gehört vor allem in das Bereich des Zaubers. Weit häufiger als durch magischen Zwang oder persönliche Beeinflussung sucht nämlich der Zauberer - das soll hier besonders betont werden, da es bisher kaum genügend beachtet worden ist sich die Gottheit dadurch dienstbar zu machen, daß er ihr Mana, ihre Kraft als solche und unabhängig von ihrem Eingreifen in Anspruch nimmt. faßt mit anderen Worten die Gottheit lediglich als einen Quell oder Behälter des Mana auf, dessen Inhalt man beim Bedarf und ohne ihr Zutun abzapfen kann (vgl. hierzu die in den Anm. 14-16 angezogenen Beispiele). So erklärt sich der leichtsinnige Umgang des abendländischen Zauberers mit den Namen des Christengottes und seines Sohnes und mit allerlei christlichen Gebeten und Gebetsformeln, und in derselben Weise hat man auch die stetigen Anrufungen und Apostrophierungen der Götter im Atharvaveda zu ver-Aber Religion und Magie lassen sich in der Praxis nicht unterscheiden, vielmehr gehen sie oft - auf höheren Kulturstufen sowohl wie bei den Primitiven — fast unmerklich ineinander über. Man braucht zur Erhärtung dieser Behauptung nur auf die außerordentliche Rolle hinzuweisen, die Anschauungen und Gebräuche der oben berührten Art in dem Verhältnis zur Gottheit spielen, auch da wo dieses einen entschieden religiösen Charakter trägt. So ist z. B. die Medizin des nordamerikanischen Indianers, sein persönliches Totem, wie man sie genannt hat, nicht nur ein Zeichen oder Symbol seines Verhältnisses zu einer gewissen Gottheit, das seinen Umgang mit ihr vermittelt und ihm ihren Schutz und Beistand sichert, sondern vor allem eine Trägerin ihrer Kraft, die als solche ihre Stelle vertritt, ja, als ein selbständiges Wesen. als eine Art von Schutzgeist oder spiritus familiaris aufgefaßt und zum Gegenstand der Verehrung gemacht wird. Ganz ähnliche Anschauungen liegen auch den als Sakramente und Sakramentalien bezeichneten heiligen Handlungen der römischen Kirche zugrunde (vgl. oben Anm. 16, Schluß). Auch hier wird die göttliche Kraft (vis, virtus, Gnade, Segen) als eine selbständige Potenz aufgefaßt. über welche der Priester kraft seiner Weihe und unter Beobachtung gewisser ritueller Formen disponiert, die er auf allerlei materielle Objekte übertragen (Konsekrationen, Benediktionen) und der Gemeinde mitteilen kann usw. Dabei tritt. wenigstens in der volkstümlichen Vorstellung, der Gedanke, daß es sich in der Realität um göttliche Gaben und Wirkungen handelt, ganz zurück. Die heiligen Objekte und Akte tragen in sich selbst die Wunderkraft (vgl. Heiler, a. a. O. 163 ff., 221 ff.). Einen drastischen Ausdruck haben diese Anschauungen in der schon von Tertullianus und Augustinus ausgebildeten und von der Kirche sanktionierten Lehre der gratia infusa bekommen, die als solche mit dem sie bedingenden favor Dei, der gnadenvollen Gesinnung und den daraus entspringenden Handlungen Gottes, nicht verwechselt werden darf, sondern vielmehr eine den Menschen eingeflößte göttliche Kraftsubstanz ist (vgl. Brunner, Art. "Gnade" in Die Religion in Geschichte und Gegenwart und den Art. "Grace" in The Catholic Encuclonædia). Fragen wir schließlich nach den Wirkungen der in den heiligen Akten und Objekten gegenwärtigen Gotteskraft, so lautet die Antwort, daß diese

keineswegs nur innerer, geistiger Art sind. Vielmehr läßt sie sich auch sehr gut zu allerlei profanen Zwecken verwenden. So ist sie ein wirksames Schutzmittel gegen Feuer und Blitzschlag, gegen dämonische Einflüsse und andere Gefährlichkeiten des Lebens und vermag überdies Krankheiten zu verscheuchen und Fruchtbarkeit zu bewirken.

- 21. Vgl. Anm. 13.
- 22. Der mit Mana ausgestattete Mensch ist der Herr seines Schicksals. In dieser Hinsicht hat der Hamingjumadr der Nordländer sein genaues Gegenstück in dem Manatoa (toa: Held, Heros) der Maori und dem mit einem starken Tondi begabten Menschen bei den Batak auf Sumatra (vgl. diesen Aufsatz, Anm. 6 und unten Exk. 3, F. R. Lehmann Mana, 8 ff. und Warneck Die Religion der Batak, passim).
- 23. "Du bist nun in den Jahren, wo es sich geziemen könnte zu erkunden, was die Hamingja dir zu schenken gewillt ist", sagt in der Vatnsdala Saga II 6) Ketil zu seinem Sohn Thorstein, als er ihn zur Heldentat anzustacheln sucht. Das Gespräch hatte die gewünschte Wirkung. Es galt, die Gegend von einem gefürchteten Missetäter, einem Straßenräuber (stigamadr) zu befreien, der den Weg zwischen Romsdal und Jämtland (in Schweden) unsicher machte. Die Worte Ketils erweckten in Thorstein den Entschluß, den Räuber aufzusuchen und aus dem Wege zu räumen. "Eine kleine Weile, nachdem Vater und Sohn miteinander gesprochen hatten, ging er allein von dem Trinkgelage hinaus. Er dachte bei sich, er solle sich doch auf die Hamingja seines Vaters verlassen und sich seine Vorwürfe nicht länger gefallen lassen. Eher wollte er sich in Lebensgefahr stürzen" (III 1). Thorstein fand den Räuber und tötete ihn, und als er auf dem Heimweg war und sich dem Hofe näherte, begegnete er seinem Vater und vielen Bekannten, die alle ausgezogen waren, ihn zu suchen. Ketil, der seinen Sohn aus der Hel zurückbekommen zu haben glaubte, hieß ihn mit herzlichen Worten willkommen und bedauerte die harten Worte, die er hatte fallen lassen. Thorstein erwiderte, er habe sich freilich wenig darum bekümmert, ob er jemals oder nie heimkehren würde. Aber die Hamingja, sagte er, habe jetzt ihre Sache so gefördert, daß er heil zurückgekommen sei (IV 2). Es scheint nahe zu liegen, die Hamingja in Ausdrücken wie den jetzt angezogenen als ein außermenschliches Etwas, als ein mit dem Einzelnen oder seinem ganzen Geschlechte verbundenes Schutzwesen o. dgl. aufzufassen. In dieser Gestalt erscheint sie auch tatsächlich einem jüngeren Mitglied des Geschlechts, Thorstein, dem Urenkel Ketils, eines Nachts im Traum und warnt ihn vor einer gewissen zauberkundigen Frau namens Groa, die ihn und seine Brüder zu einem Gastmahl eingeladen hatte. Drei Nächte hintereinander steht sie an seinem Bette und wiederholt ihre Warnung, bis Thorstein schließlich das Gastmahl absagen läßt. Daß dieses Geisteswesen wirklich als mit der Hamingia des Geschlechts identisch aufzufassen ist, ergibt sich schon aus den Worten, mit denen Groa (im selben Kapitel) ihre Enttäuschung darüber ausdrückt, daß Thorstein und seine Brüder nicht ihrer Einladung hatten Folge leisten wollen: "Schwer dürfte es werden, dem Glück (gipta) der Ingimundssöhne zu widerstehen" (XXXVI). Auch erkennt Thorstein in ihm "die Frau, die seine Verwandten (d. h. seine Ahnen, sein Geschlecht) begleitet hatte." Auch andere Sagen kennen die Hamingja als eine Fylgjukona, als einen weiblichen Schutzgeist des Einzelnen oder seines Geschlechts, so jedenfalls Vigaglums Saga (Kap. IX), wo die Identität zwischen dem Schutzwesen des Geschlechts und seiner Hamingja ausdrücklich festgestellt ist (vgl. dazu Hallfredar S., Kap. XII). Daraus folgt aber nicht, daß sie auch an den oben angeführten Stellen

als ein solches Wesen vorgestellt ist. An mehreren Stellen der Vatnsdæla Saga wird sie nicht als eine Schutzgottheit, sondern vielmehr als ein dem Geschlecht und seinen Mitgliedern innewohnendes mystisches Prinzip, als eine besondere Gabe oder Ausstattung, die sich im Geschlecht vererbt, kurz, als ihr Mana gedacht. "Dieser Knabe soll nach seinem Muttervater Ingimund heißen. und ich erhoffe ihm Hamingja um dieses Namens willen", sagt Thorstein, als ihm sein neugeborener Sohn gebracht wird (VII 3). Ein anderes Mal, wo dieser Ingimund zusammen mit seinem Ziehbruder Grim von einer Wikingsfahrt zurückgekehrt ist, sagt Thorstein, er freue sich herzlich, einen solchen Sohn zu haben: er habe schon früh an ihm das Sippenglück (frændagipta; gipta = hamingja, vgl. Anm. 6) gesehen (VII 25). Ähnliche Worte legt ihm der Verfasser auch XI 1 in den Mund: "Leicht ist es, jetzt zu sterben und zu wissen, daß der Sohn ein solcher Glücksmann (hamingjumadr) ist." Als später dem Ingimund ein Knabe geboren wird, sieht der Vater ihn an und sagt: "Der Knabe hat einen freundlichen Blick, und wir brauchen nicht lange nach einem Namen zu suchen: er soll Thorstein heißen, und ich hoffe, daß Hamingja folgen wird" (XIII 1). Ähnlich muß "das Glück" auch Kap. V aufgefaßt sein, wo von der ersten Begegnung Thorsteins (des älteren) mit dem Jarl Ingimund in Gautland (Schweden) und seiner Gemahlin Vigdis, deren Sohn Jökul, den oben erwähnten Wegelagerer, er getötet hat und um deren Tochter er wirbt, erzählt wird. Als er der Vigdis sein Erlebnis mit ihrem Sohne berichtet hat, erwidert diese: "Ein kühner Mann mußt du sein, und ich glaube, daß du die Wahrheit über euer Begegnen sagst, und wenn Jökul dir das Leben geschenkt hat, so würde es mein Rat sein, daß du es behältst; denn man sieht es dir an, du bist ein Glücksmann (giptuvænligr; vænligr = gutaussehend) vgl. das gleichbedeutende giptusamligr als Epitheton Ingimunds, des Sohnes Thorsteins. ib, VII 5). Wegen Jökuls Fürbitte will ich deine Sache vor den Jarl bringen; du aber verbirg dich zunächst." Schwerer zu versöhnen ist der Jarl, aber auch ihm imponiert der Mut, das Aussehen und das ganze Wesen Thorsteins so stark, daß er den gebotenen Vergleich annimmt: "Du gefällst mir so, daß ich dir das Leben schenken will. Es wäre auch die beste Sohnesbuße, wenn du an meines Sohnes Statt trätest, wenn du bei mir bleiben willst. Denn das Zeichen des Glücks (hamingju mót) ruht auf dir . . . " In dem "Glück" des Raumstalsgeschlechtes sucht auch Groa den Grund dazu, daß sie gegen die Ingimundssöhne nichts vermag.

Sehr wahrscheinlich wird die Hamingja auch in den oben angezogenen Beispielen ebenso unpersönlich vorgestellt wie hier. Auch in anderen norrönen Texten kommt es nicht selten vor, daß die Hamingja eines Mannes als handelndes Subjekt eingeführt wird, obgleich es sich nicht um ein selbständiges Wesen, sondern vielmehr um das Mana, die mystische Glückskrast der betreffenden Person handelt. "Viel vermag das Glück (gæsa) des Königs, es dürste große Berühmtheit auf der Fahrt erreicht werden, wenn sie gut abläuft", sagt Hjalti Skeggjason zu seinem Freunde Björn Stallare, der von Olaf Haraldsson, dem Heiligen, in einem gefährlichen Auftrag zu Olof Skötkonung in Schweden gesandt worden ist (Heimskringla, Saga Ólas hins helga, Ungers Ausg. Kap. 67). Wo man im Begriff ist, die Reise anzutreten, und vor den König tritt, um Abschied zu nehmen, sagt Hjalti, der seinen Freund Björn auf die Reise folgt, zum König: "Und nun, König, haben wir es sehr nötig, daß du deine Hamingja in diese Fahrt (å pessa ferð) legst." Der König erwidert: ... "Sei gewiß, daß ich mit meiner ganzen Seele dabei bin, wenn das etwas hilft, und daß ich dir und euch allen meine Hamingja (auf die Fahrt) mitgebe" (68). Wie der

neuseeländische Häuptling oder Zauberer sein Mana und der alttestamentliche Patriarch seinen Segen, so konnte der altnordische König oder Häuptling einer Person seine Hamingja geben, d. h. sie seiner Kraft teilhaftig machen. um dadurch ihrem Unternehmen Erfolg zu schenken. So sind die Worte Thorleifs des Weisen zu Hallfred dem Königsskalden zu verstehen, als dieser ihn im Auftrag des Königs Olaf Tryggvason überrumpelt, umgeschlagen und auf dem einen Auge geblendet hat: "Dir folgt des Königs Glück" (aipta). Auch hier ist erzählt worden, daß der König, als er Hallfred zu Thorleif schickte. ihm sein Glück mitsandte (Hallfredar Saga Kap. 6). Zu den jetzt angeführten Beispielen vergleiche man das Gespräch zwischen dem dänischen König Swen (Zwiebart) und dem Kaufmann Hroi in der novellistisch gehaltenen Erzählung Flateyjarbók (II 62). "Bist du der Unglücks-Hroi?", fragt ihn der König. "Es gibt etwas, das ich nötiger habe, von Euch zu erbetteln, als eine solche unüberlegte Rede", erwiderte Hroi. "Schenket mir eher Geld und Eure Hamingja, vielleicht wird es dann gut gehen. Ich erwarte, daß Euer Glück (gipta) und Eure Hamingja mehr vermögen als mein Unglück (úgæfa)." Auf die bestimmte Abmahnung der Umgebung, an einen solchen Pechvogel (úgiptumadr) Geld einzusetzen, erwidert der König: "Das mag der Ausgang zeigen. was mehr vermag, das Glück des Königs oder sein Unglück" (konunglia gint edr úgæfa hans). Hier ist die Hamingja unzweifelhaft nichts anderes als die Kraft des Königs, über die er nach Belieben verfügt, und doch wird sie zugleich halb und halb selbständig, als ein vom König unabhängiger, selbsttätiger Faktor aufgefaßt. So äußert sich nicht derjenige, der in der Hamingja eines Menschen nur eine Eigenschaft, eine Seite seines Wesens und nichts anderes sieht. "Das ist meine Meinung von diesem Olaf (Haraldsson)", sagt einer der Könige Norwegens, "daß sein Schicksal und seine Hamingja entscheiden werden, ob er König werden wird oder nicht" (Heimskringla, S. Ólafs hins helga, Ungers Ausg. Kap. 34, S. 243, Z. 24 ff.). Obgleich ein dem Menschen selbst innewohnendes Etwas, eine eigentümliche Qualität oder Bestimmtheit seiner Natur, gestaltet die Hamingja sein Leben in selbständiger Weise, als eine Schicksalsmacht, unabhängig von seinem Willen, aber auch unabhängig von den vielen äußeren Umständen, die sonst für das Leben des Menschen eine so entscheidende Bedeutung haben. "Das wollte ich wünschen, daß dir deine Tat gelohnt würde, denn ich will mir ganz Norwegen unterwerfen, wenn es die Hamingia vergönnt" (ef hamingjan lofar), sagt König Harald (Schönhaar) zu Ingimund, dem Sohn Thorsteins, als dieser sich ihm im Hafrsfjord, kurz vor der großen Seeschlacht, mit seinem Volk und seinen Schiffen angeschlossen hat (Vatnsd. S. VIII 8). In dieser Selbständigkeit der Hamingja gegenüber dem Besitzer ist, zum Teil wenigstens, die Erklärung dazu zu suchen, daß sie so leicht personifiziert und als eine Art göttlichen Wesens aufgefaßt wird. Denn daß die persönlich gedachte Hamingja im Grunde mit der dem Mann oder seinem Geschlecht innewohnenden Glückskraft, deren Namen sie trägt, eins ist, kann doch wohl kaum bezweifelt werden. Die Vatnsdela Saga scheint mir für diese Annahme den entscheidenden Beweis zu liefern und damit auch ein Beispiel dafür, wie wenig auf diesen Kulturstufen unser Gegensatz zwischen Persönlich und Unpersönlich für die Auffassung des Glaubensgegenstandes bestimmend zu sein braucht, vgl. den Aufsatz S. 296. Über diese Frage wird in Exk. 3 etwas ausführlicher gehandelt.

Es ließen sich zu den hier besprochenen Anschauungen unschwer Parallelen aus anderen Teilen der Welt heranziehen. Ich muß mich im Folgenden auf ein paar Beispiele beschränken.

Was die Nordländer als die Hamingja, Gæfa oder Gipta eines Mannes bezeichneten, das nannten die Batak auf Sumatra sein Tondi. Das Tondi eines Menschen ist ein Träger seines Wesens und seines Lebens, seiner Vitalität, vor allem aber seines Mana (s. unten Exk. 3). Es kommt, meint der Batak, "nicht so sehr darauf an, daß jemand einen starken Körper hat, als daß er ein starkes Tondi hat. Dann geht es ihm gut. Das Tondi versteht es sich Güter zuzuwenden, wenn es will. So sagt man von einem Armen, der wohlhabend wird: "Sein Tondi ist stark, Güter an sich zu ziehen; man muß ihm geben, auch wenn man nicht will. Es kommt tatsächlich für den Menschen alles auf das Tondi an." Was auch immer dem Menschen geschieht. sein Tondi hat es so gefordert, sei es Reichtum, zahlreiche Nachkommenschaft, Machtstellung, sei es Armut, Unansehnlichkeit, früher Tod und Elend. Im Unglück sagt man daher: "Das hat das Tondi so gefordert" und bei freudigen Ereignissen: "Mein Tondi hat es angenommen". Überhaupt hängt vom Tondi Glück und Geschick des Menschen in einer ihm selbst unkontrollierbaren Weise ab (Warneck Die Religion der Batak, 8, 46, 47.) Auch der Nordländer sah in dem Erfolg eines Menschen das Werk seiner Hamingja; wenn ihn aber das Unglück traf, dann meinte man, er sei jener Kraft verlustig gegangen, und ganz ähnlich dachten die Maori von dem Mana einer Person. Das Tondi dagegen, das ein Ausdruck nicht nur der Kraft eines Menschen, sondern auch seines Wesens und seiner Vitalität ist, verläßt seinen Besitzer erst beim Tode. Daher können  $\operatorname{Ungl\"{u}ck}$  und Mißerfolg nicht auf dem Verlust seines Tondi beruhen, vielmehr m $\ddot{ ext{u}}$ ssen sie in dessen besonderer Art, in dessen Schwäche oder Kraftlosigkeit ihren Grund haben. Oder auch erklärt es sich daraus, daß man sein Tondi nicht mit der ihm gebührenden Achtung behandelt hat. Denn das Tondi eines Menschen wird oft persönlich, als ein ihm innewohnendes, selbständiges Wesen vorgestellt, das über sein Schicksal waltet und das er daher durch geeignete Mittel, durch Freundlichkeit und gute Worte, durch Opfer und Gebete, bei guter Laune zu erhalten suchen muß (vgl. dazu unten Exk. 3, und Warneck a. a. O. Index s. v. Tondi). Kann man der Selbständigkeit des Mana, der übernatürlichen Kraft, gegenüber seinem Besitzer überhaupt einen stärkeren Ausdruck verleihen?

Auch die Irokesen kannten eine mystische Kraft im Menschen und in anderen Geschöpfen, die sie Orenda nannten. Aus den bei Hewitt angeführten Ausdrucksweisen kann man ersehen, daß auch diese Potenz als ein im Verhältnis zu seinem Besitzer mehr oder weniger selbständiges Prinzip vorgestellt wurde. So sagte man von einer Person, die auf der Jagd Erfolg gehabt hatte: "Er durchkreuzte", vereitelte" (thwarted) das Orenda des Wildbrets". Kehrte er hingegen ohne Beute zurück, sagte man: "Sie (scil. das Wildbret) haben sein Orenda aus dem Felde geschlagen (outmatched)". Eine Person, die im Begriff ist, eine andere zu verhexen, "rüstet" ihr Orenda gegen sie. "To hold forth his orenda" ist ein stehender Ausdruck von dem, der sein Orenda zur Erreichung irgendeines Zieles aufbietet oder anspannt. In der Tat sagt Hewitt selbst ausdrücklich, daß das Orenda "sometimes acts independently, and even adversely, to the well-being of its director or possessor" (Hewitt, J. N. B. Orenda and a Definition of Religion, Am. Anthropologist N. S. Vol. 4, 33, 38, 39). Bei den der Siouxfamilie angehörenden Oglala wird diese dem Menschen innewohnende Potenz (sicun) - ganz wie bei den Batak - als ein halb persönliches Wesen aufgefaßt, vgl. den Aufsatz S. 309f. und unten Anm. 27. "Das Sicun kann mit seinem Besitzer zufrieden oder unzufrieden, kann nach Belieben tätig oder untätig sein", usw.

- 24. Diese Flüchtigkeit des Mana hängt unzweifelhaft damit zusammen, daß es keine wirkliche, sondern nur eine fiktive, von der Einbildung erfundene Qualität ist, deren Vorhandensein oder Nichtvorhandensein ganz und gar von den Umständen abhängig gemacht werden kann.
- 25. Sie können von seinem Willen abhängig sein, brauchen es aber gar nicht. Schon das bloße Vorhandensein des Fürsten oder Häuptlings bürgt in der primitiven Auffassung für das Glück und den Wohlstand des Landes. Man kann dies schon daraus ersehen, daß man vielfach seinem toten Körper oder seinen Reliquien dieselbe Kraft wie ihm selbst zuschreibt.
  - 26. Vgl. zu diesem Abschnitt Anm. 2 und 7 und unten Exk. 2 und 3.
- 27. Vgl. Walker The Sun Dance and other Ceremonics of the Oglala Division of the Teton Dakota (Am. Mus. of Nat. Hist., Anthr. Papers Vol. 16, 1917), 80, 81f., 86 ff., 155 ff.; Verfasser, a. a. O. I 159 ff.
- 28. Eine solche Ausnahme und deren Bedeutung für unsere Frage habe ich in Exk. 3 eingehend besprochen.
- 29. Im Unterschied von Forschern wie Max Müller, Marett, Durkheim. Söderblom, Beth und anderen, die geneigt waren, in dem polynesisch-melanesischen Mana einen Ausdruck des "Übernatürlichen" oder "Heiligen" ("Unendlichen", "Jenseitigen", "Göttlichen", "Unsinnlichen") als solchen und im weitesten Sinne des Wortes zu sehen, hebt Friedr. Rud. Lehmann in seinem Werk Mana mit Recht hervor, daß das betreffende Wort immer eine gewissen Wesen und Dingen eignende Kraft oder Fähigkeit bezeichnet (so auch Röhr, Das Wesen des Mana, Anthropos, Bd. 14/15, 120 f.). Dagegen scheint er nicht bemerkt zu haben, daß es sich dabei ohne Ausnahme um Kräfte und Fähigkeiten übernatürlicher Art handelt. Vielmehr macht er geltend, daß das Wort Mana als solches gar keine spezifisch religiöse oder magische Bedeutung habe, sondern nur die Vorstellung eines potenzierten Könnens, einer außergewöhnlichen und auffallenden Wirksamkeit zum Ausdruck bringe, ohne etwas darüber auszusagen, ob dieses Können, bzw. diese Wirksamkeit natürlicher oder übernatürlicher Art sei (vgl. seine Äußerungen a. a. O. 6, 7, 9, 14, 18, 25 f., 27, 28, 34, 35, 36, 45, 51, 53, 57, 58, 59, 63, 65, 66, 67, 80, 84, 85, 110, 111, 114 und den Titel seiner Arbeit: "Mana. Der Begriff des außerordentlich Wirkungsvollen bei Südseevölkern"). So erklärt es sich, daß Lehmann in dem Mana des Priesters oder Zauberarztes nur einen Ausdruck seiner "Kunst", in demjenigen des Fischers einen Ausdruck seiner "Geschicklichkeit" und in dem Mana von Dingen oder Tätigkeiten schlechthin einen Ausdruck ihrer Wirksamkeit oder Effektivität sehen kann (vgl. ib. 28, 34, 36, 51, 53), obgleich es sich zweifellos in allen den betreffenden Fällen um Fähigkeiten und Kräfte übernatürlicher Art handelt. Überhaupt drückt das Wort Mana, wenn es wie hier ein Können oder eine Wirkungsfähigkeit irgendeiner Art bezeichnet, ganz dasselbe wie unser Begriff übernatürliche Kraft aus. Den Beweis für die Richtigkeit dieser Behauptung hoffe ich bei einer späteren Gelegenheit liefern zu können.
  - 30. Vgl. auch unten Erk. 3.

## Exkurs I (zur S. 301 f.)

## DRÜCKEN DAS POLYNESISCH-MELANESISCHE MANA UND ÄHNLICHE BEGRIFFE BEI DEN PRIMITIVEN DIE VOR-STELLUNG EINER EINHEITLICHEN GRÖSSE AUS?

Gegen die oben besprochene, besonders unter Forschern einer älteren Generation verbreitete Auffassung, das Mana der Südseevölker sei eine Art universeller Krafthypostase, sind von mehreren Seiten her Einsprüche erhoben worden.

So polemisiert Friedr. Rud. Lehmann in seiner oben angeführten Arbeit Mana an mehreren Stellen (14, 25 f., 35 oben, 45 oben, 53, 58 f., 63 ff., 71, 102, 107, 111, 114) ausdrücklich gegen diesen Standpunkt und macht aus guten Gründen geltend, daß wir in dem betreffenden Worte nur einen Ausdruck des allgemeinen Begriffs Kraft (84), nämlich im Sinne eines potenzierten Könnens, einer auffallenden Wirkungsfähigkeit oder Wirkungsweise zu sehen haben. Auf ähnliche Weise hatte sich Söderblom schon in seinem Werke "Das Werden des Gottesglaubens" (schwed. Aufl., 98 f.) ausgesprochen: "Die Macht", sagt er, "ist für den Primitiven nichts Abstraktes, Allgemeines, von dem man an und für sich sprechen kann. Sie ist meine Macht oder deine Macht, oder die Macht eines andern ... Die Macht ist keine überall ausgebreitete Materie. Bei der modernen Opposition gegen den Animismus spricht man nicht selten von der Macht als von der Energie des Monismus oder in Übereinstimmung mit irgendeiner anderen pantheisierenden Formel. Eine derartige Deutung von Mana ist ein gewaltsamerer Anachronismus. als wenn man in den Urvätern oder "Urhebern" einen Urmonotheismus erkennt. Schon Codrington ist nicht ohne Schuld an der willkommenen Deutung des Mana als einer Art alldurchdringender Kraft oder Lebenskernes, denn seine Beschreibung des Mana macht es - nach anderen Zeugnissen zu urteilen - allzu abstrakt und geht von der Voraussetzung aus, daß die Eingeborenen gewissermaßen das Mana als eine an und für sich existierende Einheit auffassen, die auf mehrere Wesen oder Gegenstände verteilt ist. Eine derartige Metaphysik stimmt kaum mit den eigenen Beispielen Codringtons überein. Eine deutlichere Sprache reden die Beschreibungen von Orenda, Wakan, Hasina usw." Auch Wundt sieht im Mana nicht eine "einzige übersinnliche Macht" und überhaupt ..kein Subjekt, sondern vielmehr ein Attribut, das den verschiedensten Menschen und Dingen zukommen kann." (Völkerpsychologie², VI 36.) Ebenso Pater Wilh. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee I 4711: das Orenda der Irokesen, das Arungquiltha der Zentralaustralier und das Mana der Melanesier sind keine Substanzen, sondern Kräfte,

Fähigkeiten, die den verschiedenen Substanzen anhaften können. Ähnlich faßt Karutz (Emanismus, Zeitschr. f. Ethnol. 1913, 555, von eigenen Ausgangspunkten heraus, vgl. Exkurs 2) und wohl auch Müller-Freienfels (Psychologie der Religion, II 20 ff.) das Mana auf. Interessant ist der Standpunkt Hocarts, der Gelegenheit gehabt hat, die Frage an Ort und Stelle zu untersuchen. Er legt gegen Codringtons Charakteristik des Mana als einer unpersönlichen Kraft (The Melanesians, 119, vgl. oben S. 294) eine bestimmte Verwahrung ein: "How can it be impersonal if it is always connected with personal beings? Would it not be just as reasonable to say: Talent, though itself impersonal, is always connected with some person who directs it. If a book exhibits talent it is because a man has written it" (Art. "Mana" in Man, 1914, 100). Er sieht somit im Mana nur eine Eigenschaft des Trägers.

Betreffs der Auffassung vom Mana als einer allgemeinen, in verschiedenen Wesen und Dingen wirkenden Kraft oder Macht verweise ich auf Lehmanns Überblick über die verschiedenen Deutungen dieses Wortes in der abendländischen Forschung, a. a. O. 60 ff. Als entschiedene Anhänger der erwähnten Theorie, die wie bekannt in der Diskussion über die Ursprungsformen der Religion eine wichtige Rolle gespielt hat (Präanimismus), können unter anderen Forschern I. H. King, Vierkandt, Hubert und Mauß, Durkheim, Irving King, Arthur Lovejoy und Karl Beth genannt werden.

Preuß, der früher zu der betreffenden Frage eine schwankende Haltung einnahm (S. Lehmann, a. a. O. 70 ff.), bekennt sich in seiner 1926 erschienenen Arbeit "Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens" (29 ff.) zu der Auffassung, daß Begriffe wie das Mana der Südseevölker, das Orenda der Irokesen, das Manitu der Algonkin, das Wakanda der Siouxstämme die Idee einer "Allkraft", einer "die Welt durchdringenden unpersönlichen Macht" zum Ausdruck bringen, zu welcher die "übernatürlichen Mächte", die man in die Dinge hineinlegt, in dem Verhältnis des Teils zum Ganzen stünden. Nun scheint Preuß in dieser Allkraft freilich keine im strengen Sinne selbständige Größe sehen zu wollen. Sie sei nicht abstrakt, etwa wie nach modern-naturwissenschaftlicher Anschauung die "Kraft" im Verhältnis zum "Stoff", aufgefaßt. sondern werde mit dem letzteren vermischt und komme nie substratlos vor. Auch ist die Idee dieser Allkraft nach Preuß "nicht eine Folgerung aus den im Glauben erfaßten Einzelmächten, sondern eine mit ihnen zugleich erlebte ergänzende Vorstellung, wodurch diesen ihr Platz in der Gesamtheit angewiesen wird." Dessen ungeachtet und trotzdem das Mana der Polynesier und Melanesier "nicht als weltbeherrschendes Prinzip erwähnt oder gar angerufen wird", hat er sich -- wohl unter dem Einfluß seines Bestrebens, den Einheitsgedanken in der religiösen Weltauffassung der Naturvölker (Hochgott, weltdurchdringende Kraft oder Macht: "das Ergebnis dieser Macht ist die Ordnung im Universum wie im Leben des Menschen") zu finden — sich dazu verleiten lassen, in dem Manitu der Algonkin und dem Wakanda der Sioux eine "unpersönliche Macht" zu sehen, "die sich in allen möglichen übernatürlichen Wesen, besonders auch in Tieren, offenbart", eine "Einheit, die sogar in gewisser Weise personifiziert wird". "Sie — das Manitu und das Wakanda — durchdringen", sagt er, "alles Leben auf Erden und verleihen ihm Bewegung."

Damit hat Preuß eine Auffassung von dem "Macht"-Begriff der primitiven Völker ausgesprochen, die der Theorie Karl Beths über die "unsinnliche Macht" oder "Kraft" fast gleichkommt. Beth spürt (Religion und Magie<sup>2</sup>, 1927, Kap. IV: "Die unsinnliche Kraft", et passim, s. besonders Kap. V und VI) hinter Begriffen wie dem wakanda der Sioux (der Omaha) und dem manitu der Algonkin eine einheitlich gefaßte Wesenssubstanz, die in allen damit bezeichneten Realitäten wakanda oder manitu nennt man nämlich, appellativisch oder adjektivisch, die verschiedensten Wesenheiten und Dinge - gegenwärtig ist und ihnen ihren spezifischen Charakter verleiht, die aber auch zu einem selbständigen, bald unpersönlich, bald halb persönlich aufgefaßten Wesen überragender Größe, einer Art kosmischer Allmacht, hypostasiert und zum Gegenstand ehrfurchtsvoller Anbetung gemacht wird, während sie im Alltagsleben häufig zur bloßen Zauberkraft herabsinkt, die als solche auf rein magische Weise und zu den verschiedensten Zwecken in Anspruch genommen wird.

Das ist die Idee des "Unsinnlichen" oder der "unsinnlichen Kraft" oder "Macht" --- Wakanda und Manitu sollen nämlich nach Beths Meinung vor allem die Vorstellung einer "unsinnlichen" oder "übersinnlichen", d. h. als außernatürliche, göttliche empfundenen, über alles Sinnlich-Dinglich-Menschliche und somit auch über alle natürlichen Kräfte erhabenen, wenn auch in irdischen Geschehnissen wirkenden Kraft (vgl. 181, 210 f., 272 f., 275, 287, 329, 368, 370, 377, 398, 399 f., 405) zum Ausdruck bringen -, die Beth in wechselnden Formen, als eine lebendige Anschauung sowie als halb verblaßte Reminiszenz, bei den verschiedensten Völkern der Erde wiederfindet. So deutet er nämlich Begriffe wie das netara der Küsten-Dajak (der Iban) auf Borneo, das imana der Barundi in Ostafrika, das mulungu der Bantu, das lunuensu der Bafioti, das andriamánitra oder andriananaháry der Madagassen wie auch die "gute, übernatürliche Kraft" (304), die große unsinnliche, zu Heil und Nutzen des menschlichen Verbandes wirkende Energie (325), die er mit Durkheim als die zentrale Vorstellung des australischen Totemismus - insoweit dieser eine Religion ist - betrachtet.

Dabei wird die Einheitlichkeit der betreffenden Vorstellung von Beth durchgehends stark betont. Überall spürt er die Idee einer allgemeinen, die Natur durchdringenden Potenz, einer einheitlichen, universell wirkenden Kraft, einer kosmischen Energie oder eines kosmischen Prinzips usw. (vgl. 209, 228, 236 ff., 241 f., 243, 249 f., 252 f., 273. 280 f., 289 f., 300, 310 f., 314 f., 326, 327 f., 349 f., 384 f., 387 f.), ..die sich in ihren Funktionen zu differenzieren vermag" und sich als solche in individuellen Wesen und Dingen manifestiert (209, 228, 243, 244, 250 f., 270 f., 273, 310 f., 314 f., 374 f.), die aber auch konkretisiert und zu einem halb persönlichen "höchsten Wesen" erhoben werden kann; so Wakanda und Manitu in Nordamerika, Nzambi bei den westl. Bantu und Andriamanitra bei den Madagassen (275, 278 f., 280 f., 349 f., 355, 368, 379). Demnach soll auch die gleiche Benennung verschiedener Wesen und Dinge mit dem einen Wort für "die Macht", wie sie z. B. bei den Sioux und Algonkin in typischer Form vorliegt, ein Ausdruck für den Gedanken sein, daß sie sämtlich dieser Macht teilhaftig sind (287 f., vgl. 400). "Jede gewaltige, aufsehenerregende Macht, die im Gewittersturm, im Orkan, in einem Tiere oder Menschen wahrgenommen wird, rührt vom wakonda her, und ein Mensch oder Tier mag daraufhin selbst wakonda genannt werden" (243). Somit ist der Wakanda-Begriff "der Repräsentant einer selbständigen Größe, die, ganz abgesehen von Geistern als ihrer regulären Behausung, wirklich ist" (250 f.). Oder mit anderen Worten: Geister und Götter sind nur persönliche Manifestationen des einen universellen Wakanda (vgl. die oben angeführten Stellen).

In ganz ähnlicher Weise wie mit dem Wakanda und Manitu soll es sich nach Beths Ansicht nun auch mit Begriffen wie Orenda und Mana verhalten. Es stimmt mit seiner Auffassung des primitiven Kraftbegriffs überhaupt vollständig überein, wenn er die Meinung ausspricht, daß Hewitt (Orenda and a Suggestion towards the Origin of Religion, Am. Anthropologist, N. S. IV, 1902) dem Orenda der verschiedenen einzelnen Wesen gar zu viel Selbständigkeit und Bedeutung beigelegt habe, wie sie ihnen in der Lebensanschauung der Irokesen gar nicht zukomme. Vielmehr habe auch hier anscheinend die Anschauung von einer Kraft bestanden, die sich selbst teilte und manifestierte, ohne ihre Einheit aufzugeben (401). So deutlich spricht er sich nirgends über das Mana aus. Daß er aber auch in diesem Begriff -- den er übrigens ganz richtig als eine enge Entsprechung des irokesischen Orenda auffaßt — einen Ausdruck ganz ähnlicher Anschauungen sieht, läßt sich gar nicht bezweifeln. Das geht aus mehreren seiner Äußerungen (vgl. z. B. 393 f.) sowie aus seiner ganzen Darstellung unzweideutig hervor. Nicht in der hier berührten, wohl aber in anderen Hinsichten unterscheidet sich das Mana von Begriffen wie Wakanda und Manitu (vgl. z. B. 218, 226 f., 230, 245 f., 250 f.): es liegt, als Begriff der übersinnlichen Kraft betrachtet, vorwiegend an der unteren Grenze, während das Wakanda sich vorwiegend an der oberen Grenze hält, oder mit anderen Worten: es ist eine vorwiegend — wenn auch keineswegs ausschließlich — magische Kraft, während beim Wakanda das religiöse Moment in den Vordergrund tritt. Dies dürfte wohl auch, nach Beths Auffassung, der Grund sein, weshalb das Mana, gleich dem irokesischen Orenda, aber, wie er glaubt, zum Unterschied von dem Wakanda und dem Manitu, nicht verselbständigt und personifiziert wird (263, 387 f., 389).

Die oben besprochene Auffassung des primitiven Kraftbegriffs dürfte allem Anschein nach auch diejenige J. W. Hauers sein. Anders kann man seine Äußerungen in dieser Frage, wie sie in seinem Werke "Die Religionen, ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit", 1. Buch, 1923, vorliegen, kaum deuten. Auch nach Hauers Auffassung steckt hinter dem primitiven Begriff der Kraft offenbar eine einheitliche Größe - er nennt sie "die Macht", "die übernatürliche Macht" - und eine Größe göttlicher Art: das unbestimmt aufgefaßte, als Macht erlebte "Übersinnliche", dem der Mensch mit Gefühlen der Ehrfurcht, der Scheu und des heiligen Schauers, aber ebensosehr mit Zuversicht und Vertrauen auf seine Hilfe naht, s. II, Kap. I, "Das Machterlebnis und seine Gestaltung", z. B. 118: "Der Animismus ist fortgeschritten von der unterschiedslosen, in den Dingen waltenden übernatürlichen Macht zu der Erfassung von seelischen Individualitäten". Der Zauber ist ein religiöses, im Glauben an das Übernatürliche wurzelndes Erlebnis: "Der Kranke, der einen Zauber macht, tut dies im Vertrauen auf die Wirksamkeit der übernatürlichen Macht; nach dem Regenzauber wartet der Australneger auf den Erfolg seiner Zeremonie; diese Seelenhaltung ist in ihrem Kern eine religiöse" (134). Wenn man behauptet, der Mensch erhebe sich in der Zauberei über die heilige Macht, so ist dies nur teilweise richtig, und wer meint, der primitive Zauberer achte sie durchweg sogar gering, ist im Irrtum. Der wilde Drang, die übernatürliche Macht zu zwingen, mag auf Augenblicke das Gefühl der Scheu zurückdrängen. Vorhanden ist es doch und es ermannt sich wieder: im Grunde fühlt der Zauberer sich doch abhängig von ihr. Und wenn der Neger seinen Zauber wegwirft, weil er ihm nicht geholfen hat, so wirft er nicht die übernatürliche Macht weg, ihr begegnet er mit heiliger Scheu, sondern den elenden Gegenstand, in dem sie nicht mit ihrer ganzen Kraft wohnen konnte (138). "In der Tat, die in der Zauberei erfahrene Kraftwirkung war dem Primitiven dasselbe, was heute den höher entwickelten Religiösen die allhelfende Nähe Gottes ist; es war sein ureigenstes Vertrauensverhältnis zum Allmächtigen" (142).

spricht nur der, wer in der "Macht" eine selbständige Größe, ein Wesen irgendeiner Art sieht.

Auch Martin P. Nilsson ist früher geneigt gewesen, im Mana und ähnlichen Begriffen den Ausdruck einer allgemeinen und alles durchdringenden, unbestimmt gefaßten und noch nicht differenzierten Kraft oder Macht zu sehen, die in ihren einzelnen Äußerungen erkannt wird. Er nannte sie die "supranormale Kraft" (Götter und Psychologie bei Homer, Arch. f. Rel. 1923—1924; Chantepie de la Saussaye, Lehrb. der Religionsgesch., 347 ff.). Einen von dieser Auffassung wesentlich abweichenden Standpunkt scheint er indessen in seinem auf dem 5. Internat. Kongreß für Religionsgesch. in Lund gehaltenen Vortrag "Existiert ein primitiver Seelenbegriff?" einzunehmen, wo er das Mana der Reihe der allgemeinen Vorstellungen oder "Kategorien" zuzählt und es somit wohl nur als den Ausdruck einer begrifflichen Einheit auffaßt (Actes du Ve Congrès international d'histoire des religions à Lund, 1930, 98 f.; Revue d'histoire et de philosophie religieuses 1930, 124 f.).

Auffallend ist, daß auch ein so guter Kenner der Südseevölker wie Craighill Handy in bezug auf das polynesisch-melanesische Mana sich zum Fürsprecher einer Anschauungsweise gemacht hat, die sich in wesentlichen Punkten mit der oben angeführten deckt. Nach Handys Ansicht soll nämlich das polynesische Mana die Vorstellung einer "alldurchdringenden psychischen (d. h. übersinnlichen und physisch ungreifbaren) Kraft" einer "alldurchdringenden und latenten (Natur-) Energie" nach Art des indischen Brahman zum Ausdruck bringen (Polynesian Religion, 5, 7, 26. 27, 28, 29, 34, 37, 318), die der priesterlichen Doktrin zufolge ursprünglich von der Götterwelt -- und zwar zuletzt von Io, dem höchsten Gott und Schöpfer der Welt - ausgegangen sei und sich von da aus in dem Universum verbreitet habe, wo sie sich jetzt in verschiedenen Dingen und Wesen manifestiere, aber auch als eine "freie und alles durchdringende Energie" vorkomme. Wenn man daher in Polynesien geglaubt hat, Mana auf rein technischem Wege, durch "dynamisches Ritual", erzeugen zu können, so darf man dies der Auffassung Handys nach keineswegs als ein Schaffen aus dem Nichts verstehen. Vielmehr handelt es sich hier um eine Prozedur von ganz ähnlicher Art, wie wenn man einen elektrischen Strom durch Induktion erzeugt, d. h. um eine Aktualisierung oder Akkummulierung einer schon vorhandenen Naturenergie (7, 27ff., 34f., 37, 313, 318). "The most conclusive evidence of the existence in the native mind of the idea of the psychic (vgl. oben) dynamism of nature", sagt Handy, "lies in the mana concept itself. The word mana referred to the manifestation of this aspect of nature, when its dynamism was centered in or focussed through specific gods, spirits, individuals, rites, or objects. Mana was exhibited in persons, in power, strength, prestige, reputation, skill, dynamic personality, intelligence; in things, in efficacy, in 'luck'; that is in accomplishment. These qualities were not mana; they were the evidences of mana, which was itself but the focussing and transmission of the potency of nature" (26). "Transmitted through the superior psychic mediums (= Götter und Geister) the divine procreative energy was expressed in man in all qualities and attributes which rendered visible proof of this divine energy in manifest accomplishment; in objects, rites and processes it was exhibited in proven efficacy. No person or thing possessed intrinsic mana; but beings and objects of all kinds were capable, to a greater or less degree, of being mediums and reservoirs for the divine psychic potency" (28).

Nun darf man anstandslos behaupten, daß Mana in den polynesischen und melanesischen Sprachen nichts von all diesem bedeutet, sondern nur ein Ausdruck für den allgemeinen Begriff "übernatürliche Kraft" ist. Hinter diesem Begriff steckt aber - wie die Beispiele deutlich zeigen — eine Menge höchst verschiedenartiger Fähigkeiten und Potenzen, die nur insofern eine Einheit bilden, als sie sämtlich unter die eben erwähnte Kategorie "übernatürliche Kraft" fallen. Mana drückt mit anderen Worten für das Bewußtsein der Südseevölker nur eine begriffliche, nicht eine substanzielle Einheit aus. Jeder Beleg liefert einen Beweis, daß es sich so verhält. Überall handelt es sich um individuelle, nach Art und Umfang ihrer Wirkungen bestimmte. wenn auch untereinander nicht immer scharf abgegrenzte Kräfte. Was in dieser Hinsicht von Dingen und anderen unpersönlichen Entitäten ohne Ausnahme gilt, das gilt ebenfalls, wenn auch nicht in demselben Grade, von Göttern und mit Mana ausgestatteten menschlichen Persönlichkeiten. Wie viele Götter, so hat jeder übernatürlich ausgestattete Mensch seine Spezialität oder seine Spezialitäten, die Art und Grenzen seiner Fähigkeit angeben. Zwar kennt die Religionsgeschichte auch Götter, die Allmacht besitzen, und überhaupt dürfte sich die Macht der Götter mehr dem Grade als der Art nach unterscheiden. Aber auch hier handelt es sich ja doch - und das ist das Wesentliche - immer nur um eine Eigenschaft, eine persönliche Qualität, nicht um eine selbständige, von diesen Wesen unabhängig existierende Kraft oder Energie, die sich in ihnen manifestiert. Eine solche Anschauungsweise läßt sich, meines Wissens, für die Südseevölker nicht nachweisen. Denn auch in denjenigen Fällen, wo das Mana wirklich als eine Art Kraftfluidum aufgefaßt wird, das sich als solches von seinen Substraten ableiten und auf andere übertragen, sich vermindern oder akkumulieren läßt usw., handelt es sich doch immer nur um bestimmte, in bestimmten Wesen oder Dingen inhärierende und in bestimmten Wirkungen sich manifestierende Potenzen, nicht um eine einheitliche, universell wirkende Kraft oder Energie.

Handy glaubt zwar den Anschauungen der alten Maoripriester gerecht zu werden, wenn er in dem Mana der Polynesier eine solche Kraft sieht, oder, genauer gesagt, eine Art positiver, schöpferischer Weltpotenz, die, von den Göttern ausgegangen, überall im Universum wirke und die auch bei der Entstehung desselben eine wichtige Rolle gespielt habe. Es ist ihm indessen nicht gelungen, diese Auffassung durch Tatsachen zu stützen. Sie läßt sich jedenfalls nicht durch die von Maoripriestern herrührenden Aussprüche belegen, die Handy zur Begründung seiner Ansicht heranzieht (27 f.). Oder sollte man wirklich aus einer Äußerung wie der folgenden — sie ist durch Percy S. Smith ("The Lore of the Whare Wananga", Polyn. Soc., Mem., vol. III, 1913, 105) vermittelt — die Vorstellung vom Mana als einem kosmischen Prinzip herauslesen können? Ich führe den Passus in extenso an. "This (loss of the ancient knowledge) is in consequence of the decadence in power, authority and prestige of the conduct of the various rituals, of the (abrogation of) the tapu of the (unbelief in) the gods until at the present time there is none of the ancient mana, or power, left ... hence also it is that I impress on you the (former) aspect of these things, that you may be clear as to the descent of the mana-atua (the god-like powers) even from Io (the supreme God), and from the Whatu-kuras, Marie-Kuras, and the Apas of each separate heaven . . . " "The ancient mana" kann doch wohl hier nur ein Ausdruck für übernatürliche Kraft überhaupt sein, insofern der Besitz solcher Kraft als die Voraussetzung für das Glück und das Gedeihen, ja, für die Erhaltung des Stammes oder Volkes angesehen wurde. Und was das der Götterwelt entstammende mana-atua betrifft, so wird ja dieser Ausdruck von Smith (oder Handy? der zitierte Aufsatz ist mir nicht zugänglich) durch "god-like powers" (Plural) wiedergegeben. Dies stimmt mit den Worten eines anderen Maoripriesters gut überein, nach denen Io, das höchste Wesen, sowohl das mana-ariki (das Häuptlings-Mana), wie das mana-tapu ("sacred power, signifying that which pertained to ritual", Handy) das mana-ora (,,life-giving power") und das mana-atuatanga (,,the power pertaining to the gods") in seinen Händen hielt (ib.). Das sind alles wohlbekannte Ausdrücke, die von den Maori fast als termini technici für verschiedene Arten von Mana gebraucht wurden (s. Lehmanns Arbeit).

Auch hier hören wir also nur von einzelnen, individuell bestimmten Kräften, nicht von einer allumfassenden, universal wirkenden Potenz. Überhaupt wird meines Wissens nie derart vom Mana gesprochen, daß man berechtigt wäre, darin ein kosmisches Prinzip zu sehen. So unterliegt es zwar keinem Zweifel, daß Mana der polynesischen Auffassung

nach bei dem gewaltigen, als eine Art Fortpflanzung gedachten Prozeß in Tätigkeit gewesen ist, durch welchen die Welt entstanden und alles Leben im Universum geschaffen worden ist (Handy a. a. O., 9 ff.). Aber auch hier merkt man von dem kosmischen Mana, von welchem Handy in seiner Darstellung spricht, gar keine Spur.

Indessen bleibt Handy, wie wir gesehen haben, nicht bei der Auffassung vom Mana als einer allgemeinen Kraft stehen, sondern geht noch einen Schritt weiter und macht daraus ein positives, schöpferisches Prinzip, das als solches, dem dualistischen System der Maori nach. mit dem höheren, göttlichen Aspekt der Natur verbunden sei (28. 34 ff... 313). Über diesen Dualismus tut er (S. 37) folgende Äußerung, die die polynesische Anschauungsweise in vielen Hinsichten richtig wiedergeben dürfte: "To conclude, the Polynesian dualism placed on the positive side nature superior, the sacred and divine, the psychic, superior power (mana), the male principle, light, life, occult knowledge, the east and day (ao), and the strong, right side of man; while on the negative side were included nature inferior, the common and unsacred, the physical, the passive, receptive female principle, darkness, destructive influences and death, ignorance, the west and night (po), and the left or weak side." Wie verträgt sich aber das mit der Tatsache, daß Mana - wie Handy selbst wohl weiß - nicht nur gute, schöpferische, heilbringende Einflüsse, sondern ebensosehr Einflüsse von böser, unheilbringender und zerstörender Art in sich birgt? So sagte man auf Neuseeland von einem mächtigen Zauberer: "His is great mana for causing sickness and death", und von dem weiblichen Organ: "That which destroys man is the mana of the female organ" (Best bei Handy S. 34), woher dessen Name whare o aitua: "the abode or origin of trouble, death, misfortune" (Best bei Handy S. 40, wo die Vorstellung mythisch belegt ist). Mana, sagte ein katholischer Jüngling auf Wallis Island (Tonga), hat die Messe des Paters dann, wenn sie imstande ist, einen Menschen zu töten (Hocart, a. a. O. 99). Auf Neuseeland verstanden es große Zauberer, die Macht feindlicher Götter zugunsten ihres Stammes durch das Mana ihrer karakia (Zaubersprüche) zu vernichten (Gudgeon bei Lehmann, a. a. O. 59). Als Mana faßt man in Melanesien sowie ganz sicher auch in Polynesien alles, was Gifte heißt, auf - natürliche (wie z. B. Arsenik, Schlangengift usw.) sowohl als magische (Pfeilgift usw.), vgl. Codrington, a. a. O. 213 ff., 306 ff.; Fox, C. E., The Threshold of Pacific, 257 f., 284. Brauchen wir es wirklich zu bezweifeln, daß Mana in diesen und ähnlichen Zusammenhängen nur ein Ausdruck für Kraft, übernatürliche Kraft (im weitesten Sinne des Wortes) ist und somit auch die verschiedensten Arten solcher Kraft umfaßt? Meinesteils wüßte ich kein einziges Beispiel aufzubringen, wo dies nicht der Fall ist, d. h. wo das Wort eine

andere und prägnantere Bedeutung als die jetzt erwähnte hätte. Und dies ist auch Handy nicht gelungen.

Ist das Mana der Südseevölker somit nicht als eine allgemeine und universal wirkende Potenz, geschweige denn als eine Allmacht, aufzufassen, so gilt dies in nicht geringerem Grade auch von Begriffen wie Orenda, Manitu und Wakanda, Was den Begriff Orenda anlangt, so steht er dem Mana überhaupt sehr nahe. Etwas anders liegt die Sache bei Manitu und Wakanda, deren Inhalt zum Unterschied von demjenigen des Mana wesentlich emotional ist (vgl. Begriffe wie "heilig" und "unrein"). Wir haben im vorliegenden Zusammenhang weder Gelegenheit noch Anlaß, die betreffenden Begriffe einer näheren Analyse zu unterziehen. Nur so viel mag hier hervorgehoben werden, daß Manitu und Wakanda ganz sicher nie eine selbständige, in verschiedenen Entitäten wirkende Wesenssubstanz, sondern nur eine Eigenschaft gewisser Wesen und Dinge, bzw. die mit dieser Eigenschaft ausgestatteten Wesen und Dinge selbst bezeichnet haben. Fragen wir dann, was trotz alledem so viele Forscher dazu verleitet haben mag, hinter diesen Begriffen eine einheitliche Wesenssubstanz bzw. ein Allwesen irgendeiner Art zu vermuten, so ist die Erklärung dazu in verschiedenen Umständen zu suchen. Sicher ist, daß die berührte Auffassung mit einer Eigentümlichkeit in dem Gebrauch dieser beiden Wörter zusammenhängt, die bisher unter Religionsforschern und Ethnographen wenig oder garnicht beachtet worden zu sein scheint. So gibt es eine Menge Fälle, in denen das Wort Wakan bzw. Wakanda sich nicht, wie man auf Grund der Angaben der Lexikographen und Ethnologen annehmen möchte, auf diese oder jene einzelne Gottheit, sondern vielmehr auf die Götter insgesamt oder wenigstens auf eine ganze Klasse oder Kategorie von Göttern bezieht. Ich muß mich im vorliegenden Zusammenhang damit begnügen, dies durch ein paar Beispiele zu veranschaulichen, die ich der vorzüglichen Monographie J. R. Walkers über die Religion der Oglala (The Sun Dance and other Ceremonies of the Oglala Division of the Teton Dakota, Am. Mus. of Nat. Hist., Vol. XVI, 1917) entnehme.

Walker, der durch seine Tätigkeit als Arzt mit den Oglala in enge Berührung gebracht wurde, hat von ihren alten Medizinmännern mit denen er Jahre hindurch als Freund und Vertrauter verkehrte, eine Menge Erkundigungen über ihre religiösen Vorstellungen und ihre religiöse Anschauungsweise eingezogen, die zum Teil mit ihren eigenen Worten gegeben sind und deren Wert sich kaum überschätzen läßt. Als eines der wichtigeren Ergebnisse dieser Untersuchungen dürfte man die Feststellung der ursprünglichen Bedeutung des Oglalawortes wakantanka zu betrachten haben, das jetzt der Ausdruck für "Gott" — im Sinne des einen und einzigen — ist und sich nach Walker korrekt

durch "der Große Geist" wiedergeben läßt. Im älteren, durch das Englische nicht beeinflußten Oglala bezeichnet nämlich dieser Ausdruck, der eigentlich aus zwei selbständigen Wörtern: wakan und tanka ("groß") gebildet ist, nicht irgendeine einzelne Gottheit, sondern immer nur eine Klasse von Göttern, bzw. die Götter insgesamt (Walker, a. a. O. 57) Die Schamanen teilten die Götter in zwei große Hauptkategorien: wohlwollende und übelgesinnte, ein, von denen die erstere in vier besondere Klassen von je vier Gottheiten zerfiel. In beschränkterem Sinne bezeichnet Wakan Tanka nur die erste dieser vier Klassen und durch sie alle guten Götter, kann aber auch von der Götterwelt insgesamt gebraucht werden. Dieser Sprachgebrauch wird durch folgende Äußerung des Medizinmannes Sword in seinem auf Altdakota niedergeschriebenen Artikel über Wakan (ib. 153) vortrefflich illustriert. "Mankind is permitted to pray to the Wakan beings. If their prayer is directed to all the good Wakan beings, they should pray to Wakan Tanka. But if the prayer is offered only to one of these beings, then the one addressed should be named." Wenn ein Gebet an Wakan Tanka gerichtet wird, geht es also zu den guten Göttern insgesamt. Deutlicher kann der kollektive Sinn dieses Ausdrucks nicht veranschaulicht werden. Einen "Großen Geist" im Sinne eines über die übrige Götterwelt erhabenen und mehr oder weniger allmächtigen Wesens kannten die Oglala dagegen nicht.

Ein dem Wakan Tanka inhaltlich vollständig gleichkommender Begriff ist das ebenfalls den Dakotasprachen entstammende Taku Wakan (etwa durch "Das Wakan" oder ähnliches zu übersetzen: taku = "was, etwas"). Der Missionar und Lexikograph Riggs gibt den Ausdruck durch "the Gods" wieder. Auch darin kommt Taku Wakan dem Wakan Tanka gleich, daß es dieselbe Entwicklung wie dieser Begriff durchgemacht hat und jetzt den Gott des Monotheismus bezeichnet (so Riggs bei Dorsey, A Study of Siouan Cults, Bur. of Am. Ethn., 11th Rep., 366, 432 ff. und Dorsey selbst, der in dieser Frage dem Erstgenannten vollständig beistimmt).

Es steht indessen nicht anders mit den Verwandten der Oglala im Süden, den Omaha, über welche wir durch Dorsey und Miß Fletcher (und La Flesche) unterrichtet sind. Ein höchstes Wesen oder eine göttliche Allmacht kennen sie nicht. Dagegen richten sie, wie sich aus mehreren Beispielen deutlich ergibt, oft ihre Gebete an die Götterwelt als solche oder an eine Klasse von Göttern und gebrauchen dabei den Ausdruck Wakanda ganz in demselben Sinne wie die Oglala das Wakan Tanka oder Taku Wakan, d. h. als eine Bezeichnung für die Götterwelt insgesamt oder das Göttliche als solches, ohne irgendeine Unterscheidung seiner einzelnen Vertreter (vgl. dazu das homerische Đeol, das vedische devāḥ, "die Götter", und das in schwedischen Volksdialekten be-

legte makterna, "die Mächte", d. h. die Wesen des Volksglaubens, als Ausdrücke des allgemein und unbestimmt gefaßten Göttlichen). Dieser Gebrauch des Wortes zeugt — wie er auch von sprachlichem Gesichtspunkt aus beurteilt sein will — von einer Einheitlichkeit in der Auffassung des Göttlichen, die im vorliegenden Zusammenhang unser besonderes Interesse verdient. "Das Wakan Tanka ist nur eins, obgleich es alle Wakan-Wesen umschließt, denn sie sind alle gleichsam eins", sagten die Shamanen der Oglaga (Finger und Sword, a. a. O. 80, 152, 154 f.). Damit meinten sie eine priesterliche Geheimlehre zum Ausdruck zu bringen (vgl. ib. und 79). Aber ähnliche Anschauungen machen sich auch — und zwar nicht am wenigsten bei den Omaha — im Kultus und in dem persönlichen Verkehr mit den Göttern geltend.

Gerade in solchen Umständen haben wir wohl, vor allem, die Erklärung dafür zu suchen, daß so viele Forscher im Wakan bzw. dem Wakanda eine Art Allwesen von bald persönlichem, bald halb unpersönlich-pantheistischem Charakter haben sehen wollen, obgleich es sich in allen einschlägigen Fällen nur um eine kollektive, wenn auch einheitlich gefaßte, Größe handelt. In dieser Weise scheint jedenfalls Miß Alice Fletcher zu ihrer Auffassung des Wakandaglaubens der Omaha gelangt zu sein, und ihre Darstellungen (The Emblematic Use of the Tree in the Dacotan Group, Am. Ass. for the Adv. of Science, Proceedings, 1896; A Study from the Omaha: The Import of the Totem, ib. 1897; The Omaha Tribe, Bur. of Am. Ethn., 27th Rep., 1911) haben später auch andere Forscher zu derselben falschen Auffassung verleitet (das gilt z. B. von Durkheim ebensowie von Karl Beth, dessen Versuch, den Inhalt der Wakanda-Konzeption festzustellen, in allem Wesentlichen nur eine Umschreibung von Miß Fletchers Theorien ist).

Ähnliche Anschauungen wie die von Miß Fletcher vertretene haben unter den Ethnologen Nordamerikas auch Franz Boas (Art. "Religion" in Handbook of Am. Indians north of Mexico, Bur. of Am. Ethn., Bull. 30, z. B. betreffs der Tsimshian in British Columbia, der Pawnee und gewisser Algonkinstämme), Alanson Skinner (betreffs der südl. Siouxstämme: Art. "Siouans" in ERE) und J. R. Swanton (betreffs der Tlingit: Condition, Beliefs and linguistic Relationships of the Tlingit Indians, Bur. of Am. Ethn., 26th Rep., 451, Fußn.) geltend gemacht.

Dagegen bestreitet Paul Radin (Religion of the North American Indians, Journ. of Am. Folklore, 1914, 344 ff.), selbst ein hervorragender Kenner der Ojibway und Winnebagostämme, aufs bestimmteste, daß die Indianer Nordamerikas die Vorstellung einer universellen, für sich und unabhängig von ihren Trägern bestehenden magischen Kraft gekannt hätten, und macht ausdrücklich geltend — er sieht darin ein Ergebnis seiner eigenen Felduntersuchungen —, daß die Wörter manitu und wa-

kanda nie eine solche Kraft, sondern nur eine gewisse Eigenschaft von Wesen und Dingen, bzw. gewisse Wesen und Dinge als Träger dieser Eigenschaft bezeichnet hätten (vgl. auch seine Arbeit The Winnebago Tribe, Bur. of Am. Ethn., 37th Rep., 1923, 281 ff.). Damit steht er natürlich der Auffassung grundsätzlich fremd gegenüber, nach der die betreffenden Wörter eine Art göttlicher Wesenshypostase, eine halb pantheistisch gefaßte Allmacht oder dergleichen bezeichnet haben sollten.

In ähnlicher Weise wie Radin hatten sich schon früher die Missionare Pond, Riggs und Hamilton sowie auf Grundlage umfassender Untersuchungen der Ethnologe J. Owen Dorsey über den Begriff Wakan-Wakanda ausgesprochen. Wir haben hier keinen Anlaß, auf die Auffassung dieser Forscher näher einzugehen. Sie bestreiten sämtlich im Gegensatz zu Miß Fletcher, daß die betreffenden Wörter, von denen Wakanda jetzt, bei den Omaha und anderen Stämmen, der Name des Christengottes ist, irgendeine besondere Gottheit zum Unterschied von anderen bezeichnet hätten, oder mit anderen Worten: daß sie als Eigennamen gebraucht worden wären, und sprechen den Siouxstämmen überhaupt jeden Glauben an einen "großen Geist" ab, eine Vorstellung, die auch von anderen Amerikanisten in das Gebiet des Mythus verwiesen worden ist (s. Dorsey, a. a. O. 365 ff., 422 ff., 431 ff., 521 und E. Washburn Hopkins, Art. "Manitu" in ERE). Einen ähnlichen Standpunkt nahm, im Anschluß an Dorsey, auch W. J. Mc Gee in seiner Studie The Siouan Indians (Bur. of Am. Ethn., 15th Rep.) ein.

Als Miß Alice Fletcher die Omaha zum ersten Mal besuchte, standen sie schon seit Jahrzehnten unter dem Einfluß des Christentums Dies erklärt zum Teil die stark idealisierende Tendenz, die sich in allen ihren Darstellungen des religiösen Glaubens dieses Stammes geltend macht. So meinten die beiden Gewährsmänner Zwei Krähen und La Flesche, von denen letzterer, ein Halbblut und Häuptling des Stammes, zusammen mit Miß Fletcher eine große Monographie über die Omaha (The Omaha Tribe, vgl. oben) herausgegeben hat, daß die Vorfahren der Omaha und Ponka an ein höchstes Wesen (Supreme Being) glaubten, das sie Wakanda nannten (Dorsey, a. a. O. 372) - offenbar weil Wakanda in ihrer eigenen Auffassung schon ein solches Wesen bezeichnete. Während aber Dorsey in diesen und ähnlichen Angaben nur einen Ausdruck des eigenen Glaubens der Gewährsmänner sah (ib. 521), scheint sie Miß Fletcher ohne irgendeinen Vorbehalt gutgeheißen und als Ausgangspunkt ihrer eigenen Deutung des Wakandabegriffs genommen zu haben. Überhaupt zeichnen sich ihre Darstellungen des Wakandaglaubens der Omaha durch einen auffallenden Apriorismus und Mangel an Kritik aus, der nicht zum mindesten darin zum Ausdruck kommt, daß sie es fertiggebracht hat, ihre Auffassung in Tatsachen hineinzudeuten, die sie in der Realität fast an jedem Punkte widerlegen.

Nach Analogie von Wakan-Wakanda, oder mit anderen Worten: als rein kollektive Begriffe sind zweifellos mehrere der von Beth als Bezeichnungen "der unsinnlichen Macht" gedeuteten Wörter aufzufassen. Dies dürfte zum mindesten von dem petara der Küstendajak auf Borneo und dem imana der Barundi in Ostafrika gelten. Aber wir haben keinen Anlaß, auf eine Erörterung dieser Begriffe hier einzugehen. Überhaupt dürfte die Vorstellung der "Kraft" oder "Macht" als einer Art einheitlicher, universell wirkender Größe — einer kosmischen Energie, einer halb pantheistisch gefaßten Allmacht — den Naturvölkern ebenso wie den Kulturvölkern auf früheren Stufen ihrer Entwicklung gänzlich fremd sein.

## Exkurs II (zu S. 306)

## MAGISCHE EIGENSCHAFTSÜBERTRAGUNG UND SPEZIFISCHE WIRKSAMKEIT DER DINGE

Anschauungen und Gebräuche des oben S. 304 ff. besprochenen Typus sind besonders reich in der Zauberpraxis, einschließlich des Fetischismus, und in dem Tabuwesen verschiedener Völker belegt.

Hand in Hand mit der Vorstellung von wirkenden Kräften der Dinge geht der Glaube an die Übertragbarkeit ihrer Eigenschaften, zwei Anschauungen, die sich in der Praxis nicht immer streng auseinanderhalten lassen. Letzteres gilt ganz besonders von denjenigen Fällen, in denen die von einem Dinge ausgehende Wirkung diesem selbst mehr oder weniger adaquatist, so daß sie geradezu als Ausfluß seines "Wesens" gefaßt werden kann - z.B. wenn die Cherokeefrauen, um die Haare "stark" zu machen und ihr Ausfallen zu verhindern, den Kopf mit einem Dekokte aus den äußerst zähen Wurzeln der Catgutpflanze (Teophrosia Virginiana) waschen und die jungen Männer vor dem Ballspiel ihre Glieder damit einreiben, um ihre Muskeln zu härten (Mooney, J., Sacred Formulas of the Cherokee, Bur. of Am. Ethn., 7th Rep., 325). Oder wenn man in Britisch-Neu-Guinea einen Käfer in ein Loch des Speerschaftes einfügt, damit die Speerspitze in dem Dugong oder der Schildkröte ebenso fest stecken bleiben soll, wie sich der Käfer in der Haut eines Menschen festbeißt (Frazer, a. a. O., Bd. 1, 109).

Etwas indirekter, aber doch auf dieselbe unmittelbare und adäquate Art macht sich dieser Einfluß geltend in dem weitverbreiteten Glauben an die Empfänglichkeit des Kindes für gewisse Erlebnisse und Handlungen der Mutter während der Schwangerschaft. Bei den Pangwe darf nach Teßmann (Karutz, a. a. O. 557) die Frau während der Schwanger-

schaft und Stillperiode keinen Schopfadler essen, da sonst das Kind einen Schopf oder einen Auswuchs am Hinterkopf bekäme. Wenn auf Island eine Schwangere mit einem schartigen Löffel oder einer schartigen Muschelschale ißt, dann wird das Kind mit einer Hasenscharte geboren (Karutz, a. a. O. 603, ohne Quellenangabe). Nach einem unter der Bauernbevölkerung Schwedens früher sehr verbreiteten und noch heute nicht ausgestorbenen Glauben ist die Hasenscharte eine Folge davon, daß die Mutter während der Schwangerschaft von einem Hasen erschreckt worden ist. Eine ähnliche, nur wenig davon abweichende Erklärung gab mir einmal ein älterer Bauer aus meiner Heimat (Medelpad), der selbst mit diesem Gebrechen behaftet war: "Meine Mutter, sagte er, besuchte, kurz bevor ich auf die Welt kam, aus Neugier eine Nachbarin, die soeben ein Kind mit einer Hasenscharte geboren hatte. So wurde ich, wie ich jetzt bin." In der gleichen Weise deutet man in Schweden gewisse große Muttermale (sogenannte "Feuermale"): die Mutter wurde einmal, während sie schwanger war, durch Feuer erschreckt, und mitunter fügt man noch hinzu: Dabei legte sie die Hand an die Stelle, wo jetzt das Muttermal sitzt. Zahlreiche Beispiele für Eigenschaftsübertragung bzw. spezifische Wirkungen des oben angeführten Typus findet man bei Karutz, a. a. O. 581f., 584, 591f.; Vierkandt, Die Anfänge der Religion und Zauberei, Globus, 1907, 40, Sp. 1; Kruijt, Het animisme in den Indischen Archipel, 149, 156 ff., 205 f.: Frazer, a. a. O. Bd. 1, 150 ff., et passim und Clemen, C., Wesen und Ursprung der Magie, Arch. f. Religionspsych. 1921, 122 ff. Hierher gehört auch vor allem der bekannte Glaube, daß man der Eigenschaften eines Menschen oder Tieres dadurch teilhaft werden kann, daß man sein Fleisch ißt oder sein Blut trinkt usw. (Beispiele bei Frazer, a. a. O. Bd. 1, 91, 117 ff.; Karutz, a. a. O. 584 f.; Clemen, a. a. O. 120 ff.).

Es fragt sich nun, wie wir die eben herangezogenen Beispiele vom primitiven Gesichtspunkte aus zu deuten haben. Sind sie als Belege für die Anschauung aufzufassen, nach welcher die Eigenschaften der Dinge sich durch Berührung usw. von ihren Substraten loslösen und auf andere Dinge oder Wesen übergehen können? Oder handelt es sich auch hier schlechthin um Einflüsse, die ihrer Natur nach durch die Dinge, von denen sie ausgehen, bestimmt sind und somit auch die entsprechenden Wirkungen hervorrufen?

In Bezug auf eines der oben angeführten Beispiele dürfte diese Frage nicht schwer zu beantworten sein: Wenn man das Fleisch eines Menschen oder Tieres ist oder ihr Blut trinkt, so glaubt man sich damit auch ihre Eigenschaften einzuverleiben. Wesentlich anders liegt die Sache in den übrigen Fällen. Ob wir es hier mit magischen Einflüssen oder mit Übertragung von Eigenschaften zu tun haben, ist nicht ebenso

leicht zu entscheiden, um so weniger als die praktischen Konsequenzen in beiden Fällen dieselben sind.

Zunächst will ich im vorliegenden Zusammenhange daran erinnern. daß der zu magischen Zwecken zustandegebrachte Kontakt, welcher Art er auch sei, keineswegs immer auf eine Eigenschaftsübertragung abgestellt zu sein braucht. Man verleibt ja dem Körper allerlei magisch wirkende Dinge und Substanzen ein oder bringt sie mit ihm in Berührung, in dem Glauben, daß sie ihn dadurch leichter in der gewünschten Weise beeinflussen werden. Ich brauche nur an die vielen Zaubertränke und Zauberspeisen zu erinnern oder an die magischen Pfeil- und Speerspitzen, deren wirkende Kraft erst durch die Berührung mit dem Körper aktualisiert wird. So kennt man auf San Christoval (Salomon-Inseln) magisch präparierte Speere und Pfeile, die einen Menschen nur zu streifen und ihm eine oberflächliche Fleischwunde beizubringen brauchen, um seinen Tod hervorzurufen (Fox, C. E., The Threshold of the Pacific, 284). Ähnliche Vorstellungen hegen die Kaitisch und benachbarte Stämme in Australien von ihren mauia, d. h. kleinen Quarzkristallen, denen sie eine besondere Zauberkraft zuschreiben: Läßt man auch nur einen kleinen Splitter von einem solchen Steine mit Hilfe einer Speerspitze auf einen Schläfer herabfallen, so stirbt dieser unweigerlich (Spencer and Gillen, The Native Tribes of Central Australia, 546). Als eine magisch wirkende Substanz ist auch, wie man aus dem beigefügten Zauberspruch deutlich sehen kann, der Tintenfisch anzusehen, den der Kranke in dem früher angeführten Heilzauber aus Hawaii verschlucken muß (vgl. oben S. 306). Schließlich müssen wir hier noch daran erinnern, daß auch die Zauberkraft selbst, gleich so vielen anderen, ganz besonders allen fiktiven Qualitäten, sich sehr leicht durch Berührung auf die Personen oder Dinge, welche man durch sie beeinflussen will, übertragen läßt, um sich dann vernichtend oder heilbringend in ihnen auszuwirken. So, d. h. als eine Art substratloser und doch substanziell gedachter Kraft oder Influenz, die sich durch Berührung dem Körper mitteilt und von diesem ihrer schädlichen Wirkungen wegen entfernt werden muß, mit anderen Worten: als eine Art unsichtbaren Ansteckungsstoffes, wird ja auf primitiveren Stufen öfters auch die Tabugefährlichkeit aufgefaßt, die man in verschiedenen Wesenheiten und Dingen -Göttern und machtbegabten Menschen, Fremdlingen, Kultstätten und Kultgegenständen, Frauen im Kindbett und während der Menstruation. toten Körpern usw. - vermutet.

Daraus, daß in den angeführten Beispielen die als wirkend und die als beeinflußt gedachten Substanzen sich in unmittelbarer Nähe von einander befinden, darf man also keineswegs den Schluß ziehen, daß wir es hier nur mit einer Übertragung von Eigenschaften zu tun hätten.

Ebenso berechtigt ist die Annahme, daß man in den von ersteren ausgehenden Wirkungen Äußerungen einer ihnen innewohnenden spezifischen Kraft oder Potentialität sieht, auf Grund derer sie imstande sind. ihre Umgebung magisch zu beeinflussen, daß wir mit anderen Worten hier vor einer regelrechten Form des "Nahzaubers" stehen. Ich will dies besonders Karutz gegenüber hervorheben, der in seinem großen und von mehreren Gesichtspunkten aus denkwürdigen Aufsatz "Emanismus" zwischen Eigenschaftsübertragung und magischer Betätigung der Dinge, sofern diese nach Art und Umfang durch ihre empirische Natur bestimmt ist, keinen Unterschied macht. Er faßt nämlich beide Anschauungen in dem der Radiotherapie entnommenen Begriff "Emanismus" zusammen, und meint damit den Glauben, "daß die Materie ihre Eigenschaften ausstrahlt, emaniert, und an die Umwelt abgibt: daß diese Emanationen — der physikalischen Eigenschaften der anorganischen Körper, der physiologischen der organischen Wesen, der psychischen bzw. intellektuellen der Menschen und Tiere — auf andere Dinge und Organismen übergehen" (545, vgl. 558, 564, 570, 575, 577f., zusammenfassend). Diese Vorstellungsweise stellt er offenbar dem Glauben an spezifische Kräfte der Dinge gleich, ich verweise auf Ausdrücke wie die folgenden: "emanierende Kräfte organischer und anorganischer Körper"; "die Emanation der Kraft"; "in den Dingen liegende spezifische Kraft, die ihnen entströmt und sich anderen überträgt"; "die Idee der Kraftübertragung, Kraftübertragungen von Objekten, Übertragung adäquater Kraft"; "Ausstrahlungen wirksamer Emanationen"; der Emanismus drückt klar aus, "daß hier irdische Körper vorliegen, die ihre Eigenschaften ausstrahlen, und gibt ein Wort für das vom Subjekt ausgehende Agens selbst, die Emanation ..."; "in den Objekten wirken weder Seelen, noch Persönlichkeiten, sondern Kräfte, und wiederum keine selbständigen, geheimnisvollen Kräfte, sondern die integrierenden Beschaffenheiten und Eigenschaften unpersönlicher Art, und sie wirken durch Ausstrahlungen ihrer spezifischen Emanationen"; "die Kräfte sind im westafrikanischen Fetischismus zunächst stets spezifische, die Wirkungen rein adäquate, da eben Eigenschaft und Kraft sich decken; ein Gegenstand ist stark, so wirkt er auch Stärke, er ist weich, so wirkt er auch Weichheit"; "in den Fetischen, d. h. in den Medizinen, wirken die Emanationen der Obiekte"; "der Emanismus ist im strengsten Sinne homöopathisch, weil in ihm Ursache und Wirkung nicht zwei verschiedene Dinge sind, sondern ein und dasselbe Ding, nämlich ein emanierender Körper und seine Emanation"; "in der Auffassung des Primitiven sind alle Dinge mächtig, d.h. durch Übertragung ihrer Eigenschaften auf die Umwelt lebendig wirkend": ..in allem Anfang steht für mich der Emanismus — im Anfang war die Kraft" (552f., 554f., 556 unten, 558, 559, 565f., 578, 583, 598, 611).

Wo die von einem Ding ausgehende Wirkung nur eine Äußerung der tatsächlichen Natur dieses Dinges ist, da soll sie also nach Karutz als eine Emanation seiner Eigenschaften aufgefaßt werden. Eigenschaft, Kraft und Wirkung gehen hier vollständig ineinander über.

Trotz allem, was für die Richtigkeit einer solchen Auffassung zu sprechen scheint -- ich verweise hier nur auf das, was oben über Art und Schwierigkeiten des hier vorliegenden Problems gesagt worden ist darf man anstandslos behaupten, daß sie sich in der von Karutz gegebenen Formulierung nicht halten läßt. Von einer "Emanation" in dem oben angegebenen Sinne kann doch wohl, streng genommen, nur da die Rede sein, wo ein Wesen oder Ding von einem anderen beeinflußt wird. und zwar derart, daß die infolge dieser Beeinflussung eintretenden Veränderungen in der Realität nur eine Angleichung an das beeinflussende Ding oder Wesen selbst bedeuten. Aber auch da, wo dies wirklich der Fall ist, läßt sich doch, wie wir sahen, nicht selten ebensogut an magische Einflüsse wie an Übertragung von Eigenschaften denken. Und schließlich kennen wir noch eine ganze Menge Fälle, in denen die dem Dinge zugeschriebenen Einflüsse sich überhaupt nicht als Emanationen auffassen lassen, trotzdem sie an sich nichts anderes als Äußerungen seiner tatsächlichen Natur sind.

Was hat z. B. die Fähigkeit des Stahls, Zauber und böse Einflüsse abzuwehren, mit Emanation oder Übertragung von Eigenschaften zu tun? Der Stahl ist, wie Klein an dem oben Anm. 19 angegebenen Orte hervorhebt, im schwedischen Volksglauben das vielleicht allergewöhnlichste Schutzmittel, welches man gegen "Böses" übernatürlicher Art angewendet hat. "Das Kind in der Wiege sollte, bis es getauft wurde, eine Schere, Nähnadel oder dergleichen in den Kleidern haben. Ein Hufeisen, ein Messer oder eine Wollschere wurde über die Tür des Wohnhauses angebracht. Bei Wanderungen in der Finsternis an einem Orte, wo man möglicherweise Gespenstern begegnen könnte, oder im Walde, wo "rådande" (neutr. plur.: "die Waltenden", auch mask. und fem. sing.: "der, die Waltende", ein unbestimmter Ausdruck für niedere Mächte des Volksglaubens, besonders für Naturwesen verschiedener Art, Verf.) oder anderes Böses regierten, sollte man Stahl bei sich haben. Das Vieh und die Pferde suchte man in gleicher Weise durch Stahl an der Schwelle des Stalles oder über dem Stande zu schützen, vor allem an kritischen Zeitpunkten wie Weihnachten und Ostern oder beim ersten Austreiben im Frühling. Saat und Ernte wurden auf verschiedene Art durch Stahl geschützt, ebenso Milch und Butter. Auch als Abwehrmittel gegen die auf dämonischem oder magischem Wege hervorgerufenen Krankheiten spielt der Stahl eine außerordentlich große Rolle im schwedischen Volksglauben. Beim Baden schützte man sich vor dem Neck durch Stahl." Hierher gehören auch der früher angeführte Gebrauch gewisser Steine als magische Schutzmittel bei den Eskimos von Smithsund in Nordamerika sowie die tausenderlei Gegenstände und Stoffe, die in den Fetischen und Medizinen der afrikanischen Stämme zur Anwendung kommen (ähnlich, d. h. als Gegenstände, die von Natur aus mit spezifischen Kräften oder Wirksamkeiten begabt sind, fassen sie z. B. Söderblom, Gudstrons uppkomst, 74 ff., 80 f. und Beth, Religion und Magie, 2. Aufl. 209, auf).

Karutz, dem es darauf ankommt, seiner Theorie die größtmögliche Tragweite zu geben, sieht auch in Fällen wie den eben angeführten Ausstrahlungen der konkret gedachten Eigenschaften der Dinge, d. h. ihrer eigenen Substanz. Darum spricht er von der Neutralisierung der vom bösen Blick ausgehenden Wirkungen durch Tieraugen oder augenähnliche Amulette: "Pfauenaugen", blaue Glasperlen (in den Mittelmeerländern, wo das blaue Auge als das böse gilt) usw., und ähnlichen Erscheinungen als einem "Kampf der Emanationen gegeneinander" (586, 589 f., 591 f., 607, 609 und an mehreren anderen Stellen). Ganz gewiß handelt es sich aber hier vom primitiven Gesichtspunkte aus nicht um Emanationen, sondern schlechthin um Wirkungen oder Einflüsse verschiedener Art, die von den Dingen kraft ihrer Natur ausgehen. Das sagt uns ja auch der melanesische Sprachgebrauch, nach welchem solche Dinge "mana" sind oder "Mana" haben (z. B. der brotfruchtähnliche Stein und das Feuer als ein Mittel, Sonnenschein herbeizurufen; für das letztere Beispiel, aus Florida, Salomoninseln, s. Codrington, a. a. O. 200f.; C. E. Fox, The Threshold of Pacific, 254), woraus ersichtlich ist, daß der Kern dieses ganzen Vorstellungskomplexes in dem Begriff "(magisch) wirkende Kraft" und nicht in irgendwelchen Emanationen zu suchen ist. Es ist fraglich, ob man vom primitiven Standpunkte aus überhaupt anders als in Fällen unmittelbarer Berührung von emanierenden Eigenschaften zu sprechen berechtigt ist. Dies gilt wohl jedenfalls in bezug auf die reellen Eigenschaften der Dinge, während die fiktiven Qualitäten (wie z.B. die rituell-magische Unreinheit) ihrer Natur nach beweglicher sind und deshalb auch auf die Umgebung leichter übergehen.

Die mit spezifischer Kraft ausgestatteten Dinge sind also, ganz in Analogie mit den vielen magischen Objekten, Zaubersprüchen, Zauberhandlungen usw. aufzufassen, die ebenfalls eine solche Wirkungskraft besitzen und von denen sie sich übrigens kaum unterscheiden lassen. Es ließe sich in der Tat nachweisen, daß die beiden Begriffe "spezifische Kraft" und "Zauberkraft, magische Kraft" für die primitive Auffassung in vielen Fällen vollständig ineinanderfließen. So ist z. B. der Bergkristall bei den australischen Stämmen zu den verschiedensten magischen Zwecken angewandt worden (s. z. B. M. Mauß, L'Origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes, École pratique des hautes étu-

des, section des sciences religieuses, 1904, 4 f., 21 f., 24 ff., 28 f., 31 f., 33 f., 37, 44 ff.), obgleich wohl kaum irgendwelcher Zweifel darüber bestehen kann, daß die Kraft hier nur eine Äußerung der reellen Natur des Dinges ist (vgl. Mauß, a. a. O. 27 f., 42). Man schreibt freilich dem Bergkristall oft einen übernatürlichen Ursprung zu, aber auch da, wo dies der Fall ist, ist die Kraft an den Stein als solchen gebunden und nicht von außen her in ihn hineingebracht. Der Stein ist m. a. W. seiner eigenen Natur zufolge göttlich:

Wie dem nun aber auch sei, sicher ist, daß nicht die Übertragung oder Emanation von Eigenschaften, die ja nur bei unmittelbarer Berührung stattzufinden scheint oder jedenfalls nur für solche Fälle bezeugt ist, sondern vielmehr der für alle primitive Weltauffassung konstitutive Glaube an magisch wirkende Entitäten die richtige Analogie zu den oben besprochenen Anschauungen bietet.

Die obigen Erörterungen haben der Frage nach dem primitiven Begriff der Kraft und seinem Inhalt wieder Aktualität verliehen. Sie soll hier nur ganz flüchtig und zwar unter dem Gesichtspunkte des Verhältnisses von "spezifischer" und "magischer" Kraft zueinander gestreift werden.

Karutz ist geneigt, zwischen beiden jetzt erwähnten Vorstellungen einen bestimmten Unterschied zu machen, indem er die Wirkungsart der oben besprochenen Kräfte für irgendwie natürlicher als die der Zauberkraft hält, vgl. S. 555, wo er direkt von "natürlichen Kräften der Dinge" spricht, die sich "auf natürlichem Wege äußern", und S. 582, wo er den Ausdruck "Fetischismus" mit der Begründung verwirft, daß es sich in diesen Gebräuchen überall "nicht um Zauber sondern um natürliches Geschehen, nicht um Wunder sondern um kausalsichere Notwendigkeit, nicht um Glauben sondern um Wissen handle", und ferner S. 577 und 583.

Diese Ansicht von Karutz ist unhaltbar. Von "Natürlichkeit" läßt sich bei jenen spezifischen Kräften der Dinge nur insofern sprechen, als Art und Umfang ihrer Wirkungen durch die empirische Natur des Dinges bestimmt sind, was ja auch bei der Zauberkraft oft der Fall ist. Bezüglich der Art und Weise ihres Wirkens aber unterscheiden sie sich in keiner Hinsicht von der Zauberkraft. Das kann man ja auch daraus ersehen, daß die Südseeinsulaner in beiden Fällen von "Mana" sprechen. Beide Male fällt die Wirkung aus dem natürlichen Zusammenhang des Geschehens vollständig heraus und erfolgt auf jene absolut mystische, unfaßbare Art, die eine übernatürliche Kraft voraussetzt, in welcher sie als schon vor ihrem Eintreten potentiell vorhanden gedacht wird.

## Exkurs III (zu S. 298ff. und 306ff.) SEELE UND WESEN

Nach der Ansicht Julius Röhrs hängt das Mana eines Wesens oder Dinges in der Auffassung der Maori von seinem hau oder mauri ab. das sich in dieser Weise, d. h. als Kraft, manifestiert. Es ist das seelische Fluidum, das Hau oder Mauri, sagt er, das einerseits als Tabu (= Tabugefährlichkeit) und andererseits als (positiv wirkende) Kraft zutage tritt. So entspringt das Mana des Häuptlings ebensowie des Priesters ihrem (starken) Hau, das sich vor allem in ihren Taten zu erkennen gibt und sie zum Rang göttlicher Wesen erhebt, und von diesem "Durchtränktsein mit Hau" kommt auch ihr starkes Tabu: alles was sie berühren, wird gefährlich, ja tötlich. Aber auch das Mana einer heiligen Waffe ist eine Äußerung ihres Hau, ihres "eigenen Wesens", und da dieses Hau in doppelter Weise wirkte, so war sie nicht nur voll Mana, sondern auch voll Tabu. Hau und Mana sind eigentlich ein und dasselbe Ding, obgleich von zwei verschiedenen Seiten gesehen, und erscheinen mitunter als vollständig identische Größen, z. B. wenn es heißt, daß der Priester seinen linken Fuß auf den Kranken setzt, um dessen Tapu oder Hau oder Manea auf ihn wirken zu lassen (Röhr, Das Wesen des Mana, Anthropos, Bd. 14/15, 1919-1920, 105 f., 106 f., 116 f.; Hau und Mauri, ib., Bd. 12/13, 264; vgl. Elsdon Best, The Maori I 308, 335; Manea wird von Tregear und Best dem Hau gleichgesetzt, Das Wesen des M., 106).

Was versteht dann Röhr unter den beiden Begriffen Hau und Mauri? Er sieht darin, wie wir sahen, ein seelisches Fluidum, das, gleich dem Tondi der Batak, ein Träger des Wesens von Personen und Dingen ist. Sie stellen "seelische Entitäten" nicht nur von Menschen, sondern auch von Dingen dar, insofern diese nach Auffassung der Maori Leben in sich enthalten. Er nennt sie ausdrücklich zwei Seelenbegriffe oder Lebenskräfte, von denen das Hau mehr die Kraft, das Mauri mehr den Lebensbegriff betont, und identifiziert sie sogar an einer Stelle mit dem letzten Hauch, der im Todesaugenblick dem Körper des Sterbenden entflieht (Hau und M., 269 f., 271; Das Wesen des M., 103, 104, 106). In der Tat stehen wir hier nach Röhrs Auffassung vor einem "Hekastopsychismus" (Animismus) - er sagt auch "Allbeseelung" -, der sonst nicht für das polynesische Gebiet bezeugt zu sein scheint, sich aber in Indonesien mit einer Deutlichkeit wie sonst nirgends in der Welt erhalten hat (Hau und Mauri, 270; Das Wesen des M., 103 f.). Während Mana nur den Begriff (Zauber-)Kraft ausdrückt und als solche kein Gegenstand der Verehrung ist - dies wird von Röhr besonders gegenüber Marett und anderen Vertretern des Präanimismus betont, die im Mana

ein nicht-spirituelles, unpersönliches "awful and powerful" haben sehen wollen —, so steht die Frage ganz anders, wenn wir die Grundlage des Mana, das Hau oder Mauri, "dieses Theoplasma", wie er es mit einem von Hartland entlehnten Ausdruck bezeichnet, ins Auge fassen. Denn da man auf Neuseeland nach beendigter Jagd dem Mauri oder Hau des Waldes — d. h. nach Röhr der Waldseele — einen Vogel als Opfer darbringt, so scheint hier schon das Götterprotoplasma religiöse Verehrung auszulösen. Dies ist kein Präanimismus — keine Religion dem Nichtpsychischen gegenüber —, da das Hau Anima im vollsten Sinne des Wortes ist. Es ist sogar keine präpersonale Religion, denn das Hau ist eben der neuseeländische Ausdruck für Personalität (ib. 121 f.).

Somit liegen Hau und Mauri nach Röhrs Auffassung dem Begriff Persönlichkeit jedenfalls äußerst nahe. In der Tat ist das Hau des Menschen nichts anderes als seine Persönlichkeit (ib. 110). So sucht Röhr auch an der Hand gewisser sprachlicher Zusammenstellungen wahrscheinlich zu machen, daß das vom Hau oder Mauri emanierende Mana von den Südseevölkern als eine psychische Potenz empfunden werde. und meint, daß dieser Begriff, "verglichen mit vielen anderen Worten, ein verhältnismäßig deutliches Zentrum habe, nämlich Seelenkraft mit allen ihren möglichen Funktionen, teils nach der Richtung der Kraft. teils als bloße Betätigung dieser Funktionen in allen drei Seelenteilen" (ib. 110f.). Wir haben uns dies zu vergegenwärtigen, da Röhr an anderem Orte zugibt, daß das Hau von Wäldern, Ländern und Gewässern kaum eine Persönlichkeit zu nennen ist, geschweige denn das zwar aus ihm entspringende, aber doch eben als Kraftbegriff wesentlich anders geartete Mana, und da er sogar die magischen Eigenschaften, die im europäischen Volksglauben dem Eisen, den Palmkerzen, dem Besen und dem Salz und bei den antiken Völkern dem Lorbeer zugeschrieben wurden, auf ein ihnen innewohnendes Tondi oder Hau zurückführen will (ib. 129 f.).

Was bedeuten die beiden Maoriwörter Hau und Mauri? Soviel scheint sich auf Grund vorliegender Angaben betreffs ihres Begriffsinhaltes feststellen zu lassen, daß sie in mehreren Zusammenhängen das sinnlich-konkret, etwa als eine unsichtbare, halbflüchtige Substanz gefaßte Wesen von Personen und Dingen zum Ausdruck bringen. So sind das Haar, der Speichel und die Kleider eines Menschen, ebenso wie auch, obgleich in geringerem Maße, allerlei andere Dinge, die mit seinem Körper in Berührung gekommen sind: sein Eigentum, der Staub seiner Fußstapfen und der Platz, wo er gesessen hat (vgl. Weinreich, oben Bd. 28, 183 f.), von seinem Hau (oder Manea) durchdrungen. Wer nicht verzaubert werden will, der vergräbt "das Hau oder Manea der Fußstapfen oder Teile seines Haares" an gewissen heiligen (und somit ge-

schützten) Plätzen, denn in dem Hau seiner Fußstapfe oder des Haares besitzt sein Feind ein Mittel, ihn zu verhexen. Deshalb soll man, wenn man sich in einer Gesellschaft, der man nicht traut, befindet, beim Aufstehen mit der linken Hand über den Sitz wischen, da an diesem Partikelchen des Hau zurückgeblieben sind. Der Realismus der Anschauungsweise gibt sich in Bests Darstellung (a. a. O. 308, 335) stark zu erkennen: "As an illustration of the nature of the hau of a man let us suppose that I have an enemy whom I wish to destroy. Should I chance to see him rise from a sitting position, I can take his hau by means of a very simple act. I draw my open hand across the seat he has vacated. and so scoop up his aura-like hau, some portion of it adhering to the place he has sat upon. A certain rite of black magic performed over that immaterial medium will result in the death of my enemy". - "If, when rising from a seat, a person thought that his companions might include an enemy, he would, as he rose, draw his curved hand across the spot he had sat upon, and so scoop up any of his hau that might be clinging thereto". Aus demselben Grunde marschiert man, wenn man durch Feindesland geht, möglichst im Wasser, denn sonst könnte der Feind das in die Fußspuren eingedrungene Hau zu Zaubereien benutzen. Solche Zaubermittel wurden sogar, als Substrate des Hau des Menschen, selbst Hau genannt. Denselben Sinn hat das Wort auch offensichtlich, wenn es heißt, daß der Priester seinen linken Fuß auf den Kranken setzt, um dessen Manea oder Tapu oder Hau auf ihn wirken zu lassen, oder daß wer bestohlen worden ist, das Hau des Platzes. von dem das Gestohlene genommen wurde (z. B. etwas Erde), zum Priester mitnimmt (Best, Spiritual Concepts of the Maori, Journ. Polynesian Soc. IX/X, IX 186, 189 ff., 197 f.; The Maori, I 307 f.; Röhr, Hau und Maori, 264).

In Beispielen wie den eben besprochenen haben wir auch die Erklärung gewisser anderer, anscheinend rätselhafter Gebräuche zu suchen, in denen die oben erwähnten Größen eine wesentliche Rolle spielen. Nach neuseeländischem Glauben konnte man ein Wasser, einen Wald, einen Baum, ein Dorf, ein Land, eine Person, einen ganzen Stamm dadurch gegen Zauberei und Beschädigungen anderer Art schützen, daß man einen materiellen Vertreter ihres Hau oder Mauri schuf und diesen tabuierte, vergrub oder durch andere Mittel unzugänglich machte. Dieser Ritus — z. B. die Vergrabung — wurde nicht selten durch Beschwörungen begleitet. Oft stellte man den betreffenden Gegenstand unter den Schutz irgendeines Gottes oder Geisteswesens, dessen Mana man ihm verlieh.

So konnte man z.B. einen Baum, der ein beliebter Sammelplatz der Vögel war und sich daher besonders gut zum Schlingenstellen eignete,

dadurch schützen, daß man den ersten auf ihm gefangenen Vogel oder den rechten Flügel (kira) eines solchen Vogels unter gewissen Beschwörungen im Walde verbarg. Diese Dinge stellten das ariā oder die "materielle Form" des Hau des Baumes dar (über ariā s. Best, Spirit. Concepts X 17 ff.). In ähnlicher Weise ließ sich ein Fischwasser durch ein wenig Seesand oder einen im Flußbett liegenden Stein und der Stamm und sein Gebiet durch ein Bündel Haare, zu dem jeder Häuptling des Landes seinen Beitrag gegeben hatte und das entweder auf dem ahurewa. dem heiligen Platz der Ansiedlung, vergraben oder an dem daselbst stehenden und als Göttersymbol oder Götterwohnsitz aufgefaßten Pfosten (dem whata puaroa) befestigt wurde, vertreten. Solche Dinge wurden als Träger des Hau oder Mauri des Baumes, Wassers usw. angesehen. Sie enthielten, wie man sagte, das Hau oder Mauri dieser Dinge und wurden sogar selbst ihre Mauri — oder Hau, oder Manea — genannt. Einer der Eingeborenen nannte sie "Wohnsitze des Mauri". 2 Best, der dieser Erscheinung eine eingehende Aufmerksamkeit gewidmet hat, nennt sie selbst "Verkörperungen" oder "Repräsentationen" des Hau oder Mauri eines Waldes, Stammes usw. und sagt von dem heiligen Platz. der das Emblem des Stammes barg (dem Ahurewa), daß er mit dem Hau des Landes und der Menschen "durchtränkt" war (Best, Spir. Concepts IX 193 ff.: The Maori I 304 ff.; Röhr, a. a. O. 265 f., 267 ff.: Handy. Polyn. Religion 56 f., 289 f.).

Der Primitive macht zwischen Symbol und Wirklichkeit keinen Unterschied. Sie stellen für seine Auffassung ihrem Wesen, wenn auch nicht ihren äußeren Eigenschaften nach identische Größen dar. Wenn es daher von einem der soeben erwähnten Objekte heißt, daß es das Hau oder Mauri der durch dasselbe symbolisierten Realität enthält oder verkörpert, so kann Hau oder Mauri hier — nach Analogie der früher besprochenen Beispiele — nichts anderes bezeichnen als das eigene Wesen dieser Realität, oder, wenn man so will: die symbolisierte Realität selbst, obgleich in einer sublimierten, unsichtbaren, unseren Sinnen nicht faßbaren Form, ihre geistige Essenz, die der Maori in dem sie symbolisierenden Objekt gegenwärtig glaubte. Es liegt also hier einer der interessanten und, soweit ich sehen kann, äußerst seltenen Fälle vor, wo diese überall vorhandene Anschauung begrifflich fixiert und in der Sprache zum Ausdruck gebracht worden ist. Ein Gegenstück bietet der Oglalabegriff nagila, der von Walker durch "the spiritlike"

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Auch das an dem Whata Puaroa deponierte Stammesemblem wurde nach Bests Angabe später vergraben.

 $<sup>^2</sup>$  Denselben doppelten Sinn wie Hau und Mauri haben auch die beiden Wörter manea und ahua (s. unten), während man unter  $ari\bar{a}$  nur das konkrete Ding oder Wesen, in dem sich etwas verkörpert, zu verstehen scheint.

wiedergegeben wird und der das sublimierte, von seinem Substrat emanierende, etwa als eine unsichtbare Essenz gedachte Wesen eines Dinges bezeichnet (Walker, a. a. O. 66 f., 80, 86; dem nagila äußerst nahe steht nagiya, "the immaterial self of a material thing other than mankind", ib. 87).

Der hier gegebenen Deutung von Hau und Mauri widerspricht nicht die Tatsache, daß die Mauri von Wäldern und Fischwässern nicht nur diese — etwa wie ein Geheimname seinen Träger — schützten, indem sie verhüteten, daß ihre Bewohner durch Zauberei weggelockt wurden usw., sondern daneben auch eine rein talismanische Kraft besaßen, indem sie Fische und Vögel aus anderen Gegenden herbeizogen (Best, Spirit. Concepts X 5f.; Röhr, a. a. O. 268 f.). Denn nach einer weit verbreiteten Anschauungsweise kann ein Ding, wenn es durch Gleichheit oder Zusammengehörigkeit mit einem anderen Ding (Wesensidentität) verbunden ist, dieses auf magischem Wege attrahieren.

Daß aus solchen Objekten reine Zauberdinge werden konnten, liegt auf der Hand. So spricht Best (a. a. O. X 5) von gewissen Steinmauri, die man an den Rändern der Süßkartoffelpflanzungen aufstellte, um dadurch eine reiche Ernte von Süßkartoffeln zu erzielen, wobei jedoch nicht vergessen werden darf, daß man zur Erreichung dieses Zieles kräftige karakia (Zaubersprüche) über die betreffenden Steine lesen mußte. Nun kann man indessen zur Unterstützung der hier vorgelegten Deutung von Hau und Mauri auch andere Daten als die oben erwähnten heranziehen.

Die oben besprochenen Gegenstände wurden nicht nur als Mauri sondern auch als ahua bezeichnet. Dieser Ausdruck wird nach Best in den Maoriwörterbüchern durch "form, appearance, likeness, character, representation" übersetzt. Colenso (A Maori-English Lexicon) gibt das Wort u. a. durch "form, shape, likeness, appearence, fashion, image, countenance, shadow, non-substance" und Tregear (The Maori-Polynesian Comp. Dict.) durch "form, appearence, likeness, spirit or essence of a thing" wieder. So wird die sichtbare Manifestation einer Gottheit, ihre Verkörperung oder Inkarnation (z. B. ein Gegenstand, ein geschnitzter Stock auf dem Altar oder dem heiligen Platze, oder ein Tier), ihr Ahua genannt.

In diesem Sinne wird das Wort ganz synonym mit dem Ausdruck  $ari\bar{a}$  (vgl. oben) gebraucht. So sah man in einer Sumpfhenne das Ahua oder Ariā des Gottes Tamarau. Denselben Sinn hat das Wort Ahua, vom Standpunkt der Maori aus, auch wenn es den Teil im Verhältnis zum Ganzen bezeichnet. Denn gleichwie das Symbol oder die Inkarnation eines Gottes nach primitiver Auffassung im eigentlichen Sinne den Gott selbst verkörpert, so verkörpert derselben Auffassung nach auch der Teil das Ganze. Best gibt ein anschauliches Beispiel für diesen Ge-

brauch des Wortes. Ein Mann aus dem Tuhoestamm, namens Pa, dem sein Geld gestohlen worden war, begab sich zu einer Hellseherin, um mit ihrer Hilfe den Dieb ausfindig zu machen und nahm zu diesem Ende ein "Ahua des Gestohlenen" mit. "This ahua", sagt Best, "was a single coin which had been overlooked by the thief. Its function was to act as a medium between the magic of the aged one and the thief."

Indessen bezeichnet das Wort Ahua auch das der Verkörperung immanente Wesen des Verkörperten und wird in diesem Sinne, wie Best versichert, ganz synonym mit Hau gebraucht (Röhr, a. a. O. 264 f.). So essen, um ein einziges Beispiel heranzuziehen, die Götter vom Opfer nur dessen Ahua, d. h. dessen geistige Substanz, eine Vorstellungsweise, die viele Entsprechungen bei anderen Völkern hat. Die Toten, sagten die vedischen Ritualisten, essen von den Pindas - den Mehlklößen, die ihnen als Opfer dargebracht wurden - nur die heiße Luft, und ganz ähnlich denken noch heute die Batak auf Sumatra: die Geister der Verstorbenen eignen sich vom Opfer (nur) den Geruch, den Rauch oder warmen Dampf, d. h. dessen tondi oder geistige Substanz an. Daher sprechen sie bei Opfern an die Ahnen, ehe sie von den ihnen dargebrachten Speisen genießen, die Worte: "Es ist nun kalt, der Großvater hat es gegessen" aus. Andererseits hat Best einen Maori gekannt, der, als ihm einst eine Gabe überreicht wurde, nur deren Ahua annahm, indem er den Gegenstand mit der Hand berührte und ihn sodann dem Geber zurückerstattete.1

Hau bezeichnet also, gleich Mauri und Ahua, das Wesen eines Menschen oder Dinges. Das Hau des Menschen ist seine Individualessenz, sagt Tregear (Das Wesen des M., 106). Es ist indessen denkbar, daß die jetzt erwähnten Wörter, wenn sie sich auf ein dem Menschen innewohnendes Prinzip bezogen, nicht nur den Begriff "Wesen, Individualität", sondern auch den Begriff "Leben" zum Ausdruck brachten und demnach für das Bewußtsein des Maori ein persönlich geprägtes, als Träger der Individualität gefaßtes Leben bezeichneten. Best gibt Mauri durch ("active physical) life-principle" und Hau — als ein dem Menschen inhärierendes Prinzip — durch "vital personality, vital principle, vital mana, a vital essence, an essential and vivifying ichor" wieder und führt als mehr oder weniger synonyme Ausdrücke kawa ora

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Zum Begriff Ahua vgl. Best The Spirit. Concepts IX 186, 187, 189 ("das Hau des Menschen ist sein Ahua" nach der Definition eines Eingeborenen), 191, 194f.; X 13ff.; The Maori I 310f., 392. An letzterer Stelle holt man das einem Tapu-Pfahl innewohnende Ahua, gleich einer materiellen Substanz, aus dem Pfahl heraus und überträgt es auf einen Stein. Siehe ferner Röhr, a. a. O. 264 ff. und betreffs der Vorstellung der Inder und Batak von der unsichtbaren Substanz des Opfers als der Speise der Seelen Verfassers Untersuchungen zur prim. Seelenvorst. II 67f. und J. Warneck Die Religion der Batak 19, 83, 101, 125.

(ora: "life"), manawa ora ("breath of life"), mauri ora und hau ora an. Diese Deutung gewinnt vielleicht darin eine Stütze, daß Gesundheit und Gedeihen eines Menschen nach der Auffassung der Maori von der Unversehrtheit seines Hau (-ora) oder Mauri (-ora) abhängig ist. So meinten die Gewährsmänner Bests, der Untergang ihres Volkes sei eine Folge davon, daß das Mauri seiner Mitglieder durch die Berührung mit den Weißen und den Verfall des Tabu "entweiht" worden sei. Ebenso glaubte man, daß ein Mensch, dessen Hau verletzt worden war, den Einflüssen der Magie wehrlos preisgegeben sei. Andererseits gab es Zaubereien, die die Vernichtung des Hau oder Ahua eines Menschen bezweckten.

Jedoch läßt es sich bezweifeln, ob man berechtigt ist, in Anschauungen wie den zuletzt erwähnten einen Beweis dafür zu sehen, daß die Neuseeländer das Hau oder Mauri des Menschen als sein Lebensprinzip aufgefaßt haben. Da die betreffenden Begriffe im Grunde ja unzweifelhaft nichts anderes als das Wesen von Dingen und Geschöpfen zum Ausdruck bringen, so versteht es sich von selbst, daß eine Beschädigung der damit bezeichneten Entitäten nach neuseeländischer Auffassung auch eine Beschädigung der Dinge und Geschöpfe, denen sie als innewohnend gedacht wurden, zur Folge haben mußte, sei es nun, daß sie von den Maori wirklich als Lebensträger aufgefaßt worden sind oder nicht. So sagen wir z. B. nicht, daß Haare, Nägel, Kleider, Ausscheidungen, Fußspuren oder Überreste der Mahlzeit eines Menschen nach primitiver Auffassung sein Leben enthalten, weil sie ihn in mystischer Weise verkörpern und deshalb auch als Mittel, ihn zu verhexen, dienen können. Genau so aber, oder m. a. W.: als Zaubermittel gefährlichster Art, ließen sich nach Ansicht der Maori die oben erwähnten, als Träger des Hau oder Mauri von Ländern, Wäldern, Wässern usw. vorgestellten Gegenstände anwenden, weshalb man sich auch sehr davor hütete, sie dem Feinde in die Hände kommen zu lassen. Überhaupt ist das Hau bzw. das Mauri für die neuseeländische Auffassung, wo und wie sie auch vorkommen mögen, mit den Dingen oder Geschöpfen, deren Wesen sie ausdrücken, eins. So durfte man z. B. nach der Ansicht der Maori, wenn man in den Wald ging, keine zubereitete Speise mithaben, weil man sonst Gefahr liefe, "das Mauri des Waldes zu entweihen" - noa, "void of tapu", "gemein", oder tamaoa, "unrein", zu machen, wie man sagte --was zur Folge hatte, daß die Vögel ihn verließen oder wenigstens an Zahl abnahmen. Wo man also bei anderen Völkern von einer Entweihung des Waldes sprechen würde, da sprach man bei den Maori von einer Entweihung seines Mauri. Die beiden Ausdrücke sind synonym und dürften auch bei den Maori parallel miteinander gebraucht worden sein. Ähnlich kannte man ein "Ahua (= einem Hau oder Mauri) der Schlacht",

das durch eine Handvoll Gras oder Kräuter dargestellt wurde, die man vom Schlachtfelde mitnahm und über welche man Beschwörungen las, um dadurch dem Feind die Kraft, seine Niederlage zu rächen, zu rauben, ebenso wie ein "Ahua der Eroberung", das durch Niederlassung in dem eroberten Gebiet "festgehalten" wurde. Hier würde man wohl bei den allermeisten Völkern in ähnlichen Zusammenhängen schlechthin von der Schlacht bzw. der Eroberung sprechen. Und schwerlich läßt sich ein solches Ahua als eine Seele oder ein Leben irgendwelcher Art verstehen (zum obigen s. Best, a. a. O. IX 177, 178, 186, 189f., 192, 193 f., 198; X 2ff., 15; The Maori, I 304 ff.; Röhr, Hau und Mauri, 263, 265, 266, 267; Das Wesen des Mana, 104, 106 f.).

Wie ist nun das Verhältnis von Hau, bzw. Mauri, und Mana aufzufassen? Sind jene Größen, wie Röhr meinte, von den Maori als selbständige Träger und Produzenten des Mana gedacht worden, sodaß dieses als eine Äußerung oder Manifestation des Hau oder Mauri zu betrachten wäre? Ich glaube, daß diese Frage ebensogut bejaht wie verneint werden kann. Da Hau bzw. Mauri, wie wir sahen, das Wesen von Personen und Dingen oder mit anderen Worten diese Personen und Dinge selbst, obgleich in einer eigentümlichen, transsubstanzialisierten Form bezeichnet. so muß natürlich auch das Mana jener Personen und Dinge von den Maori als ein Teil oder eine Seite ihres Hau oder Mauri aufgefaßt worden sein. So meinte man, wie wir gesehen haben, daß das Hau eines Priesters, d. h. seine "Individualessenz", wenn es durch seinen Fuß auf einen Kranken hinübergeleitet wurde, diesen gesund machen konnte offenbar weil man sich dasselbe als mit seinem Mana gesättigt vorstellte. In ganz ähnlicher Weise wurde von den Schamanen der Oglala das nagila ("the spiritlike") oder das nagiya (das "immaterielle Selbst" eines Dinges) als Träger seiner Kraft, ja, sogar als selbst mit dieser identisch aufgefaßt (Walker, a. a. O. 66, 87). Darum sprachen sie von "the potency or spiritlike of medicines" und sagten, daß "the potency of the nagiva of a poison herb" sich auf pulverisierten Ton hinüberleiten lasse. So hätten sich ganz sicher auch die Tohunga der Maori über Hau und Mana ausdrücken können.

Best betont ausdrücklich, daß sowohl der Begriff Hau wie auch — wenigstens für den Maori der alten Zeit — der Begriff Ora in gewissen Zusammenhängen dem Mana sehr nahe kommt (Röhr, Das Wesen des M., 106 f.). Trotzdem kann man aus guten Gründen bezweifeln, daß solche Anschauungen eine bei den Maori — oder den Oglala — landläufige Auffassungsweise zum Ausdruck bringen, zumal da sie gelehrten Kreisen angehören, die geistig hoch über dem gemeinen Volke gestanden haben müssen. Und dieser Zweifel wird fast zur Gewißheit, wenn man noch die Tatsache mit in Betracht zieht, daß Mana in den zahl-

reichen, sowohl von Eingeborenen wie von abendländischen Forschern herrührenden Darstellungen der Ethnographie und Geschichte Neuseelands, die sich mit diesem Begriff befassen, nie in Verbindung mit Hau oder Mauri auftritt. Dies wäre doch wohl kaum möglich, wenn man es wirklich allgemein — und nicht nur in der Theorie — als Äußerung eines Dingen und Wesen innewohnenden Hau oder Mauri aufgefaßt hätte. Alles deutet vielmehr darauf hin, daß das Mana in der Regel dem Ding oder Wesen als solchem, direkt und ohne den Gedanken an irgendein ihnen innewohnendes Hau oder Mauri, zugeschrieben worden ist, womit natürlich nicht gesagt sein soll, daß es nicht in der Theorie sowie überhaupt in den Fällen, wo die Vorstellung vom Hau oder Mauri für das Bewußtsein Aktualität gehabt hat, mit diesen Begriffen eng verbunden gewesen sein mag.

Ein Vergleich mit dem batakischen Begriff tondi oder tendi und seinen indonesischen Äquivalenten ist in dieser Hinsicht von großem Interesse.

In dem batakischen Tondi oder Tendi vereinen sich getrennte Vorstellungen, die sonst bei primitiven Völkern — insofern sie überhaupt in ihren Sprachen zum Ausdruck gekommen sind — durch selbständige Begriffe vertreten zu sein pflegen. So ist das Tondi des Menschen sein sinnlich-konkret, etwa als ein Fluidum gedachtes Leben, das seinen ganzen Organismus durchdringt, aber ein individuell geprägtes Leben, das seine persönliche Eigenart zum Ausdruck bringt und das zudem auch als Träger seines Mana aufgefaßt wird, wobei bald diese, bald jene der erwähnten Seiten stärker hervorgehoben wird.

So versteht man unter dem Tondi eines Menschen oft eben das, was ein Neuseeländer sein Mana nennt. Ansehen und Macht, Glück, Reichtum und Erfolg eines Mannes beruhen nach batakischer Auffassung nur auf dem Vorhandensein eines starken Tondi. Sein Tondi ist es, das ihm Sieg über seine Feinde schenkt, sein Tondi macht ihn gegen Kugeln und Speere gefeit und verleiht ihm die Macht, seine Untergebenen nur durch ein Wort, einen Wunsch zu schädigen oder zu beglücken. Im gleichen Sinne wird das Wort auch von allerlei leblosen Dingen und Gegenständen gebraucht und bezeichnet dann ihre magisch wirkende Kraft.

Hier drückt Tondi dasselbe wie das Mana der Südseevölker aus. Während aber Mana nur die Kraft bezeichnet, ist Tondi das Wesen einer Person, eines Dinges, das sich in ihrer Kraft manifestiert, sich aber ebensosehr in ihren übrigen Eigenschaften äußert. Wer klug im Reden ist, hat nach Auffassung der Batak ein kluges Tondi, wer töricht ist, ein törichtes Tondi. Haare und Nägel eines Menschen sind nach batakischer Auffassung von seinem Tondi erfüllt, daher lassen sie sich als

Mittel, ihn zu verhexen, gebrauchen. Im Blut des Menschen konzentriert sich sein Tondi, darum werden in Indonesien Freundschaft und Bündnisse durch Blutaustausch befestigt. Als die Wesensessenz von Menschen und Dingen ist das Tondi auch, wie wir gesehen haben, ein Träger ihrer spezifischen Eigenschaften. So versteht es sich, daß Eigenschaftsübertragung von den Indonesiern als eine Übertragung von Tondi (Semangat usw.) aufgefaßt wird. Ebenso, daß der Reis, wenn ihn sein Tondi verläßt, als Nahrungsmittel wertlos wird und daß diejenigen Speisen, die am meisten Tondi enthalten, die nahrhaftesten sind. Überhaupt hat man, wenigstens in vielen Fällen, in dem Tondi von Dingen nur einen konkreten Ausdruck ihres Wesens zu sehen, wobei dieses offenbar als eine Art unsichtbaren Extrakts des Dinges vorgestellt worden ist. Das beste Beispiel für diese Anschauungsweise bietet wohl der oben angeführte Glaube, nach dem die Geister der Verstorbenen beim Ahnenopfer nur das Tondi der ihnen dargebrachten Speisen genießen. Denn wie man dieses Tondi auch auffassen mag, so vertritt es ja nach batakischer Anschauung hier offenbar das Ding, dessen Tondi es ist, weshalb man auch geltend macht, daß Speisen, die den Toten als Opfer dargebracht worden sind, für den Menschen wertlos seien (Warneck. a. a. O. 125). Aber das Tondi ist auch, als ein dem Menschen innewohnendes Prinzip, ein Träger der Vitalität. Das "Leben im Leibe" sagt Warneck (a. a. O. 47), ist der Tondi (W. schreibt der, nicht das Tondi). "Solange der Tondi im Leibe ist, lebt der Mensch, geht er aber fort, dann stirbt man. Der Leib ist wie ein Kleid, das an sich leblos ist." Dementsprechend definiert er das Tondi des Menschen als eine Art Lebenskraft oder Lebensmaterie (ib. 2, 3, 8, 46; betreffs des Tondiglaubens der Batak s. a. a. O. 8ff., 46ff. und Index s. v. Tondi).

Man sieht, daß das batakische Tondi den neuseeländischen Begriffen Hau und Mauri sehr nahe kommt. Es ist das Verdienst Julius Röhrs, diese Verwandtschaft nachgewiesen zu haben. Während aber die Batak den Begriff "übernatürliche Kraft" sehr oft, wenn nicht in der Regel, durch Tondi ausdrücken<sup>1</sup>, so scheinen Hau und Mauri nur ausnahms-

¹ Man sagt dafür auch sahala, "Majestät", "Einfluß", saudara, "Glanz, der vom Gesichte eines Gesunden ausstrahlt", dann "Majestät", und sapata, "Fluch, Verfluchungskraft", alles Bezeichnungen des mystischen Einflusses, der von Personen in autoritativer Stellung: Häuptlingen, Lehrern, Oberpriestern, auch Eltern im Verhältnis zu ihren Kindern, oder richtiger, von ihrem Tondi ausgeht. Denn Tondi haben alle Menschen, aber ein Tondi, das Sahala hat, besitzen nur die Angesehenen. "Glück ist die Wurzel der Sahala, dieses Glück eignet sich immer das Gute an, nur glückliche Menschen haben Sahala". Deshalb sagt man mitunter statt Tondi einfach "Glück", vgl. das nordische Hamingja, Gæfa, Gipta, oben Anm. 6 und 23 (Warneck, a. a. O. 10 f., 12 f., 46 f., 54, 57, 59, 60 ff., 63 f. und Index).

weise in diesem Sinne gebraucht zu werden und treten überhaupt nicht in Verbindung mit Mana auf. Dies wäre doch kaum möglich, wenn sie, wie Röhr meint, wirklich als selbständige Träger und Produzenten des Mana aufgefaßt worden wären. Jedenfalls kann diese Anschauungsweise keine geläufige gewesen sein.

Nun würde man freilich die Richtigkeit dieser Schlußfolgerung auf Grund der Annahme in Zweifel stellen können, daß der "Hekastopsychismus" sich in dem polynesisch-melanesischen Kulturgebiet nicht ebensogut erhalten hat wie in Indonesien, eine Möglichkeit, die Röhr jedenfalls nicht als ausgeschlossen ansieht (Hau und Mauri, 271; Das Wesen des Mana, 103 f., 107; vgl. oben). Aber auch dieser Gesichtspunkt läßt sich — wenn er überhaupt irgendwelche Berechtigung hat, was ich bezweifle — nicht als Stütze für die Theorie Röhrs heranziehen, und zwar aus dem Grunde, weil weder das batakische Tondi noch die neuseeländischen Begriffe Hau und Mauri als Ausdrücke irgendwelcher Allbeseelung betrachtet werden können. Darin liegt der Kernpunkt des Problems.

Röhr will wahrscheinlich machen, daß das Mana von den Südseevölkern als eine Kraft psychischer Art empfunden worden wäre, und nimmt dabei an, daß sie es als eine Äußerung des Dinge und Wesen beseelenden Hau oder Mauri aufgefaßt hätten. Aber ist man überhaupt berechtigt, in den Begriffen Hau und Mauri den Ausdruck irgendeiner Beseelung der Dinge zu sehen? Ich glaube, daß man diese Frage ohne weiteres verneinen kann. Ein Hau oder Mauri haben, wie sowohl Best als Tregear und Cowan hervorheben, nach Ansicht der Maori fast alle Dinge: Menschen und Tiere, Bäume und Pflanzen, Länder und Wälder. Dörfer und Häuser, Seen und Flüsse, kollektive Größen wie Völker und Pflanzengattungen (z. B. die Süßkartoffel), Naturobjekte und Naturerscheinungen wie Himmel und Sonne, Mond und Sterne, Blitz und Wind, Nebel und Regen, ja, sogar ganz unsubstanzielle Erscheinungen wie Sommer und Winter, Licht und Dunkel, Krieg und Eroberung usw. (Best, Spir. Concepts IX 190f.; The Maori I 306; Röhr, Das Wesen des M. 104 f.). Daß es sich wirklich in allen diesen Fällen um eine Psyche oder auch nur um ein Leben im eigentlichen Sinne handeln sollte, ist für mich schlechterdings undenkbar. Vielmehr ist unter dem Hau oder Mauri jener Entitäten nur ihr konkret gedachtes Wesen zu verstehen. Dies scheint mir ganz besonders deutlich aus den früher besprochenen Fällen hervorzugehen, nach denen ein beliebiges Ding als der Träger des Hau oder Mauri eines anderen Dinges oder Wesens aufgefaßt werden kann. Wie bekannt bilden Dinge und Wesenheiten, die - wie z. B. der Teil und das Ganze, das Bild und dessen Urbild, das Symbol und die in ihm verkörperte Realität, der Besitzer und sein Besitz usw. - miteinander durch Ähnlichkeit

oder Zusammengehörigkeit verbunden sind, nach primitiver Anschauungsweise eine mystische Einheit, deren Art nicht immer leicht zu bestimmen ist und auch dem Primitiven selbst oft dunkel sein mag, die aber in vielen Fällen ganz sicher als eine Einheit des Wesens empfunden wird. Nur haben wir uns daran zu erinnern, daß es sich in solchen Fällen nicht immer um etwas klar und bewußt Vorgestelltes, sondern ebenso oft, wenn nicht in der Regel, um etwas nur "Empfundenes" handelt. Ist doch diese Einheit im Grunde und von Haus aus nichts anderes als ein unmittelbarer Reflex gewisser innerer Erlebnisse (Ideen- und Gefühlsassoziationen), die an sich und als solche von ganz spontaner und unreflektierter Natur sind. Hier haben wir uns aber nicht mit dieser Seite der Sache zu beschäftigen. Ich will nur durch einige Beispiele veranschaulichen, wie stark diese Einheit von den Primitiven empfunden und wie realistisch sie gedacht sein kann.

Der französische Missionar Pater Hennepin bediente sich, als er unter den Indianern im Mississippigebiet verweilte, eines eigentümlichen Kochtopfes mit drei Füßen, der die Form eines Löwen hatte. Die Indianer wagten ihn nie mit den Händen anzufassen, ohne ihn zuerst mit einem Stück Biberfell umwickelt zu haben. Ihren Frauen jagte er so große Furcht ein, daß sie ihn an einigen Baumästen festbinden ließen. Übrigens hätten sie sich nie getraut, die Hütte zu betreten oder gar in ihr zu schlafen, wenn der Kochtopf da gewesen wäre. Wir wollten ihn, erzählt Hennepin, einigen Häuptlingen als Geschenk überlassen, sie wollten ihn aber weder annehmen noch benutzen, da sie fürchteten, daß er ihnen den Tod bringen könnte. Sie glaubten nämlich, nach Pater Hennepin, daß er einen übelgesinnten Geist beherberge (das Beispiel ist bei Lévy-Bruhl, Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures, 5. Aufl., 45 angeführt).

Wahrscheinlich hat Pater Hennepin das Motiv der Handlungsweise seiner roten Freunde nicht recht verstanden, als er meinte, daß dieses in ihrer Furcht vor einem im Topfe wohnenden bösen Geist zu suchen wäre. Vielmehr dürften sie diesem nur dieselben allgemeinen Eigenschaften zugeschrieben haben wie dem fürchterlichen und ihnen gänzlich unbekannten Tier, an welches er erinnerte, oder mit anderen Worten: sie fürchteten, der Topf könnte ein Träger geheimnisvoller Kräfte oder Einflüsse sein, vor denen sie sich schützen müßten. So faßten sie jedenfalls ihre eigenen tiergestaltigen — d. h. aus ausgestopften Tierhäuten verfertigten — Fetische ("Medizinen") auf, und nach derselben Richtung deutet auch ihr Versuch, die Gefährlichkeit des Kochtopfes durch ein Biberfell zu neutralisieren. Aber natürlich ist es nicht undenkbar, daß sie sich die dem Kochtopf inhärierende Kraft, einer den primitiven Völkern geläufigen Neigung zufolge, auch halb persönlich,

als ein nach Aussehen und Individualität höchst unbestimmtes Geisterwesen haben vorstellen können. Dies würde mit der Art und Weise in Übereinstimmung sein, wie sie mitunter ihre Medizinen auffassen, auch wenn diese beweislich Träger unpersönlicher, ja sogar verschiedenartiger Kräfte sind. Es handelt sich hier jedenfalls nur um eine Personifikation der Kraft, nicht um selbständige Wesenheiten, die in den Medizinen ihre Wohnsitze genommen haben.

Wie die Primitiven das Verhältnis eng zusammengehöriger Dinge (des Teils zum Ganzen usw.) auffassen, kann man aus folgenden Beispielen ersehen.

A. W. Howitt, der vorzügliche Kenner der eingeborenen Stämme des südöstlichen Australiens, fragte einmal einen Eingeborenen in Tatungolung, warum er so sehr hinke, und erhielt die Antwort: "Jemand hat eine Flasche in meinen Fuß gelegt". Er meinte, jemand habe eine zerbrochene Flasche in seinen Fußstapfen begraben. Fuß und Fußspur sind hier für die primitive Auffassung eins.

Eine der Hauptfiguren in den Mythen und Sagen der Chilcotin-Indianer in British Columbia ist "der Rabe". Von ihm wird erzählt, daß er einmal bei den Toten in der Unterwelt einen Besuch ablegte und dort eine zeitlang verweilte. Die Toten hatten ihre Wohnsitze an einem Fluß, und dieser Fluß war voll prächtiger Lachse, die sie in "fish-traps" fingen. Als "der Rabe" nach einiger Zeit in die Oberwelt zurückkehrte, nahm er einige Lachsschuppen mit, die er teils unter die Flügel, teils unter die Kniee und teils in den Schnabel steckte. Er wollte nämlich gern einige jener Lachse in die Flüsse der Erde einpflanzen. Auf dem Wege nach der Oberwelt wurde er indessen von den Bewohnern des Totenreichs eingeholt und der gestohlenen Lachsschuppen beraubt. Doch gelang es ihm, eine jener Schuppen — nämlich diejenige, die er in den Schnabel versteckt hatte - zu retten, und diese warf er, als er nach Hause gekommen war, in den Quinaultfluß, mit den Worten: .. Wenn hier Lachse wachsen (If there are to be salmon here), dann springt und seit nicht böse, wenn man euch fängt". Und die Lachse sprangen, und seitdem hat es in dem Quinaultfluß Lachs im Überfluß gegeben (Farrand, in Publications of the Jesup North Pacific Expedition, Bd. 2, 109 f.).

Die Lachsschuppen spielen in dieser Erzählung dieselbe Rolle wie in unserer Vorstellung der Samen, das Getreidekorn oder der Embryo. Sie enthalten sozusagen den ganzen Lachs in nuce.

Aus Guayana, Südamerika, berichtet W. E. Roth folgenden makabren, aber höchst interessanten Vorfall (An Inquiry into the Animism and Folklore of the Guiana Indians, Bur. of Am. Ethn. 30th Rep., 1915, 182f.). Eine Indianerin, die um ihren verschollenen Gatten trauert, hört eines

366 Ernst Arbman

Abends, wie er auf dem Fluß gepaddelt kommt, indem sie die wohlbekannten Töne seiner Flöte erkennt. Er kommt zur Hütte herauf, begrüßt sie, fragt nach ihren Kindern und bittet sie, seine Hängematte anzumachen, da er sich krank fühle und sich ausruhen müsse. Sodann fängt er an zu erzählen, welchen Abenteuern er ausgesetzt gewesen sei, seitdem sie einander zuletzt sahen. Er und seine Begleiter seien von einem feindlichen Stamm getötet worden. Von Zeit zu Zeit wendet er sich an seine Frau mit den Worten: "Geh Licht holen, hier muß ein Schwarm Fliegen sein, sie stechen mich so scheußlich in den Rücken". Die Frau bringt Licht und findet nun zu ihrem Schrecken, daß es nicht Fliegen sind, die den Mann stechen, sondern Würmer, die am Rücken herausund hereinkriechen. Da versteht sie, daß der Mann tot ist und daß ihr somit der Geist des Hingeschiedenen einen Besuch abgestattet hat. Sie sieht in dem Vorgefallenen den Vorboten eines kommenden Unglücks und beschließt zu fliehen. Dabei geht sie in folgender Weise vor. Indem sie auf die wiederholte Bitte des Mannes, die Fliegen, die ihn in den Rücken stechen, wegzunehmen, mit einem: "Nein, nein, es sind keine Fliegen da" antwortet, fängt sie an, immer wieder auf denselben Fleck auf dem Boden zu spucken, bis sich dort eine ansehnliche Menge Speichel gesammelt hat. Dann schleicht sie lautlos aus der Hütte und eilt nach einem angrenzenden Dorfe. Als nun der Gatte seine Bitte, ihn von den Fliegen am Rücken zu befreien, wiederholt, erwidert ihr Speichel an ihrer Stelle: "Nein, nein, es sind keine Fliegen da". Dieselbe Bitte und dieselbe Antwort werden mehrmals wiederholt, bis der Speichel aufgetrocknet ist und keine Antwort mehr geben kann. Da nimmt der Tote die Verfolgung seiner Gattin auf. Diesmal erreicht er sie nicht. aber einige Zeit danach holt er sie nach der Welt der Toten.

Daß der Glaube an ein Sprachvermögen des Speichels, so wie er sich in dem jetzt angeführten Beispiel belegen läßt, irgendetwas mit der Vorstellung einer Seele zu tun hätte, etwa in dem Sinne, daß der Speichel, gleich gewissen anderen Teilen und Ausscheidungen des Körpers, als mit Seelenstoff gesättigt und deshalb auch als mit seelischen Eigenschaften ausgestattet aufgefaßt wäre, wie Wundt und viele mit ihm anzunehmen geneigt sein würden, betrachte ich als gänzlich ausgeschlossen. Vielmehr wird der Speichel, ganz wie die Fußstapfen und die Lachsschuppen in den früher angeführten Beispielen recht und schlecht als ein Substitut des Besitzers, als ein Träger seines Wesens aufgefaßt. Im allgemeinen dürfte dieses "Wesen" — d. h. das mystische Vorhandensein des Ganzen im Teile, des Originals im Bilde, der Realität im Symbole usw. — auf primitiveren Stufen nicht klar vorgestellt, noch weniger begrifflich ausgedrückt, sondern nur dunkel empfunden sein. Aber nicht selten wird es, wie in Indonesien und auf Neuseeland, in sehr kon-

kreter Weise, als eine dem Ding inhärierende selbständige Realität von halb unsinnlicher (unsichtbarer und ungreifbarer) Art vorgestellt.

"Diese Pflanzen und Mineralien", sagt der Missionar Rougier in seiner Darstellung gewisser, fetischistischer Anschauungen und Gebräuche der Fijianer (Anthropos 1907, 76 f.) — er versteht unter Fetischismus "un culte rendu au demon caché sous la matière végétale ou minérale" — "sind nicht Götter, das würde Idolatrie sein. Aber sie sind das Medium der Götter, sie sind voll von Gott, und sozusagen ein Teil von ihm". Ganz ähnlich denken auch die Hindus inbetreff gewisser Steine und Pflanzen.

So meinen sie, der schwarze Sālagrāma-Ammonit sei von dem Wesen Vișnus und die Tulasīpflanze sei von dem Wesen Vișnus und seiner Gattin Lakṣmī (Sītā oder Rukmiņī), ja, von dem Wesen der Götter insgesamt durchdrungen. "The Tulasi", sagt ein hervorragender Kenner des Hinduismus, , is pervaded by the essence of these deities, and itself worshipped as a deity and prayed to accordingly (Monier-Williams, Brāhmanism and Hinduism 4, 332 ff., 46 f., 69 f.; vgl. Martin, E. O., The Gods of India, 241 f. und Glasenapp, Hinduismus, 42, 64). Auf ähnliche Weise, glaubt man, verkörpern sich die Götter mitunter auch in menschlichen Individuen. "The incarnations of Visnu, sagt Monier-Williams (a. a. O. 47, vgl. 62 f., 107 ff., 257 ff., 263), are really descents (avatara) on earth of portions of the essence of a divine person, already possessing a material form" (d. h. einen göttlichen Körper). Nicht selten drückt man sich in noch realistischerer Weise aus. So wird in Gujarāt der Sektengründer Svāmi-Nārāyaṇa, einer allgemein indischen Anschauungsweise gemäß, als Verkörperung eines Teils des Visnu verehrt. "That is", sagt Monier-Williams (a. a. O. 153, vgl. 268), der selbst diese Fragen mit den Sadhus der betreffenden Sekte erörtert hat, "he is held to be one of the numerous Narāvatāras or descents of parts of the god's essence in the bodies of men". Ein anderer, ebenfalls in Gujarat tätiger Sektengründer aus der Kolikaste, Kubera, der noch 1878 lebte, gab sich für einen Teil des Gottes Krisna aus und wurde von seinen Anhängern als solcher verehrt (ib. 268 f.). "From the Himālaya to Bombay", sagt W. Crooke in seinem Werk The Popular Religion and Folklore of Northern India (Vol. I 196) "Dattatreva, a saint in whom a part of Brahma, Vishnu, and Siva was incarnate, is worshipped by Vaishnavas as a partial manifestation of the deity, and by Saivas as a distinguished authority on the Yoga philosophy" usw.

Da wir es in den hier angezogenen Beispielen mit einer Anschauungsweise zu tun haben, die als für jede primitive oder vorwissenschaftliche Weltauffassung konstitutiv angesehen werden muß, so kann es nicht Wunder nehmen, daß sie auch dem Christentum in wesentlichen Punkten ihr Gepräge aufgedrückt hat. So liegt sie m. E. ganz offensichtlich nicht nur dem römischen und orthodoxen Glauben an die Wandlung des Brotes und Weines im Abendmahl, sondern auch dem altchristlichen Glauben an den Geist zugrunde. Der heilige Geist ist nämlich im Grunde nichts anderes als das hypostatisch, als eine selbständige Realität vorgestellte Wesen Gottes (oder Christi), dessen er seine Gläubigen teilhaftig werden läßt und das in der gelehrten Fiktion sogar zu einer selbständigen Person innerhalb der Dreieinigkeit erhoben worden ist. Als das verselbständigte Wesen Gottes ist der Geist vor allem ein Träger seiner Kraft. Einen womöglich noch ursprünglicheren Ausdruck haben diese Anschauungen in der römischen Transsubstanziationslehre gewonnen, die in ihrem ungeheuren Realismus - Verwandlung von Brot und Wein des Abendmahls in Leib und Blut Christi, oder genauer ausgedrückt: Verwandlung der Substanz von Brot und Wein in die Substanz des Leibes und des Blutes Christi, denn die sinnlichen Eigenschaften der Elemente bleiben auch nach der Konsekration unverändert - eine Umschreibung rein primitiver Glaubensvorstellungen ist, wie sie sich noch allgemein auf vorgeschritteneren Kulturstufen erhalten haben, vor allem aber für die Naturvölker kennzeichnend sind. Gott oder Christus ist somit nach altchristlicher und katholischer Anschauung zwar nicht persönlich, wohl aber real, durch sein Wesen und seine Kraft in den Gläubigen sowie im Brot und Wein des Abendmahls anwesend. Demnach bedeutet auch der Empfang dieser Elemente bei der Kommunion ein reales Einswerden mit der Gottheit.

Seele ist offenbar kein adäquater Ausdruck für dieses hypostatisch gedachte Wesen, das an sich weder mit Persönlichkeit noch mit Leben etwas zu tun hat und das selbst immer, auch da, wo es einen persönlichen Ursprung hat, als eine durchaus unpersönliche Realität aufgefaßt wird. Eher ließe sich als dessen Inhalt die substanziell, etwa als ein feines Fluidum, eine unsichtbare Essenz gedachte Einheit der Eigenschaften des Objektes angeben, dessen Wesen es ist, wobei es offenbar an sich gar keine Rolle spielt, welcher Art dieses Objekt ist, ob es persönlich oder unpersönlich, belebt oder unbelebt, sinnlich oder übersinnlich, geistig oder materiell, göttlich oder menschlich vorgestellt wird. In solchen Umständen finde ich den stärksten Beweis dafür, daß Wesen sich vom primitiven Gesichtspunkt aus nicht mit Seele gleichsetzen läßt. Denn ein Wesen, das sich von seinem Substrat loslösen und auf andere Substrate übergehen kann, hat nach primitiver Auffassung alles, was überhaupt eine objektive Realität besitzt, nicht aber eine Seele! Schon bei übersinnlichen Wesenheiten: Göttern, Geistern und Seelen, läßt sich ja nicht gut von einer "Seele" sprechen, wohl aber haben sie ein Wesen, das wie ein unsichtbares Fluidum, ein feines Destillat oder, um eine naheliegende Analogie zu wählen, wie Wärme oder Geruch, sich allem, womit sie in Berührung kommen, mitteilt.

Man könnte das hier betreffs des Verhältnisses von Wesen und Seele Gesagte durch den Sprachgebrauch des Christentums beleuchten. Niemals wird in der christlichen Terminologie von dem hypostatisch gedachten Wesen Gottes oder Christi als von ihrer Seele gesprochen. wohl aber kennt man es unter der Benennung "Geist" (Gottes oder Christi) und in der Abendmahlsliturgie und Abendmahlslehre unter der Benennung "Leib und Blut Christi". Nun ist zwar unter Geist hier nicht ohne weiteres das verselbständigte Wesen der Gottheit zu verstehen. sondern vielmehr ein Pneuma, ein hauchartiges Etwas, das als Träger dieses Wesens von Gott oder dem verherrlichten Erlöser ausgeht und sich gewissen Erwählten oder den Gläubigen insgemein mitteilt, wozu die außerordentlich verbreitete und durch zahlreiche Gebräuche belegte Vorstellung vom Atem als dem Träger des Wesens und der Kraft des Menschen zu vergleichen ist. Bekanntlich findet sich die Vorstellung vom "Geist  $(r\bar{u}^ah)$  Gottes" auch im Alten Testament, wo sein windoder hauchartiges Wesen sich an mehreren Stellen deutlich erkennen läßt.1

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> So zieht er Ez. 37. 9 als ein wehender Wind über die toten Körper hin und ruft sie ins Leben. An einigen Stellen heißt der Wind sogar direkt Jahves Rū<sup>a</sup>h: Jes. 40, 7, Ex. 15, 8ff., Hosea 13, 15, und wird wenigstens Ex. 15, 8ff. als sein Odem gedacht, was in vollem Einklang mit der Tatsache ist, daß Rūah sonst im alttestamentlichen Sprachgebrauch sowohl den Wind wie den Atem bezeichnet. Ganz ähnlich wird im Rigveda der Wind als der atman (Odem) Varunas oder der Götter vorgestellt (s. Verf., a. a. O. II 10). Interessant ist Hosea 13. 15, wo von Jahves Rūch unter dem Bilde eines heißen Wüstenwindes gesprochen wird, der den grünenden Baum Ephraims vertrocknet, wo aber dieser Rūah zugleich auch Wirkungen zugeschrieben werden, die offenbar nicht als von dem Wüstenwind, sondern nur als von Jahve oder seinem Geiste, hervorgerufen gedacht sein können. Hier gehen m. a. W. die Begriffe "Jahves Wind" und "Jahves Geist" vollständig ineinander über. Dasselbe scheint auch 1 Kön. 18. 12 und 2. Kön. 2. 16 der Fall zu sein. So hat man wohl doch in 2. Kön. 2. 16. wo die Prophetenjünger den verschwundenen Elija suchen gehen wollen, da sie befürchten, der Geist Jahves könne ihn vielleicht entführt haben, die Vorstellung von Jahves Rūsh als von einem Sturmwind hineinzulesen, umsomehr als Elija ja demselben Texte nach (2. Kön. 2. 1 und 11) tatsächlich in einem Sturmwind zum Himmel hinaufgefahren ist. In ähnlicher Weise wird der Prophet auch Ez. 3. 12 und 14 durch den Geist Jahves fortgerafft. Um eine hauch- oder luftartige Wesenheit muß es sich auch Gen. 1. 2 (Schöpfungsgeschichte) handeln, wenn es dort heißt, daß "der Geist Gottes über den (Ur-)Wassern schwebte" (merahæfæt). Überhaupt bezeichnet das alttestamentliche Rūah nichts anderes als Wind, (Wind-) Hauch, Atem, und diese Bedeutung des Wortes muß es auch sein, die der Vorstellung von Jahves Rush zugrunde liegt, wobei jedoch zu beachten ist, daß dasselbe Wort von den alttestamentlichen Verfassern schon früh auch im Sinne des Lebensodems und des Geistes - der fühlenden, denkenden, wollenden, sowie als Sitz von Gesinnung und Charakter vorgestellten

Ein "Wesen" in dem oben angegebenen Sinne haben indessen nach Auffassung des Primitiven nicht nur persönliche, sondern auch — und zwar in ebenso hohem Grade — unpersönliche Realitäten wie überhaupt alles, was von seinem Gesichtspunkt aus ein substanzielles Dasein besitzt, und zu dieser Kategorie der Wirklichkeit wird, wie bekannt, auf primitiveren Stufen noch vielerlei gerechnet, was von unserem Gesichtspunkt aus gar keine substanzielle oder auch nur eine objektive Realität besitzt (z. B. Himmel und Weltgegenden, Tage und Nächte, Monate und Jahre, Sommer und Winter, Licht und Finsternis, Wind und Regen, Namen und Zauberformeln, vgl. oben S. 363).

Wesen und Seele stellen somit vom primitiven Gesichtspunkt aus zwei ganz getrennte Konzeptionen dar, die sich schon deshalb kaum miteinander berühren, weil "Seele" auf diesen Stufen überhaupt sehr wenig mit dem zu tun hat, was wir Wesen oder Persönlichkeit nennen. Dies gilt aber gewissermaßen in fast ebenso hohem Grade auch von dem, was wir hier in Ermangelung eines besseren Wortes, als das "Wesen" einer Person oder eines Dinges bezeichnet haben. Mit Wesen im Sinne von etwas Innerem, Geistigem, Persönlichem im Menschen oder Dinge hat dieser Begriff jedenfalls sehr wenig zu tun. Vielmehr dürften wir uns darunter nur den dunkel, etwa als eine einheitliche Qualität oder Essenz gefaßten Inbegriff der individuellen Eigenschaften eines Geschöpfes oder Dinges zu denken haben. Dieses Wesen aber wird von dem Primitiven — auch darin unterscheidet sich jene Vorstellungsweise von unserem Begriff der Individualität — als etwas in dem Organismus oder dem Gegenstande, dessen Wesen es ist, überall Gegenwärtiges, ihn

Seele — des Menschen gebraucht wird. Ich verweise betreffs des Begriffs Jahves Rū<sup>a</sup>h auf S. Linder Studier till Gamla Testamentets föreställningar om anden und auf die übersichtlichen Darstellungen von R. Birch-Hoyle in ERE, Art. "Spirit (holy), Spirit of God", und von Bertholet, Bæck und Brückner in Die Religion in Gesch. und Gegenwart, 2. Aufl., Bd. 2, 939 ff., wo auch der neutestamentliche und außerkanonische Glaube an den Geist Gottes besprochen sind. Mit der Vorstellung vom göttlichen Geist als (Wind-)Hauch bzw. Odem im Alten Testament vergleiche man das Gespräch Jesu mit Nikodemus Joh. 3. 3ff., wo Pneuma: Geist und Pneuma: Wind miteinander hinsichtlich ihrer Äußerungen verglichen werden, weiter Joh. 20. 22, wo der Auferstandene seinen Jüngern das Pneuma zuhaucht und die bekannte Schilderung der Ausgießung des Geistes Apgesch. 2. 2ff., nach welcher diese von einem Getöse gleich dem eines gewaltigen Sturmwetters begleitet war. Was schließlich die oben behauptete Wesensidentität zwischen Pneuma und Gottheit im Christentum betrifft, sei hier besonders auf den paulinischen Sprachgebrauch hingewiesen, wo sie sich mit auffallender Stärke zu erkennen gibt. Für Paulus ist das verborgene Innenleben mit Gott oder Christus ein Leben im Geiste. Er ist "ein Geist" mit Christus. Er lebt in Christus, und Christus lebt in ihm, nämlich im Geiste. "Der Herr ist der Geist" (Röm. 5. 5; 8, 15, 16, 26; 12. 11; Gal. 2, 20; 4. 6; 5. 16, 25; 1. Kor. 6. 17; 2. Kor. 3. 17 usw.).

sozusagen in jedem Teile Durchdringendes gedacht.<sup>1</sup> In diesen beiden Hinsichten kommt der primitive Wesensbegriff der Körperseele Wundts sehr nahe.

Wie wir uns erinnern (vgl. oben Anm. 2), versteht Wundt unter "Körperseele" nichts anderes als das einheitlich gefaßte seelische Leben des Menschen, die Totalität seiner geistigen Eigenschaften und Lebensäußerungen, wobei er indessen ausdrücklich betont, daß diese Vorstellung auf primitiveren Kulturstufen noch unauflöslich mit derjenigen der Lebenskraft, bzw. mit derjenigen des Atems als Träger der Lebenskraft, verbunden sei. Nun gibt es indessen nichts, was darauf hindeutet. daß die psychischen und physischen Lebensäußerungen des Menschen auf diesen Stufen überhaupt als eine von den übrigen Eigenschaften des Körpers gesonderte Einheit aufgefaßt, geschweige denn auf eine ihm innewohnende selbständige Wesenheit, auf eine Seele, zurückgeführt würden (vgl. Anm. 7). Vielmehr macht sich hier noch ganz entschieden die Neigung geltend, physische und psychische Qualitäten des Menschen ohne Unterschied schlechthin als Eigenschaften des körperlichen Organismus aufzufassen, wobei sie für die Vorstellung nicht selten, auf die oben angegebene Weise, in eine Art einheitlichen, den ganzen Organismus durchdringenden "Wesens" verfließen. Diese "Individualessenz". nicht die Seele, ist es, die nach primitiver Auffassung jedem Teil des Körpers inhäriert, die in Haaren und Nägeln ebenso wie im Atem und Speichel gegenwärtig ist und die sich sogar den verschiedensten Dingen, die mit dem Körper in Berührung kommen, mitteilen kann.

Auf solchen Anschauungen, nicht, wie man bisher allgemein angenommen hat, auf der Vorstellung einer übertragbaren Seele, beruht ganz offensichtlich der weitverbreitete Glaube, daß man sich die Eigenschaften eines Menschen — seinen Mut, seine Klugheit, seine Geistesstärke, seine Ausdauer, seine übernatürliche Kraft — dadurch aneignen kann, daß man sein Fleisch ißt oder sein Blut trinkt, ebenso wie der Glaube, daß man die Natur des Tieres annimmt, dessen Herz man ißt oder in dessen Fell man sich einhüllt usw. Daß es sich hier vom primitiven Gesichtspunkt aus um keine Seelenübertragung handelt, ergibt sich schon daraus, daß man sich auf diese und ähnliche Weisen nicht nur die psychischen, sondern auch die physischen Qualitäten eines Menschen oder Tieres, ja, sogar die Eigenschaften von leblosen Dingen aneignen zu können glaubt.<sup>2</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Es ist in diesem Zusammenhang von großem Interesse zu beobachten, daß das Hau des Menschen, wenn wir der Angabe Bests trauen dürfen, nach der Auffassung der Maori in keinem besonderen Organ des Körpers lokalisiert ist, sondern den ganzen Organismus durchdringt (Spir. Concepts of the Maori, IX 198).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Vgl. oben S. 305 f., 308 f., 347. Bei den Pangwe (Westafrika) darf die Fran während der Schwangerschaft und Stillperiode keinen Schopfadler essen,

Wie weit man dabei von jedem Gedanken an Physisch und Psychisch entfernt ist, ist daraus ersichtlich, daß man solche Eigenschaften — Härte, Festigkeit, Zähigkeit, Widerstandskraft usw. - in rein geistige Qualitäten umsetzen zu können meint.2 Wir haben schon früher gesehen, daß die Primitiven unsere Zweiteilung des Menschen in Körper und Seele nicht kennen (oben S. 298 ff.). In solchen Umständen hat man wohl zum Teil die Erklärung dafür zu suchen, daß es in betreff gewisser mystischer Qualitäten - der übernatürlichen Kraft, der rituell-magischen Unreinheit - fast unmöglich zu entscheiden ist, ob man sie vom primitiven Gesichtspunkt aus als physische oder als psychische Eigenschaften aufzufassen hat. Sie sind weder das eine noch das andere, oder, wenn man es so ausdrücken will, das eine ebensosehr als das andere. Besonders deutlich stellt sich dies bei der Unreinheit heraus, die ebensosehr ein moralischer Defekt wie eine körperliche Besudlung ist und die sich ebenso leicht von Dingen auf Personen wie von Personen auf Dinge übertragen läßt. Dasselbe gilt aber in ebenso hohem Grade auch vom Mana, das, wenn es von einem Ding auf einen Menschen übertragen wird, ohne weiteres in Fähigkeiten und Kräfte seelischer Art übergeht und, wenn es vom Menschen auf ein Ding übertragen wird, wieder den Charakter einer unpersönlichen und selbstwirkenden Potenz annimmt. Wird es doch sogar schon als eine Eigenschaft des Menschen, als eine seinem ganzen Körper inhärierende Essenz gedacht, ein redender Beweis

da sonst das Kind einen Schopf oder einen Auswuchs am Hinterkopf bekäme. Ganz ähnlich denken die Kaffernmädchen, die kein Schweinefleisch essen wollen, weil die Schweine häßlich sind (Karutz, a. a. O. 557, 585, nach Teßman und Frazer). Auf Madagaskar mag kein Krieger das Knie eines Ochsen essen, damit er nicht, gleich dem Ochsen, schwachknieig und unfähig zum Marschieren wird (Frazer, a. a. O. Bd. 1, 117). Bei den Cherokeeindianern reiben die Ballspieler ihre Körper mit Aalhäuten, um selbst ebenso glatt und schlüpfrig wie die Aale zu werden, und sie legen Landschildkröten an ihre Beine, in der Hoffnung, diese dadurch ebenso dick und stark wie die Beine der Landschildkröte machen zu können. Dagegen hüten sie sich sehr vor dem Verzehren von Fröschen, aus Furcht, daß die Zerbrechlichkeit der Froschknochen sich ihren eigenen Knochen mitteilen könne (Mooney Myths of the Cherokee, Bur. of Am. Ethn., 19th Rep. I, 306).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Die Eskimos von Smithsund nähen ein Stück Herdstein in die Kleider ein im festen Vertrauen darauf, daß dieses ihnen langes Leben und Stürke im Unglück geben wird, da der Stein Generationen hindurch dem Feuer widerstanden hat (Preuß Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens, 12). Ähnlich suchen die Mahakam-Dayak von Zentral-Borneo bei kritischen Gelegenheiten ihre Seelen dadurch zu stärken, daß sie in ein altes Schwert beißen oder darauf treten (Frazer, a. a. O. Bd. 1, 159, nach Nieuwenhuis). Solche Dinge werden bei den Toradjas auf Celebes sogar direkt Stürker des "Seelenstoffs" (penegor ni semangat) genannt (vgl. Kruijt, a. a. O. 52, 149, 156 ff., 205 f. und Frazer, ib.).

dafür, wie unberechtigt es wäre, schon auf diesen Stufen mit Wundt und anderen in den seelischen Eigenschaften des Menschen (oder Tieres) eine Einheit für sich im Verhältnis zu den physischen sehen zu wollen.

Aus dem Obigen dürfte sich ergeben haben, daß Wundts Theorie der Körperseele keine Stütze in den Tatsachen findet, und dasselbe gilt ebensosehr von ieder Theorie, die in dem Seelenbegriff der Primitiven einen Ausdruck der Persönlichkeit oder des Wesens des Menschen sehen will. Dabei haben wir vor allem die bemerkenswerte Tatsache zu beachten, daß die auf diesen Kulturstufen vorkommenden Ausdrücke für Seele, d. h. für Körperseele im Sinne von Lebenskraft oder Bewußtseinsprinzip, mit äußerst wenigen Ausnahmen nie als Bezeichnungen des Wesens eines Menschen gebraucht werden, und daß dieser Begriff auf früheren Kulturstufen überhaupt nur sehr selten sprachlich zum Ausdruck gebracht worden zu sein scheint, während schon die primitivsten Völker in der Regel mehrere Ausdrücke für "Seele" zu besitzen pflegen.1 Es dürfte schwer sein, einen überzeugenderen Beweis dafür zu finden. daß Seele und Wesen vom primitiven Gesichtspunkt aus grundverschiedene Begriffe darstellen. Wer sich mit primitivem Seelenglauben eingehender befaßt hat, wird in dieser Tatsache nichts Auffallendes finden. Denn Seele hat auf früheren Kulturstufen überhaupt mit dem Persönlichen im Menschen sehr wenig zu schaffen.

Man könnte zu den schon angedeuteten Verschiedenheiten zwischen den primitiven Vorstellungen oder Vorstellungskomplexen, die wir hier mit Wesen bzw. Seele bezeichnet haben, noch andere hinzufügen. Die wichtigste dieser Verschiedenheiten dürfte vielleicht in dem Verhältnis des Wesens bzw. der Seele zu dem Körper, dem sie inhärieren, zu suchen sein. Denn während das Wesen einer Person oder eines Dinges, als Inbegriff der Eigenschaften seines Trägers, mit diesem in der Regel eine vollkommene Einheit bildet (vgl. Wundts Körperseele!) und jedenfalls nicht in substratloser Form gedacht werden zu können scheint, wenn es auch, gleich Eigenschaften überhaupt, mitunter als ein halbsubstanzielles Etwas in dem Wesen oder Ding, dem es inhäriert, vorgestellt wird, so wird die Seele — der Lebenshauch sowohl als auch das bewußte Prinzip —, wenn sie nicht als mit irgendeinem der inneren Organe des Menschen identisch aufgefaßt wird, als ein selbständiges und sogar bestimmt lokalisiertes Wesen im Körper gedacht. Während aber

¹ So wenigstens in allen mir bekannten Fällen. Der Ausdruck "mehrere" darf hier nicht als gleichbedeutend mit "viele" aufgefaßt werden. Man kann aber nicht "eines oder mehrere Wörter" sagen, da auch die primitivsten Völker neben der oder den Bezeichnungen für die freie Seele immer auch einen oder mehrere Ausdrücke für die Körperseele bzw. die Körperseelen zu besitzen scheinen.

das Wesen eines Menschen, das im Gegensatz zur Seele im ganzen Körper und sogar in dessen Ausscheidungen vorhanden ist, sich nach primitiver Anschauung von seinem Substrate loslösen und auf andere Substrate übergehen kann, ist die Seele — die Lebensseele, das Lebensprinzip, ganz wie man sie nennen will, nicht die von ihr grundverschiedene Freiseele — so fest an den Körper gebunden, daß ihr Verlust den Tod des Besitzers zu bedeuten pflegt: sie scheint nach primitiver Auffassung in der Regel den Körper überhaupt nicht zu Lebzeiten zu verlassen (vgl. Verf., a. a. O., besonders I, 177 f., mit Hinweisen).

Wesen und Seele scheinen also auf primitiveren Stufen in der Regel ganz verschiedene Vorstellungen zum Ausdruck zu bringen. Aber diese Regel ist nicht ohne Ausnahmen. So scheint das Hau oder Mauri der Neuseeländer, wenn wir Best trauen dürfen, als ein dem Menschen innewohnendes Prinzip, ein Träger nicht nur seines Wesens, sondern auch seines Lebens zu sein (vgl. oben S. 358ff.). Eine Seele in unserem Sinne wäre dies zwar noch gar nicht, wohl aber eine Art individuell bestimmten Lebens. Leider hat Best seine Behauptung mit keinen Tatsachen zu begründen versucht, und sie läßt sich auch durch das von Röhr zusammengebrachte Material nicht prüfen.

Auf weit festerem Boden befinden wir uns, wenn wir nach Indonesien kommen. Das Tondi des Menschen drückt nicht nur sein Wesen. sondern auch sein Leben und seine (übernatürliche) Kraft — alles in einem Begriff — aus (vgl. oben S. 331, 361 f.). Aber auch hier handelt es sich noch keineswegs um eine Seele in unserem Sinne. Es ist zwar richtig. daß das Tondi eines Menschen mitunter gewisse Seiten seines Seelenlebens usurpiert. Beim plötzlichen Schrecken sucht man sein Tondi zu beruhigen, wie man ein scheu gewordenes Pferd beruhigt (Warneck, a. a. O. 14). Ähnlich sagt der Maori, wenn er plötzlich erschrickt, daß sein Mauri aufgescheucht worden sei (Best, a.a. O. I 304). Sonst aber hat das Tondi, wie Warneck ausdrücklich betont, mit dem Selbst, der Persönlichkeit des Menschen nichts zu tun. "Das Tondi gehört nicht zur Person des Menschen... Der Mensch besteht aus Leib, Geist (roha) und Seele (tondi). Sein Personenbewußtsein, sein Ich ist im Roha. Der Roha denkt, fühlt, wünscht, will, fürchtet sich, hofft" (ib. 8 und 119). Der Roha der Batak steht somit in der Tat, ganz wie das Manas ("mind") der vedischen Inder, der Dungs Homers, der animus der Römer, der hugr der Nordländer, unserem Begriff Seele (Geist, Persönlichkeit) sehr nahe. Dagegen nicht das Tondi, das - seltsamerweise - vielmehr in der Regel als ein vollständig fremdes Wesen im Menschen aufgefaßt zu sein scheint. "Das Tondi ist eine Art Mensch im Menschen, deckt sich aber nicht mit seiner Persönlichkeit, steht mit seinem Ich vielmehr oft in Konflikt, ist ein besonderes Wesen im Menschen, das eigenen Willen,

eigene Wünsche hat und diese im Gegensatz zu dem Willen des Menschen in peinvoll empfundener Weise durchzusetzen weiß" (ib. 8). Da dieses Wesen zudem als das Lebensprinzip des Menschen, dessen Verlust Krankheit und Tod herbeiführt, ja sogar als Träger seiner Kraft, seines Mana, aufgefaßt wird, so sucht ein Mensch sein Tondi auf alle erdenkliche Weisen - durch Höflichkeit und Ehrerbietigkeit, durch Freundlichkeit und gute Worte, ia, sogar durch Gebete und Opfer - bei guter Laune zu erhalten. In ähnlicher Weise verhält man sich aber auch zu dem Tondi anderer Menschen, besonders zu demjenigen hochgestellter und angesehener Personen. Denn man fürchtet das Tondi eines Menschen viel mehr als diesen selbst. "Tatsächlich nimmt die Verehrung des Tondi in der batakischen Religion eine viel wichtigere Stellung ein als die Verehrung der Götter, die sich um die Menschen nicht kümmern." Daß diese Charakteristik des Tondiglaubens der Batak mit den Tatsachen im Einklang steht, dafür kann man in den von Warneck angeführten Beispielen überzeugende Belege finden (Warneck, a. a. O. 8 ff., 46 ff. et passim, s. Index s. v.).1

Wie wir sehen, laufen im Tondi der Batak die verschiedensten Vorstellungen zusammen. Man könnte diese Wesenheit eine Seele nennen. um so mehr als sie, wenn sie sich (zu Lebzeiten) außerhalb des Körpers befindet, als die Trägerin der Persönlichkeit des Menschen aufgefaßt wird. Tatsächlich ist das im Traum, im Trance, bei Bewußtlosigkeit und auch sonst mitunter vom Körper getrennte Tondi des Menschen nichts anderes als seine Seele, deren Rolle es bei solchen Gelegenheiten vollständig übernimmt. Die Batak scheinen somit auf dem Wege zu sein. den tief eingewurzelten Dualismus des Seelenglaubens zu überwinden, der sich sonst auf diesen Entwicklungsstufen so stark geltend macht und sich darin zu erkennen gibt, daß man in Körperseele(n) und freier Seele (separable soul) ganz getrennte und miteinander in keiner Verbindung stehende Größen sieht. Dagegen überlebt das Tondi nicht den Tod des Besitzers. Der Geist des Verstorbenen heißt begu und hat nach batakischer Auffassung mit dem Tondi des Menschen nichts zu tun (ib. 8, 67, 127). Wie man aber auch diese Wesenheit nennen will, eine Seele in unserem Sinne oder etwas ihr Entsprechendes: eine

¹ Als Warneck seine wissenschaftlich mustergültige Arbeit über die Religion der Batak veröffentlichte, konnte er auf einen vierzehnjährigen Aufenthalt bei diesen Stämmen zurückblicken, während dessen er soviel religionsgeschichtliches und sprachliches Material, als ihm irgend möglich war, gesammelt hatte. Daneben bediente er sich aber in seiner Darstellung auch einer großen Zahl von Aufzeichnungen, die auf seine Veranlassung von intelligenten Batak, sowohl Heiden als Christen, gemacht worden waren, und die sich zum wesentlichen Teil auf Aussprüche von Zauberern und alten Häuptlingen gründen (vgl. ib. 22 f.).

Trägerin des psychischen Lebens und der Persönlichkeit des Menschen ist sie nicht.

Dagegen stellt das Tondi, wie wir gesehen haben, in gewissen Zusammenhängen nicht nur das Leben (die Lebensseele) des Menschen, sondern auch seine Wesensessenz dar. In solchen Anschauungen aber etwas für die primitive Auffassungsweise Typisches sehen zu wollen, das hieße in der Tat, aus einem vereinzelten Falle eine gemeingültige Regel machen. Meines Erachtens ist es sogar fraglich, ob der Seelenglaube der indonesischen Völker auf primitiveren Kulturstufen überhaupt ein Gegenstück hat. Jedenfalls kenne ich keinen Fall, wo, wie hier, oder wenigstens bei den batakischen Stämmen, nicht nur Leben und Wesen, sondern auch Leben und Kraft und Leben und entkörperte Seele des Menschen eine unauflösliche Einheit bilden.

Inwiefern nun auch das Tondi unbeseelter Objekte von den indonesischen Völkern als ein Leben irgendwelcher Art vorgestellt wird, ist eine Frage, die sich keineswegs ohne weiteres beantworten läßt. Von etwas Seelischem kann hier jedenfalls nicht die Rede sein. Überhaupt ist das Tondi eines Wesens oder Dinges nicht seine Seele, sondern seine Individualessenz. Als solche wird es nicht persönlich vorgestellt, sondern vielmehr durchaus unpersönlich, als ein formloses Fluidum, welches das Substrat, dem es inhäriert, in jedem Teile durchdringt, von verschiedener Konsistenz sein kann, sich von dem einen auf das andere Substrat übertragen läßt, sich vermehren oder vermindern kann u. s. w. Wenn es trotzdem nicht selten daneben auch gewisse persönliche Züge annimmt, so ist dies nur eine Folge der außerordentlichen Leichtigkeit, mit welcher man auf primitiveren Kulturstufen Glaubensrealitäten überhaupt personifiziert. In der Tat stehen wir hier vor einer Erscheinung von ganz ähnlicher Art, wie wenn z.B. die an sich durchaus unpersönliche Kraft eines Fetisches (einer Medizin) als ein persönliches Etwas, als ein dem Gegenstande innewohnendes Numen irgendwelcher Art aufgefaßt wird. Von einer Persönlichkeit im Sinne einer selbständigen Individualität oder etwas Ähnlichem ist dabei gar nicht die Rede. Vielmehr sind jene Wesenheiten nichts als reine Umschreibungen der Kraft, die hier persönlich, als eine bewußte und wollende Potenz, vorgestellt wird, 1

¹ Man könnte die Sache, wenn man so will, auch dahin ausdrücken, daß die der Medizin innewohnende Wesenheit nicht als eine selbständige Trägerin der Kraft vorgestellt wird, die nebst dieser auch andere Eigenschaften besitzt. Vielmehr ist sie selbst nichts anderes als die Kraft, von der sie sich weder nach Art ihres Wirkens, noch in anderer Hinsicht unterscheiden läßt. Mit besonderer Deutlichkeit tritt diese Anschauungsweise in dem Fetischwesen der nordamerikanischen Indianerstämme zutage. Es würde indessen gar zu weit führen, auf diese Fragen hier näher einzugehen.

Tondi ist nicht Kraft, sondern Wesen (und Leben) als Träger der Kraft. Aber in der jetzt berührten Hinsicht unterscheidet es sich nicht von der Kraft. Tatsächlich fließen in der Auffassung des Tondi Persönliches und Unpersönliches so vollständig ineinander, daß man in vielen Fällen nicht sagen kann, wo das eine aufhört und das andere beginnt.

So ist das Tondi des Menschen nach indonesischer Auffassung ein ihm innewohnendes (persönliches) Wesen von höchst unbestimmtem Charakter, das unbeschränkt und nach Belieben über sein Wohl und Wehe schaltet. Zugleich wird es aber auch als eine durchaus unpersönliche, den ganzen Organismus durchdringende Essenz gedacht, die sich in gewissen Körperteilen, dem Haupte, den Haaren, dem Blut, der Leber und der Plazenta, besonders konzentriert und sich sogar in eine Mehrheit von Seelen differenziert, die auch in den Absonderungen des Körpers, in dem Harn und dem Schweiß sowie in dem Atem und dem Speichel. vorhanden ist und die sich sogar (z. B. durch das Blut) auf andere Personen, auf Pflanzen und auf Gegenstände, übertragen läßt. Was schließlich im Tode aus dem Tondi des Menschen wird, darüber erfahren wir von den Batak nicht viel. Nach Warnecks Erachten geht es auf andere Lebewesen, Menschen oder Tiere, über, während es nach Kruijts Darstellung, die sich in diesem Punkte auf indonesische Anschauungsweise überhaupt bezieht, entweder in andere Organismen oder sogar in leblose Dinge eingehen oder auch zu seinem Ursprungsort im Himmel zurückkehren soll, um in dem dort befindlichen Tondi restles aufzugehen. In der Oberwelt, so denkt man sich nämlich, gibt es einen ganzen Vorrat von Tondi, und von hier aus fließt es Menschen, Tieren und Pflanzen zu, um ihnen, solange sie leben, zu eignen. 1 Hier hat das Tondi des Menschen somit sein persönlich-individuelles Dasein vollständig eingebüßt. Nichtsdestoweniger heißt es von diesem Tondi ausdrücklich, daß es in der Präexistenz bei Gott sich sein Schicksal selbst erwählt hat, daß es ganz in seinem Belieben steht, welches Geschick es haben will, usw. (Warneck a. a. O. 8, 10, 14, 49, 118, 127; Kruijt a. a. O. 2 f., 4, 5, 6, 7 ff., 10, 14, 15, 68, 149, 167, 168, 169).

Persönliches und unpersönliches Tondi sind somit nach der Auffassung der Indonesier nicht zwei getrennte und einander ausschließende Größen, vielmehr scheinen sie für ihre Vorstellung fast vollständig ineinander hinüberzugleiten. Daraus und aus der Tatsache, daß auch allerlei leblose Dinge (Stein und Eisen, Holz und Früchte, Waffen und Geräte, Boote und Häuser) ein Tondi haben, ist ersichtlich, daß diese

¹ Auf der Insel Nias sagt man sogar, daß der Gott Balioe ein ganzes Vorratshaus voll Tondi (noso, wie man den Seelenstoff hier nennt) hat, daß er jedem Menschen sein Tondi "zuwiegt" usw. Unpersönlicher ließe sich wohl dieser "Seelenstoff" kaum auffassen.

Entität an sich nicht eine Seele oder Anima sein kann, deren bloße Gegenwart Leben und Beseeltheit bedeutet. Vielmehr hebt Kruijt ausdrücklich hervor, daß das Tondi, das nach indonesischer Auffassung Tieren, Pflanzen und leblosen Gegenständen innewohnt, in der Regel ein unpersönliches und namenloses ist. Er selbst umschreibt den betreffenden Begriff und dessen indonesische Äquivalente mit "zielestof" (Seelenstoff) und will damit die Auffassung zum Ausdruck bringen, daß es sich hier im Grunde um eine durchaus unpersönliche, amorphe Entität, eine Art "Lebenskraft" oder "Lebensprinzip" handle. Nur solche Tiere, Pflanzen und Gegenstände, sagt er, die von besonderer Bedeutung für den Menschen sind, haben einen persönlichen Seelenstoff, der indessen auch in dieser Form zugleich immer einen unpersönlich-fluidalen Charakter bewahrt (a. a. O. 1 f., 4; Beispiele 132 ff., 143 f., 145 ff., 149).

In solchen Umständen sehe ich einen Beweis für die Richtigkeit meiner Annahme, daß wir uns hier überhaupt nicht auf dem Gebiete des Seelenglaubens bewegen, wenn das Tondi mitunter, als Ausdruck des Wesens seines Trägers, natürlich auch den Begriff Leben in sich schließen kann. An sich und seinem Wesen nach ist das Tondi offenbar nicht mehr persönlich oder seelisch als allerlei andere Entitäten, die — wie Mana, Leben (Lebenskraft), Wesen(ssubstanz) usw. — in der primitiven Vorstellung leicht gewisse persönliche Züge, ja, sogar eine persönliche Gestalt annehmen können, ohne deshalb ihren unpersönlichen Charakter aufzugeben, sei es daß diese Personifikation nur von einer gelegentlichen und vorübergehenden Natur ist oder zur Entstehung selbständiger Wesenheiten führt. Ich will dies durch ein paar Beispiele erläutern.

Das Tondi des Reises wird von den indonesischen Völkern allgemein in menschlicher Gestalt, als ein weibliches Wesen, die "Reismutter",

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Es verdient in diesem Zusammenhang nochmals erwähnt zu werden, daß das Tondi des Menschen mit seiner Persönlichkeit, seinem Ich, nichts zu tun hat, wohl aber ein Ausdruck seines Lebens und — bis zu einem gewissen Grade — auch seiner Individualität ist.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Wenn ich von dem Leben oder der Lebenskraft als einer Entität spreche, die leicht persönliche Züge annimmt, so denke ich vor allem an die bei Naturvölkern nicht selten vorkommenden Fälle, wo man einzelne Lebenssymptome des menschlichen Körpers — wirkliche oder nur vermutete — auf selbständige "Seelen" zurückführt, die in der Regel als persönliche Wesenheiten aufgefaßt sein dürften. So rechnet man bei verschiedenen indonesischen Völkern mit mehreren — sieben oder neun — Seelen des Menschen (Kruijt, 2, 6, 9, 68). Ähnliche Vorstellungen trifft man bei den Indianern in Guayana (s. Roth a a. O. 152 ff.). Mit einer Seele in unserem Sinne des Wortes haben diese Personifikationen der Lebenskraft nichts zu tun. Oft werden sie als ganz freistehende Wesenheiten vorgestellt. So opfert man unter den Ga-Stämmen in Afrika bei einer bevorstehenden Reise der in der großen Zehe wohnenden Seele (Ellis, bei Crawley The Idea of the Soul, 176).

vorgestellt, nimmt aber bei einigen Völkern auch die Gestalt irgendeines Tieres, eines Vogels oder einer Schlange, an. Bei der Ernte wird die Reismutter durch einige auf dem Felde stehende Pflanzen dargestellt. die nach bestimmten Regeln ausgewählt werden, und ist der Mittelpunkt eines umfassenden Zeremoniells von halb magischem, halb kultischem Charakter. In ihr verkörpert sich nach indonesischer Auffassung die Frucht des ganzen Feldes. Sie hält deren Seelenstoff fest, besitzt aber auch die Fähigkeit, den Seelenstoff desjenigen Reises anzuziehen, der durch Vögel, durch Ausfall der Körner aus den Ähren usw. verloren gegangen ist. Man stellt sich vor, daß der verlorengegangene Seelenstoff dabei wieder seine ursprüngliche Gestalt von Reiskörnern annimmt. Durch freundliche Worte sowie durch allerlei magische Mittel sucht man zu verhindern, daß der Seelenstoff der Reismutter und mit ihm derjenige des ganzen Reisfeldes davonflieht. Denn wenn dem Reis sein Tondi abhanden kommt, dann stirbt er. Sein Kern siecht hin, oder er verliert seine Nährkraft: man kann ihn essen, wird aber nie gesättigt werden. Aus ähnlichen Gründen sucht man das Tondi der Reismutter durch verschiedene Mittel zu stärken. Dazu dient das Anspucken und die Begießung mit Wasser, dem man Reismehl beigemischt hat. Oder man legt in die Staude, die sie verkörpert, oder in ihre unmittelbare Nähe Gegenstände, von denen man dieselbe Wirkung erwartet: Steine, Fruchtbaumrinde, Pflanzen oder Teile von Pflanzen, denen man auf Grund ihrer Namen ein frisches, kräftiges Tondi zuschreibt, usw. Nach Beendigung der Ernte wird die Reismutter nach Hause gebracht, wobei man große Vorsicht beobachtet, damit nicht ihr Seelenstoff im letzten Augenblick entfliehe. Ihren Platz erhält sie in unmittelbarer Nähe des Reises, oft in einem entlegenen Teil der Scheune. In der Regel wird sie nicht gegessen, bei gewissen Völkern nur in äußerster Not. Auf der Malakkahalbinsel hat die Reismutter auch ein Reiskind — semangat padi, "Reisseele", genannt - einige Reisstengel, die man in Windeln wickelt und in eine korbähnliche Wiege legt, und an diese beiden knüpft sich ein reiches Zeremoniell an. Nach beendigter Ernte wird die Muttergarbe besonders gedroschen und der dadurch gewonnene Reis in die Wiege des Reiskindes gelegt, die sodann ihren Platz in dem Getreidekasten erhält. Von dem aus diesen Garben ausgedroschenen Reis wird ein Teil unter die Aussaat gemischt, während der andere Teil aufbewahrt wird, um bei der nächsten Ernte in schon angegebener Weise zur Anwendung zu kommen 1 (Kruijt, a. a. O. 145 f.; Skeat, W. W., Malay Magic, 225, 235 ff.; Frazer, a. a. O. Bd. 7, 180 ff.).

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Reismutter und Reistochter werden bei jeder Ernte mit Wasser, dem man Reismehl beigemischt hat, besprengt.

Wir erkennen diese Vorstellungen und Gebräuche wieder. Sie haben auch in unserem Weltteil einst zum festesten Bestand des Volksglaubens und der Volkssitte gehört, und zwar in Formen, die mit den oben geschilderten bis in Einzelheiten hinein übereinstimmen. So begegnet uns hier an Stelle des Tondi des Reises die Vorstellung der dem Acker und seiner Frucht innewohnenden Lebenskraft, die die Saat sprießen läßt, das Getreide zeitigt und Menschen und Tieren als Nährkraft zugute kommt, und deren Erhaltung und Stärkung infolgedessen ein Gegenstand der besonderen Sorge des Bauers war. Ob nun diese Kraft als mit dem Tondi oder Semangat des Reises in jeder Hinsicht identisch aufzufassen ist oder nicht, das ist eine Frage, die wir in diesem Zusammenhang beiseite lassen können. Wichtiger ist die Tatsache, daß sie ganz wie dieses, obgleich im Grunde nur eine unpersönliche Kraftsubstanz, in der Volksphantasie auch persönliche Gestalt annimmt und dadurch die Entstehung einer ganzen Schar von göttlichen Wesenheiten veranlaßt hat, die unter dem Namen Vegetationsgeister oder Vegetationsdämonen, Korndämonen (Corn-spirits) usw. bekannt sind.

Daß diese Wesenheiten wirklich als Personifikationen der Vegetationskraft anzusehen sind, dürfte wohl nun nicht mehr bezweifelt werden können. In Indonesien liegt dieser Vorgang klar vor Augen. Reismutter und Reiskind sind, wie ja schon die Namen deutlich angeben, nichts anderes als das Tondi oder Semangat des Reises. Aber fast ebenso deutlich läßt sich dieser Übergang auch im Abendlande nachweisen.

Wie bekannt stellte sich die Bauernbevölkerung der europäischen Länder, ganz wie diejenige Indonesiens, früher allgemein vor, daß die dem Getreide innewohnende Lebenskraft sich besonders in einer gewissen, die ganze Ernte vertretenden Garbe — häufig, aber nicht immer, der letzten Garbe — konzentrierte. Zugleich sah man aber in dieser Garbe auch die Verkörperung des bald in Tier-, bald in Menschengestalt vorgestellten Geistes des Getreidefeldes, des Korndämons. Daraus erklären sich die eigentümlichen und über den ganzen Kontinent verbreiteten Gebräuche, der Garbe den Namen und das Aussehen des Korndämons zu geben, ihr Opfer darzubringen oder auf andere Weise zu huldigen usw. Mitunter geht man so weit, einen Menschen oder ein Tier in die Garbe hineinzubinden, mit ihr zusammenzubinden oder in anderer Weise zu vereinigen und sie als Stellvertreter der Ernte bzw. des Korndämons zu behandeln (wirkliche oder simulierte Tötung als Nachbildung des Getreideschnittes, Eintauchen ins Wasser oder Begießen mit Wasser,

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Man gebraucht die Benennungen Tondi und Semangat ohne Unterschied sowohl von der unpersönlich wie von der persönlich gedachten Wesenssubstanz des Beises.

Hinaufwerfen in die Luft als Symbolisierung des Worfelns usw., s. die Übersicht bei Mannhardt, Wald- und Feldkulte, 611 ff.).

Noch deutlicher scheint mir jene Identität von Vegetationskraft und Vegetationsgeist in den bei verschiedenen Gelegenheiten — im Norden besonders zu Weihnachten - gebackenen Festbroten zum Ausdruck zu kommen, in denen man sich die Kraft des Getreides aufgespeichert vorstellte. Denn wie man aus den Formen dieser Brote ersehen kann. sind sie in vielen Fällen nicht nur als Träger der Getreidekraft, sondern ebensosehr auch als Verkörperungen des Vegetationsgeistes in irgendeiner seiner vielen Gestalten gedacht worden. Ist diese Deutung der menschenund tiergestaltigen "Gebildbrote" die richtige — und sie dürfte in der Tat die einzig mögliche sein 1 — dann stehen wir hier vor einer Form sakramentalen Essens, wo die als Inkarnationen des Vegetationsgeistes vorgestellten Tiere durch Brote ersetzt worden sind. 2 Wir können mit anderen Worten annehmen, daß diese Tiere in den Erntegebräuchen unserer Bauernbevölkerung einst diesselbe Rolle gespielt haben, die in späteren Zeiten den Gebildbroten zugekommen ist. In der Tat ist es auch noch in späteren Zeiten stellenweise vorgekommen, daß man bei dem Erntefest ein als Inkarnation des Korndämons vorgestelltes Tier getötet und gemeinsam aufgegessen hat. Wir kennen diese Sitte z. B. aus der französischen Landschaft Dauphiné. Hier wurde der Korndämon durch eine mit Blumen geschmückte Ziege dargestellt, die auf dem Felde los-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Für das rechte Verständnis der menschen- und tiergestaltigen Julbrote muß man beachten, daß im Norden zur Weihnachtszeit auch allerlei aus Stroh gemachte, in Stroh gehüllte oder auf andere Weise ausstaffierte Figuren in Menschen- und Tiergestalt auftraten, die, wie aus mehreren Umständen deutlich erhellt, nichts anderes als Darstellungen des Korndämons in seinen verschiedenen Gestalten sind.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Daß jene Festbrote in älteren Zeiten wirklich — etwa wie die Hostie im Abendmahl - als eine Art göttlicher Wesensinkarnationen aufgefaßt wurden, scheint mir aus folgendem, äußerst altertümlichem Gebrauch hervorzugehen, der in gewissen Kirchspielen Wermlands (Schweden) — z. B. in Frykerud und Västra Emtervik — noch am Anfang des vorigen Jahrhunderts fortlebte. Dort war es nümlich Sitte, beim Dreschen die letzte Garbe (von Weizen oder Gerste) ins Haus zu bringen und sie ins Bett der Hausfrau zu legen. Diese Garbe kam am ersten darauf folgenden Sonnabend abend, nachdem sie inzwischen von der Hausfrau heimlich ausgeschlagen worden war, in Gestalt eines Brotes auf den Tisch, das an die Mitglieder und Dienerschaft des Hauses, ja, sogar an das Vieh verteilt wurde. Dieses Brot trug den mundartlichen Namen "Lella", hochschwedisch "Lillan", d. h. "die Kleine". Der Gebrauch ist seinem Sinn nach ebenso klar, wie er ursprünglich ist. Die in das Bett der Hausfrau gelegte Garbe stellt den Korndämon dar, mit welchem die Hausfrau eine rituelle Ehe eingeht, und die Frucht dieser Verbindung ist "die Kleine", d. h. das Kornmädchen oder Kornkind, das sodann bei dem Druschschmaus Menschen und Tieren als Festbrot präsentiert wird.

gelassen und am Ende der Ernte eingefangen wurde, um sodann bei dem gemeinsam gefeierten Ernteschmaus verspeist zu werden. Diese Aufgabe, den Korndämon bei dem sakramentalen Essen zu vertreten, scheint in der schwedischen Volkssitte vor allem dem "Julferkel" zugekommen zu sein.

Das Julferkel, das noch immer in irgendeiner Form auf dem schwedischen Weihnachtstisch vorkommt, wurde früher unter Beobachtung ritueller Formen einige Tage vor Weihnachten geschlachtet und erhielt sodann, neben den in verschiedenen Formen gebackenen Julbroten und allerlei anderen Dingen, seinen Platz auf dem Jultisch. Gewisse Teile des Ferkels scheinen tabu gewesen zu sein: so in Halland der Kopf, der übrigens oft allein auf dem Jultisch thronte, oder der Rüssel, oder sie waren dem Hausvater vorbehalten: so der Rüssel oder das Schwänzchen, der Träger der Fruchtbarkeits- und Generationskraft par préférence (Schonen, Halland). Keine Knochen des Ferkels durften geknickt werden. Sie wurden beim Essen aufgehoben und sorgfältig verwahrt. Auch der Kopf und die Füße des Ferkels wurden in gewissen Teilen des schwedischen Bevölkerungsgebiets aufbewahrt und an irgendeinem der Festtage im Anfang des Jahres (Antonius, Lichtmeß, Fastnachtsdienstag) oder später, wie es scheint unter rituellen Formen, gegessen.

Daß das Julferkel im Grunde, wie schon Mannhardt und Frazer annahmen, nichts anderes als ein Stellvertreter des in Schweinegestalt gedachten Korndämons ist, kann wohl nunmehr als außer Zweifel gestellt angesehen werden. Man kannte dieses Wesen in Wermland unter dem Namen "Vildpurka", in Småland und Schonen unter dem Namen "Grubbson", "Gloson" oder "Glosugga".¹

<sup>1</sup> so, sugga, purka ist Sau. glo bedeutet glühen, glänzen. grubb- in grubbso wird von Hilding Celander im Anschluß an Hyltén-Cavallius, der in seinem berühmten Werk Wärend och Wirdarne (1864-1868) die ausführlichsten Angaben über die Gloso geliefert hat (I 240, vgl. Tillägg och anmärkningar, II, XIf.), aus grubba = "Pflugfurche, kleine Grube im Acker" abgeleitet. Wahrscheinlicher ist indessen, daß es auf ein grubba = "graben, wühlen" (vgl. grubber = eine Art Egge; grubba: "durch grubber = auflockern"; grubbla = "graben, wühlen, stöbern", nunmehr = "grübeln") zurückgeht. Grubbson ist dann in derselben Weise, wie Gräv-son gebildet, das ebenfalls ein Name der Gloso ist, und mit diesem gleichbedeutend (gräva = graben, vgl. grävsvin, "ein Schwein, das gräbt" = Dachs). Zu beachten ist, das Hyltén-Cavallius das Wort grubba weder aus seiner eigenen Sprache, noch aus den småländischen Dialekten kannte, sondern sich für seine Etymologie auf die norrländischen Mundarten beruft. In diesen ist das Wort immer noch gangbar, bezeichnet aber meines Wissens, nunmehr wenigstens, nie Furche, Pflugfurche, sondern wie seine nächste Entsprechung in der Hochsprache grop, Vertiefung (im weitesten Sinne des Wortes), besonders kleinere, flache Vertiefung (Grube). Diese Bedeutung geben auch Svenska Akademiens ordbok, Wendell Ordbok över de östsvenska (d. h. die finnländischen und baltisch-schwedischen) dialekterna, Aasen Norsk ordbog und Torp Nynorsk etym. ordbok für das betreffende Wort an. Ihren Namen hat die "Gloso" auf

Anderseits steht das Julferkel mit Saat und Ernte und mit Fruchtbarkeit überhaupt in engster Beziehung. Diese Beziehung hat in der Volkssitte mehrere Spuren hinterlassen, von denen im vorliegenden Zusammenhang ein in Småland und Wermland lange bewahrter Gebrauch unser besonderes Interesse verdient. Hier streute man nämlich beim Frühlingsanbau die Knochen des Julferkels in den Furchen aus, um dadurch "eine gute und reichliche Ernte zu bekommen". Daß dieser Gebrauch auf die Vorstellung des Julferkels als einer Verkörperung oder eines Vertreters des Korndämons zurückgeht, dessen Kraft man in dieser Weise auf das Saatfeld überleiten zu können glaubte, kann man aus ähnlichen Sitten in anderen Ländern ersehen. So tötete man früher in Siebenbürgen bei der Ernte einen als Verkörperung der Vegetationsmacht vorgestellten Hahn, den man in die letzte Garbe hineingebunden hatte, und streute beim Frühlingsanbau seine Haut und seine Federn mitsamt den Körnern der Garbe, in die er hineingebunden gewesen war, über das Saatfeld aus.

Korndämon und letzte Garbe sind hier wie auch sonst so häufig Träger derselben Kraft, der dem Acker und seiner Frucht innewohnenden Lebens- und Wachstumskraft. Wer sich für das kommende Jahr eine gute Ernte sichern wollte, der hatte diese Kraft aufzubewahren und sie wie in den jetzt erwähnten Bräuchen auf die Aussaat oder das Saatfeld zu übertragen. Daher ist es in unserem Weltteil eine verbreitete Sitte gewesen, die letzte Garbe in den Getreidekasten zu legen und ihre Körner unter die Aussaat zu mischen, ein Gebrauch, der, wie wir schon gesehen haben, sein genaues Gegenstück auch in Indonesien hat.

Eine besondere Ausgestaltung haben jene Bräuche, die Kraft des Getreides bei jeder Ernte aufzuspeichern, um sie im nächsten Jahre der Aussaat und dem Acker zugute kommen zu lassen, in den schwedischen (nordischen) "Saatkuchen" (Såkaka)<sup>1</sup> erhalten, die oft aus den Körnern

Grund ihres eigentümlichen Aussehens bekommen. Sie wurde in Småland noch zur Zeit Hyltén-Cavallius' als ein großes, weißes Schwein vorgestellt, "dessen Augen wie Feuer glänzten und aus dessen Borsten Feuer sprühte, so daß es wie eine Fackel leuchtete". Dazu hat man (mit Hyltén-Cavallius und anderen) den Namen von Frös Eber, Gullinbursti, der "Goldgeborstete", mit dem sie trotz ihres weiblichen Geschlechts ganz sicher identisch ist, zu vergleichen. Man opferte ihr (in Småland und Schonen) die letzten Ähren des Feldes, die man ungeschnitten ließ und (in Småland) einige Körner aus dem letzten Getreidesack beim Dreschen. Gleich anderen Fruchtbarkeitsdämonen erscheint die Gloso besonders zur Weihnachtszeit (die schwedische Weihnachtsfeier ist ihrem Charakter nach wesentlich ein Fruchtbarkeitsfest).

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Das schwedische kaka bedeutet nicht wie das deutsche Kuchen (nur) ein feineres Gebäck, es hat einen viel weiteren Sinn. Nur hinsichtlich der Form, auf welche man oft große Sorgfalt verwendete, unterschied sich der "Saatkuchen" von anderen Broten.

der letzten Garbe, in gewissen Gegenden auch aus allen auf dem Anwesen gebauten Getreidearten hergestellt wurden. Der Saatkuchen, der zu Weihnachten gebacken wurde, war ein Schaubrot, das nicht zusammen mit den anderen Festbroten aufgegessen wurde, sondern die ganze Weihnachtszeit hindurch auf dem Jultisch stand und sodann in dem Getreidekasten vergraben wurde, um schließlich beim Frühlingsanbau wieder hervorgeholt und zum Teil an Arbeitsleute und Zugtiere verteilt, zum Teil zerbröckelt und unter die Aussaat gemischt zu werden, nachdem man ihn in gewissen Gegenden vorher auf der Pflugschar zerschnitten hatte. Ähnliche Gebräuche kennt man auch in anderen Ländern (England, Deutschland, Dänemark). <sup>2</sup>

Interessant ist nun die Beobachtung, daß auch die in Menschen- und Tiergestalt gebackenen Gebildbrote nicht selten jene Übertragung der Kraft des Getreides von Ernte zu Saat vermitteln. Ein solcher Fall liegt z.B. bei dem sogenannten "Juleber" vor, einem großen, in Gestalt eines Ebers gebackenen Festbrot, das früher in großen Teilen Schwedens (des Nordens) bzw. des schwedischen (nordischen) Bevölkerungsgebietes (so z. B. auf Ösel) als Seitenstück oder Stellvertreter des geschlachteten Julebers vorgekommen ist. So wurde der Juleber in Småland aus Körnern der letzten Garbe gebacken, thronte als Schaubrot auf dem Jultisch und wurde sodann in dem Getreidekasten vergraben, um schließlich beim Frühlingsanbau hervorgeholt, zerkrümelt und unter die Aussaat gemischt zu werden. Ähnlich stellte man in gewissen Gegenden der Schweiz aus den zuletzt geernteten Ähren das Bild einer Taube, "den Heiligen Geist", her, das ins Haus gebracht wurde und seinen Platz hinter dem Spiegel in der Stube erhielt, wo man es bis zur Saatzeit im nächsten Herbste stecken ließ. Dann wurde es hervorgeholt, zerrieben und unter die Aussaat gemengt (Hoffmann-Krayer, Fruchtbarkeitsriten im schweizerischen Volksbrauch, Schweiz. Arch. f. Volkskunde 1907, 262). Daß wir hier ein Gegenstück des småländischen Juleberbrotes haben, steht außer Zweifel. Die schweizerische Erntetaube ist im Grunde nichts anderes als eine Umdeutung des in Vogelgestalt gedachten Getreidedämons, der als solcher gleich dem schwedischen Julferkel die Kraft der Ernte der Saat übermittelt. In Schonen trug die letzte Garbe den Namen "Suggan" ("die Sau"). Julferkel, Juleberbrot und letzte Garbe verkörpern ein und

¹ Hammarstedt (vgl. unten) gibt elf schwedische Landschaften an, in denen der "Julkuchen" den Charakter eines Saat- und Pflugkuchens gehabt hat, und außerdem noch das schwedische Finland, Schleswig und die Insel Worms, Estland.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Die Saat- oder Pflugkuchen wurden früher allgemein entweder in den Acker hineingepflügt oder in eine Pflugfurche gelegt, oder wenigstens mit dem Pflug in Berührung gebracht (Deutschland, England, Böhmen).

dasselbe göttliche Wesen: den in Schweinegestalt vorgestellten Korndämon. Auf der zum altschwedischen Kolonisationsgebiet gehörenden Insel Ösel war diese Verbindung noch in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts ganz lebendig. Hier nannte man den Korndämon "der Roggeneber". Denselben Namen trug die letzte Garbe, und am Weihnachtsabend backte man oft aus dem zuerst geschnittenen Roggen ein Brot, das "der Weihnachtseber" hieß und bis zum Neujahrstag auf dem Tisch stand. Es wurde sodann an das Vieh verteilt. Mitunter war indessen der "Weihnachtseber ein wirkliches Schwein, ein Ferkel, das am Weihnachtsabend von der Hausmutter im Geheimen geschlachtet, im Ofen gebraten und auf den Weihnachtstisch gestellt wurde".¹

Es herrscht somit in jenen Gebräuchen zwischen Vegetationskraft und Vegetationsgeist ein Parallelismus von so weitgehender und intimer Art, daß er sich überhaupt nur dann verstehen läßt, wenn man annehmen darf, daß sie in der Volksvorstellung mehr oder weniger identische Größen repräsentiert haben. Jedenfalls dürfte es nicht im Ernst bezweifelt werden können, daß letzterer nur eine Verkörperung der im Acker und dem Getreide wohnenden und wirkenden Vegetationskraft ist, die hier als ein persönliches Wesen von wechselnder Gestalt vorgestellt wird, ohne deshalb aufzuhören, zugleich auch als Kraft — oder, wie man in großen Teilen Schwedens sagte, als "Macht" — zu existieren. Diese Identität von Vegetationskraft und Vegetationsgeist ergibt sich auch daraus, daß letzterer in seinen tierischen Verkörperungen tatsächlich und im buchstäblichen Sinne ein Träger der Vegetationskraft ist, von der er sich übrigens, seinen wesentlichen Funktionen nach, überhaupt nicht unterscheiden läßt. Schließlich haben wir uns daran zu erinnern.

Archiv für Religionswissenschaft XX1X

<sup>1</sup> Ich verweise betreffs der oben besprochenen Anschauungen und der darauf gegründeten Bräuche vor allem auf die grundlegenden Arbeiten von Mannhardt (Roggenhund und Roggenwolf; Die Korndämonen; Mythologische Forschungen; Antike Wald- und Feldkulte; Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstümme: Wald- und Feldkulte) und Frazer (The Golden Bough, Bd. 5-7: Adonis, Attis. Osiris und Spirits of the Corn and of the Wild). Ferner auf Martin P. Nilsson Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes, Arch. f. Religionswiss., Bd. XIX; Årets folkliga fester, 53 ff., 215ff.; Julkärven, sista kärven och julklappen, Folkminnen och Folktankar, 1921, 57 ff., Primitiv Religion, 2. Aufl. 1923, 61 f., 64 ff., 76 ff., 96 ff.; Hilding Celander Sädesanden och den sista kärven i svenska skördebruk, Folkm. och Folktankar 1920, 97 ff.; Julen som äringsfest, ib. 1925; Jularisen och Frös galt, Uppsala Nya Tidnings Julnummer 1925; Edvard Hammarstedt Såkaka och Såöl, Meddelanden från Nord. museet, 1904; Nils Keyland Julbröd, Julbockar och Staffansång; Bern. Olsen Det sidste Neg., Danmarks Folkeminder, 6; Kristian Bugge Norske Höstskikke, Festskrift til Feilberg, 161 f.; Gunnar Landtmann in Finlands svenska folkdiktning VII (Folktro och trolldom). I, 711 ff., (Vegetationsgeister) und 2 (Vegetationsriten).

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Daß die Vegetationsgeister im Grunde nur Verkörperungen der dem Acker und seiner Frucht innewohnenden Vegetationskraft sind, wird von

daß der oben besprochene Übergang der dem Acker und seiner Frucht innewohnenden Vegetationskraft in einen persönlich vorgestellten Vegetationsgeist sein vollständiges Gegenstück in der Personifikation des als Verkörperung der wilden Vegetation gedachten Mai (Maibaums) hat.

An sich ist der Mai in seinen verschiedenen Formen nur ein Träger der dem frischen Grün innewohnenden Lebens- und Wachstumskraft, die man durch ihn auf Menschen und Tiere, Äcker und Felder zu übertragen suchte. Nicht selten finden wir aber, daß man den Maibaum (die Maistange) mit menschlichen Kleidern ausstattet, ihm eine menschlich gestaltete Puppe anhängt oder seine Spitze mit einer Vogelfigur (einem Hahn) krönt, ihm Opfer darbringt usw. und dadurch zu erkennen gibt, daß er in sich ein lebendiges Wesen verkörpert oder als Wohnsitz eines solchen aufzufassen ist. Es knüpfen sich somit an den Maibaum ganz ähnliche Vorstellungen und Gebräuche wie an die letzte Garbe an, und es ist keineswegs ausgeschlossen, daß diese Übereinstimmungen sich auch auf andere Züge als die oben erwähnten erstrecken. Wenn das Getreidefeld abgemäht wurde - so hat man, nicht ohne Recht, gewisse z. T. schon berührte Gebräuche und Vorstellungen unserer abendländischen Bauernbevölkerung zu deuten gesucht -, wich die ihm innewohnende "Macht" aus den vor der Sense fallenden Ähren zurück. so daß sie schließlich in den letzten noch übrig gebliebenen Halmen gepackt werden konnte. 1 In diesen Halmen steckte aber auch der Dämon des Getreidefeldes und wurde dort entweder getötet oder ergriffen und in die letzte Garbe hineingebunden, ein Vorgang den man nicht selten in mimisch-dramatischer Form darstellte. Ähnliche Anschauungen scheinen nun auch gewissen mit dem Maibaum verbundenen Gebräuchen zugrunde zu liegen. Wie bekannt ist es eine sehr verbreitete Sitte gewesen, den Stamm des Maibaums, bevor man diesen aufstellte, abzuästen, sodaß nur der Wipfel übrig blieb, wobei man nicht selten auch dessen Rinde abschälte. Daß die Kraft eines so behandelten Maibaums als sich vorzüglich oder ausschließlich in dem grünen Wipfel konzentrierend angesehen wurde, steht außer Zweifel. Nun wird aber in Schweden häufig auch der Wipfel des Maibaums abgeästet und nicht selten durch einen Hahn

Martin P. Nilsson stark betont. Nach seiner Auffassung stehen wir hier vor einer der allerwichtigsten Umwandlungen in der primitiven Vorstellung von den geheimnisvollen Mächten, denen Natur und Menschen unterworfen sind.

<sup>1</sup> Es ist im Norden eine allgemein herrschende Vorstellung gewesen, daß die "Macht" sich in dem letzten Überrest eines Dinges konzentriert. Deshalb nannte die schwedische Bauernbevölkerung das letzte Stück des Brotes das "Machtstück" ("maktbiten"). In Jämtland und Uppland wurde der Saatkuchen aus dem letzten Teig, der aus dem Backtrog gekratzt wurde, gebacken. Ähnlich betrachtete man in Schonen, Halland und Wermland die auf dem Boden des Kochgeschirrs übrig gebliebenen Reste des Breis, besonders des Julbreis, als ganz besonders kraftbringend, usw.

ersetzt, der dann seinen Platz auf der Spitze der Stange erhält. Da nun der Hahn oder die Henne in Schweden — wie in Deutschland 1 — eine der häufigst vorkommenden Inkarnationsformen des Vegetationsdämons ist und auch mit der Lebensrute ebenso wie mit der letzten Garbe und der Ernte überhaupt in engster Beziehung steht, so scheint es auch berechtigt anzunehmen, daß er, wenn er die Spitze der Maistange (Mittsommerstange) krönt, nur als eine Verkörperung der dieser innewohnenden Lebens- und Wachstumskraft aufgefaßt worden ist.<sup>2</sup>

Fest steht also, daß die in Menschen- und Tiergestalt erscheinenden Vegetationsdämonen des abendländischen Volksglaubens nichts anderes als Inkarnationen der dem Acker und seiner Frucht innewohnenden Vegetationskraft sind. Niemand wird aber daraus den Schluß ziehen wollen, daß man in dieser Kraft als solcher eine Seele oder seelische Substanz gesehen habe. Dann könnte man ja ebensogut zwischen Seele und nicht-materieller Realität oder Daseinsform überhaupt das Gleichheitszeichen setzen, und somit auch in Entitäten wie Mana, Wesen (in dem oben angegebenen Sinne des Wortes), substanziell gedachten Eigenschaften, magisch-ritueller Unreinheit usw. Seelen oder seelische Substanzen sehen<sup>3</sup>, was ja doch offenbar Unsinn wäre. Was wir uns überhaupt

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> S. z. B. U. Jahn *Die deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht* (Germanistische Abhandlungen, Teil 3, 1884), 184 ff.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Vgl. Hammarstedt Om fastlagsriset och andra livsstänglar och gudaspön, Nord. Tidskrift 1902, 265 ff.; Striden om vegetationsstången, Fataburen 1907, 193 ff.; Inspirationsfägeln, ib. 1908, 83 ff.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Daß Eigenschaften überhaupt und insbesondere fiktive Eigenschaften für die primitive Auffassung oft einen substanziellen Charakter annehmen und dann in ebenso hohem Grade wie das Tondi des Reises und die "Macht" des Getreides oder des Brotes auf die Benennung spirituelle Realitäten Anspruch machen können, ist unzweifelhaft und läßt sich leicht durch ein paar Beispiele veranschaulichen. So beschreibt ein Maori bei Percy S. Smith The Evils of Makutu, or Witchcraft Journ. of the Pol. Soc. XXX 158, auf folgende Weise, wie man das Tapu einer alten heiligen Waffe entfernt. Man begießt die Waffe mit Wasser, sagt er, und liest über sie einen Zauberspruch. "The effect of this was to destroy, or modify, the tapu, which otherwise would have prevented the people of handling these treasures of their ancestors. The death-causing attributes of the weapons were by the waterlaving and sprinkling transferred to the running water, which carried the baneful tapu into the ocean, where it was dispersed and lost. This is why such ceremonies are performed in running water."

Ganz substanziell wird in einem von Best Spirit. Concepts X13 angeführten Beispiel ein so unsubstanzielles Etwas wie das Geheimwissen eines Maoripriesters aufgefaßt. "Should a priest wish you to inherit his knowledge and power, he will prepare you in a proper manner, and when he dies, you must bite the big toe of his left foot. He is buried, and you must refrain from taking food for eight days. On the eight day the stomach of the dead priest will burst, and all the knowledge that he possessed will enter you (der Magen wurde von den Maori als Sitz des psychischen Lebens aufgefaßt, worüber Nüheres unten). Ähnlichen Anschauungen begegnen wir überall bei den sogenannten Primitiven.

unter der nach nordischer Auffassung dem Getreide und seinen Erzeugnissen — vor allem dem Brot, dem Brei und dem Bier — innewohnenden "Macht" vorzustellen haben: ob sie, gleich dem Tondi des Reises, als die mystisch wirkende Wesenssubstanz des Getreides oder einzig und allein als Kraft, Mana, aufzufassen ist, getraue ich mir nicht ohne weiteres zu entscheiden. 1 Nur so viel scheint außer Zweifel zu stehen, daß sie an sich keine Seele oder seelische Entität sein kann. Die schwedische Bauernbevölkerung sah in dem Brot und dem Bier nicht beseelte Dinge<sup>2</sup>, wohl aber machterfüllte Substanzen, die als solche eine beson-

So wird in einem Aschanti-Volksmärchen: "How it came about, that wisdom came among the tribe" von Kwaku, der Spinne, erzählt, daß sie einst alle Kenntnis auffegte, sie auf einem Fleck zusammenbrachte und in eine Kürbisschale legte. Dann erklärte sie, sie wolle auf einen Baum klettern und sie daran aufhängen, damit alle Weisheit auf Erden zu Ende sei. Als sie aber diesen Beschluß ins Werk setzen wollte, zeigte es sich unmöglich, mit der Kürbisschale auf den Baum zu klettern, bis daß sie sich dazu bequemte, dem Rat ihres kleinen Kindes zu folgen und sie beim Klettern nicht vorn, sondern auf dem Rücken zu tragen. Da war aber auch ihr ganzer Plan zunichte geworden . . . "I collected all wisdom in one place, yet some remained which even I did not perceive, and lo! my child, this still-sucking infant, has shown it me" - und in der Erbitterung darüber und über die erlittene Schmach warf sie die Schale auf die Erde, so daß sie zerschmetterte. "That is how everyone got wisdom; and anyone who did not go there in time (to pick some up) is a fool" (Akan-Ashanti Folk-Tales, collected and translated by R. S. Rattray 1930, 4 ff.). Man mag diese Erzählung, wenn man so will, als reine Fiktion, als eine Probe primitiver Fabulierungskunst und nichts anderes erklären. Man wird aber damit doch nicht über die ihr zugrunde liegende, äußerst konkrete Auffassung des Wissens hinwegkommen, die typisch primitiv ist und ihr genaues Gegenstück in dem eben angeführten Beispiel aus Neuseeland findet. -Durchaus substanziell wurde in einem oben (S. 358) ebenfalls aus Neuseeland angezogenen Beispiel die Essenz (ahua) eines Tapupfahls aufgefaßt.

Ebenso realistisch stellt man sich bekanntlich auch Krankheiten vor. So befestigt man auf den Lau-Inseln (Fiji) ein Stück vom Kleid eines Menschen, den man schädigen will, an einem gespaltenen Rohr und steckt dieses in die Erde, damit irgendeine Krankheit an dem Fetzen haften bleibt und so auf den

Betreffenden übertragen wird (Hocart Lau Islands, Fiji, 173).

¹ Daß sie vor allem als eine wirkende Substanz vorgestellt worden ist, geht mit Unzweideutigkeit aus ihrem Namen hervor. "Macht" bedeutet Kraft, das, was etwas zu bewirken vermag. Sei es, daß es sich um eine vornehmlich als Kraft gedachte Wesenssubstanz oder um reines Mana handelt, so haben wir es hier offenbar mit einer Wirksamkeit der früher (Exkurs 2) besprochenen Art zu tun, die ihrer Natur nach im Grunde ganz und gar von der realen Beschaffenheit der Dinge, denen sie innewohnt, d. h. im vorliegenden Falle: von derjenigen des Getreides und seiner Produkte, abhängig ist.

<sup>2</sup> Edvard Hammarstedt sah in der nach schwedischem Volksglauben dem Getreide und dessen Erzeugnissen innewohnenden "Macht" den Ausdruck einer animistischen Anschauungsweise. "Nach der ursprünglichsten religiösen Auffassung, die die Religionsforschung hat nachweisen können — dem Animismus — wohnte in allen Gegenständen und Erscheinungen ein Leben, eine Macht, wie unser schwedisches Volk sich noch auf vollkommen animistische

dere Nährkraft, daneben aber auch andere magische Eigenschaften besaßen.<sup>1</sup>

Weise ausdrückt" (Såkaka och Såöl, 242 ff., vgl. Om fastlagsriset och andra livsstänglar och gudaspön, 265 ff., und den Artikel Kultbröd in Nord. Familiebok, 2 Aufl., 1911). Nun hat indessen, wie wir hervorgehoben haben, jene Macht an sich ganz sicher mit Leben oder Seele nichts zu tun. Zu einem animistischen Begriffe wird sie überhaupt erst dann, wenn sie personifiziert wird, und diese Personifikation hat als solche nichts mit einer Auffassung der Macht als Leben zu schaffen, noch läßt sich die persönlich vorgestellte Macht als eine Seele oder Anima in unserem Sinne, d. h. als ein belebendes und beseelendes Prinzip auffassen. Sie ist schlechthin ein Dämon, ein Geisteswesen, das wie andere Vertreter dieser Gattung auch in allerlei materiellen Dingen seinen Wohnsitz nehmen kann. Leider ist die auf primitiveren Kulturstufen tatsächlich vorhandene beseelende oder personifizierende Auffassung von Dingen und Erscheinungen ihrem wirklichen Inhalt nach allzuwenig untersucht worden, als daß wir uns hier auf eine nähere Erörterung dieser Fragen einlassen könnten. So viel steht aber fest, daß die "Macht" an sich kein animistischer Begriff sein kann. Sie beseelt nicht das Ding, dem sie innewohnt, sie ist vielmehr dessen wirkende Substanz, die als solche zwar lebendig (vgl. den Maibaum und den Maizweig), aber ebensowohl auch leblos sein kann - falls sie nicht letzterhand als reine Kraft aufzufassen ist. In dem einen wie dem anderen Falle drückt sie einen ganz anderen Begriff als Leben oder Seele aus. Interessant und auf Grund seiner tiefen Vertrautheit mit primitiver Denkweise besonders erwähnenswert ist die Stellung Hammarstedts zur Frage, was eigentlich hinter der "Macht" des Getreides oder des Brotes stecke. Er sah darin einen Ausdruck ihres "Wesens", wobei er jedoch dieses mit ihrer Seele oder Lebenskraft identifizierte (vgl. seine Aufsätze Såkaka och Såöl, a. a. O.; Striden om vegetationsstången, 194 und den Artikel Kultbröd: "Die Ursache der Weihe des Brotes und seiner damit zusammenhängenden Anwendung als Kultbrot liegt unzweifelhaft in der Vorstellung des Getreides als eines beseelten Dinges, dessen Lebenskraft oder Wesen auf das darauf bereitete Brot überging").

1 Außer seiner Nährkraft besaß das Brot, wie wir gesehen haben, auch die Kraft, das Wachstum der Saat zu befördern und das Getreide zur Reife zu bringen und wurde deshalb als "Saatkuchen" oft in den Acker hineingepflügt oder unter die Aussaat gemischt. Ganz ähnliche Wirkungen schrieb man auch dem Bier zu: es wurde als ein Kraftmittel höchsten Ranges sowohl für Menschen und Tiere wie auch für das Getreide aufgefaßt. Darum goß man das Julbier das natürlich, gleich dem Julbrot und dem Julferkel, durch seine Beziehung zum Jul eine besondere Weihe hatte - auf den Acker oder das Hopfenfeld aus, oder man weichte den "Saatkuchen", bevor man ihn anwendete, im Julbier auf. Daß alles, was Nahrungsphysiologie im modern-wissenschaftlichen Sinne heißt, unseren Vorfahren ein vollkommen fremder Begriff war, brauche ich nicht besonders hervorzuheben. Somit wurde auch die Nährkraft als eine magische Kraft aufgefaßt. Dieselbe "Macht", die Äcker und Felder befruchtete und die Saatkörner zum Keimen brachte, kam Menschen und Tieren als Nährkraft zugute. Auch in anderen Wirkungen gab jene Macht ihre Anwesenheit zu erkennen. So hat das Brot in Schweden und anderen Teilen Europas einst eine Rolle als Zaubermittel gespielt, die derjenigen des Stahls in vielen Beziehungen tatsächlich gleichkommt (vgl. Exk. 2, S. 350), ein redendes Beispiel dafür, wie leicht eine "spezifische Wirksamkeit" in magische Kraft überhaupt übergehen kann (vgl. ib. S. 351 f.).

Ernst Arbman

Was aber jetzt von der "Macht" des schwedischen Volksglaubens gesagt worden ist, das gilt ebensosehr auch von dem Tondi und Semangat der indonesischen Völker. Sie sind an sich nicht Seelen oder beseelende Substanzen (Seelenstoffe), sondern allem Anschein nach nur Ausdrücke des konkret gefaßten Wesens von Dingen und Geschöpfen, das als solches unter Umständen zwar leicht einen persönlichen Charakter annimmt, an sich aber weder Leben noch Persönlichkeit ist. Etwas anders liegt die Sache zwar bei dem Menschen, wo das Tondi mit dem Lebensprinzip des Körpers in eine unteilbare Einheit verflossen zu sein scheint. Doch wird es, wie wir gesehen haben, keineswegs als Träger seiner Persönlichkeit gedacht. 1 Und was das leblosen Dingen innewohnende Tondi betrifft, so dürften wir uns dieses weder als ein persönlichkeitsbildendes, noch als ein belebendes Prinzip vorzustellen haben. Wahrscheinlich dürfte seine Personifizierung nur als ein Reflex der Personifikation des Dinges, dem es innewohnt, zu betrachten sein. Jedenfalls hängt sie mit dieser unmittelbar zusammen. Dabei haben wir uns zu vergegenwärtigen, daß die auf primitiveren Stufen stark hervortretende Neigung zu einer personifizierenden Auffassung lebloser Dinge und Substrate an sich in keiner Weise von der Vorstellung irgendeines dem Ding oder Substrat innewohnenden Wesens gleich dem Tondi oder Ähnlichem bedingt ist.

Wie mit dem Tondi der Indonesier, so dürfte es sich in den jetzt berührten Hinsichten auch mit dem Hau oder Mauri der Neuseeländer verhalten. Nichts deutete darauf hin, daß wir in diesen Entitäten, wie

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Wie ich erst jetzt, bei der Drucklegung der vorstehenden Untersuchung bemerke, behauptet Warneck in dem Anhang zu seiner Arbeit über die Religion der Batak, das Tondi sei nicht der Sitz des Lebens der Menschen, wenn dieses auch an dem Verbleib des Tondi im Leibe gebunden ist (a. a. O. 121. s. v. "Leben"). Man bezeichnet, sagt er, das Leben zumeist mit hosa "Atem". "Sein Hosa ist aus" sagt man von einem Sterbenden, oder "sein Hosa ist abgerissen". Das Tondi ist durchaus nicht identisch mit Hosa. Hosa ist die den Körper belebende Kraft, Tondi eine Macht außerhalb des Menschen (?), die freilich für sein Wohlbefinden von allergrößter Bedeutung ist. Wie man diese Aussprüche Warnecks mit seiner früheren Darstellung vereinbaren soll, wo doch das Tondi des Menschen ausdrücklich als eine "Lebenskraft" oder "Lebensmaterie", als "das Leben im Leibe" usw. definiert worden ist (ib. 8, 46, 47, auch Anh. 127 s. v. "Seelenwanderung"), weiß ich nicht. Verhält es sich wirklich so, daß die Batak sich das Leben des Menschen als von der Anwesenheit des Tondi im Körper bedingt vorstellen, ohne jedoch in diesem seinen Ursprung zu suchen, dann haben wir hier noch einen Zug, der die Tondivorstellung mit derjenigen der freien Seele verbindet. Für letztere charakteristisch ist nämlich eben, daß Leben und Bewußtsein von ihrer Gegenwart im Körper abhängig sind, obgleich sie keineswegs als mit ihr identisch oder gar verbunden vorgestellt werden, sondern vielmehr auf eigene, dem Körper gehörende Seelen und Organe zurückgeführt werden. Ich brauche kaum hervorzuheben, daß Warnecks hier angeführte Auffassung vom Tondi der von mir aufgestellten Theorie über diesen Begriff nicht widerspricht.

Röhr meinte (oben S. 353f.), einen Ausdruck der Seele, bzw. der Persönlichkeit, oder auch nur des Lebens ihrer Träger zu sehen haben sollten, um so weniger, als nach neuseeländischer Auffassung fast jedes Ding ein Hau oder Mauri besitzen zu können schien. Wenn die Maori somit auch ein persönliches Hau oder Mauri gekannt haben, was aus gewissen Gründen wahrscheinlich ist 1, so stehen wir hier offenbar vor einem der auf primitiveren Stufen häufig vorkommenden Fälle, wo eine an sich unpersönliche Glaubensrealität persönlich vorgestellt wird, eine Erscheinung, die als solche mit der Art des personifizierten Glaubensgegenstandes nichts zu tun hat und somit auch die Frage, ob dieser seiner Natur nach seelisch oder nicht-seelisch, leblos oder lebendig ist, unbeantwortet läßt.

Überhaupt ist das Hau oder Mauri keine Seele, auch beim Menschen nicht, obgleich es hier, ganz wie das Tondi der Batak, mit seinem Lebensprinzip, dem ora, in einen einheitlichen Begriff zu verschmelzen scheint (vgl. oben S. 358 ff.). Dagegen ist es keineswegs, wie Röhr annahm (Hau und Mauri, 266; Das Wesen des Mana, 110, 121f.), ein Träger seiner Persönlichkeit. Das wagt auch Best nicht geltend zu machen. Er sagt über Mauri als ein dem Menschen innewohnendes Prinzip: "The mauri may be defined as the physical life principle. The Greek term thymos meets the case better than any English expression I wot of, for the Maori viewed the mauri as an activity. It is to some extent the source of emotions, for, in cases of sudden fright, etc., the mauri ist 'startled', as a native puts it, ka oho te mauri. Such emotions as love, hate, anger, etc., are not credited to the mauri, but to the ngakau. puku and manawa, material organs of which more anon" (The Maori, I 304). In der Tat scheinen es bei den Maori vor allem gewisse physische Organe zu sein, die als Sitze des psychischen Lebens aufgefaßt werden. So bezeichnet ngakau die Eingeweide, das Innere, das Herz (bowels), aber in übertragenem Sinne auch etwa dasselbe wie das Roha der Batak. "It is not applied to the organic heart, but to the seat of the feelings, and the mind, hence it is often rendered as heart by us. It is the principal term employed to denote the mind." Aus den von Best angeführten Beispielen kann man ersehen, daß ngakau als Sitz nicht nur des Gefühlslebens, sondern auch der intellektuellen Fähiokeiten und Funktionen des Menschen angesehen worden ist und daß es überhaupt einen sehr zentralen Sinn gehabt hat. Dem ngakau nahe stehen puku (Magen) und manawa ora (Herz, auch Bauch, Lebensatem.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Vgl. oben S. 354: Opfer an das Hau oder Mauri des Waldes nach beendigter Jagd. Bei dem an der Bay of Plenty wohnhaften Whanaua-Apanui-Stamm besaß man in älterer Zeit ein See-Mauri in Gestalt eines Rātā-Baumes, und diesem opferte man den ersten gefangenen Fisch der Saison (Best Spir. Concepts of the Maori, X 5).

"Wind": "Manawa ora was breathed into him and Adam arose", sagte ein alter Mann namens Pio aus dem Ngati-Awa-Stamm, als er einst beschrieb, wie Adam aus Erde geformt wurde), die beide als Träger der verschiedensten seelischen Fähigkeiten und Vorgänge aufgefaßt wurden (Best, a. a. O. X 7 ff., 12 f.; The Maori, I 310, 312; Handy, Pol. Religion, 55 ff.).

Aus dem Obigen ergibt sich, daß das Mana, die übernatürliche Kraft, bei den Maori auch in denjenigen Fällen, wo es wirklich als eine Äußerung des Hau oder Mauri gedacht worden ist, nicht gut als eine psychische Kraft hat aufgefaßt werden können. Nun ist aber eine solche Annahme um so weniger begründet, als das Mana, wie wir gesehen haben, in der geläufigen Vorstellung nie in Verbindung mit Hau oder Mauri auftritt, während auf der anderen Seite die beiden jetzt erwähnten Wörter, im Unterschied vom Tondi der Batak, nur äußerst selten den Begriff Kraft auszudrücken scheinen. Solche Umstände dürften es wohl vor allem sein, die Röhr veranlaßt haben, seine Zuflucht zu gewissen sprachlichen Daten zu nehmen, um für die psychische Qualität des Mana einen endgültigen Beweis vorbringen zu können. Aber auch diese Daten sind nicht derart, daß sie uns über die Natur des Mana irgendwelche Aufschlüsse geben.

Dafür, daß das Mana als psychisch empfunden wird, sagt Röhr (Das Wesen des Mana, 110), sprechen gewichtige Gründe. "Mit Mana werden eine große Anzahl Zusammensetzungen gebildet, welche Funktionen aller drei Seelenteile, des denkenden, fühlenden und wollenden, bezeichnen. Darüber, daß diese Zusammensetzungen mit Mana zur Feststellung der psychischen Qualität des Manabegriffes gebraucht werden können, kann wohl kein Zweifel bestehen." Ich muß gestehen, daß mein Standpunkt in dieser Hinsicht von demjenigen Röhrs gänzlich abweicht.

Tatsächlich kommen auf den dem polynesischen Sprach- und Bevölkerungsgebiet angehörigen Inselgruppen der Südsee eine Menge Wörter vor, die ein Element mana zu enthalten scheinen und die samt und sonders seelische oder geistige Realitäten, vor allem psychische Eigenschaften, Vorgänge, Funktionen, Fähigkeiten, Zustände usw. bezeichnen (s. die reiche Belegsammlung bei Röhr, a. a. O. 111 ff.; hierher gehören Wörter wie manamana, mamana, manako, manao, manawa usw.). Eine besondere Bedeutung schreibt Röhr dem außerordentlich reich belegten manawa: Atem, Lebensatem, Herz, Bauch, als Sitz seelischer Fähigkeiten und Funktionen (vgl. oben), zu, weil es seiner Meinung nach den Zusammenhang des Mana mit Seele einerseits und Atem andererseits beweisen soll.

Nun kann es ja keineswegs als festgestellt angesehen werden, daß zwischen den jetzt erwähnten Wörtern einerseits und dem Mana andererseits überhaupt irgendein etymologischer Zusammenhang besteht. Aber auch wenn es sich wirklich so verhalten sollte, was in der Tat kaum

wahrscheinlich ist 1, so folgt natürlich daraus gar nicht, daß Mana eine psychische Realität bezeichnen müsse, oder auch nur, daß es von Haus aus einen solchen Sinn gehabt hätte. Nichts ist im Grunde unfruchtbarer oder gar gefährlicher als ein Etymologisieren unter alleiniger Berücksichtigung von Wörtern und Wortstämmen bzw. von ihren phonetischen und morphologischen Veränderungen ohne Kenntnis der ihnen zugrunde liegenden sachlichen Realitäten.

Wer den Inhalt des Begriffs Mana feststellen will, der hat natürlich von dem tatsächlich nachweisbaren Gebrauch des betreffenden Wortes auszugehen, und nicht von Ähnlichkeiten und Zusammenhängen, von deren Art wir im Grunde nichts wissen. Nun läßt sich ja in der Tat feststellen, daß das Wort Mana als solches nicht eine psychische Realität, sondern einzig und allein "Kraft, Macht", und zwar teils in dem profanen Sinne von "tatsächlicher Macht, Einfluß, Autorität, Herrschaft usw.", teils auch, und vor allem, im Sinne von "übernatürlicher Macht, Zauberkraft", sei es persönlicher, sei es unpersönlicher Art, bezeichnet. Wie sich dann diese Bedeutung von Mana — wenn hier wirklich ein etymologischer Zusammenhang vorliegen sollte — zu den Be-

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Wenn wir das polynesisch-melanesische Mana mit Pater Wilh. Schmidt (Lit. Zentralblatt, 1916, Sp. 1092, vgl. Lehmann, a. a. O. 2 und 7) aus dem indonesischen manang (menang, mönöng, monang usw.: die Vokalisation des Wortes wechselt je nach den verschiedenen Dialekten, in denen es vorkommt) herzuleiten haben, was wohl wahrscheinlich ist — das endende ng fällt beim Übergang aus dem Indonesischen ins Polynesisch-Melanesische weg - dann spricht das, wie auch Lehmann (Mana, 7) hervorhebt, kaum für die Richtigkeit der Theorie Röhrs. Denn während die übereinstimmende Bedeutung jener indonesischen Mutterformen des polynesisch-melanesischen Mana, wie Pater Schmidt es ausdrückt, "überall die einer überlegenen und deshalb siegenden Kraft ganz allgemeiner und durchaus nicht spezifisch mystischer, zauberhafter Natur" ist (sie drücken Begriffe wie Gewinn, überwinden, siegen, siegreich sein, Triumph usw. aus), so haben die oben erwähnten polynesischen Wörter ihrem Sinne nach mit dem Begriff Macht, Kraft, Vermögen usw. nichts zu tun. In der Tat scheinen sie auch etymologisch zu einer ganz anderen Wortgruppe als mana zu gehören. So führt sie jedenfalls Otto Dempwolff (in seinem Aufsatz Worte für "Seele" u. dgl. in einigen Südseesprachen, Folia Ethno-Glossica 1916, Heft 3/4, 50, von dem ich erst während des Druckes Kenntnis erhalten habe). wie es scheint mit Recht, auf einen uraustronesischen Wortstamm nava zurück. der in den Bedeutungen "Atem" und "Seele" in Indonesien weit verbreitet ist. "Mit dem (Zustands-)Präfix uan. (= uraustr.) ma-", sagt er, "sind alle Derivative des Wortstammes uan. nava gebildet, die mir aus den östlichen Sprachen (d h. dem Polynesischen, dem Melanesischen und dem Mikronesischen) bekannt sind. Überall wird uan. n zu n; uan. v ist teils erhalten . . ., teils wird v zu u und mit dem vorhergehenden oder mit dem folgenden a (a + u) oder u + azu o kontrahiert, teils fällt das auslautende a fort." Vgl. dazu das mit demselben Präfix ma- und Wegfall von v (zwischen Vokalen) gebildete ma-nau, "atmen", in dem Padudialekt auf Celebes.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Wie sich jetzt aus Dempwolffs Artikel ersehen läßt, dürfte ein solcher Zusammenhang nicht vorhanden sein.

deutungen der oben erwähnten Wörter verhalten mag, das ist eine andere Frage, die ihre besondere Behandlung erheischt und die uns vorläufig keine Aufschlüsse über den Sinn des Wortes Mana gibt.

Überhaupt muß hier ausdrücklich hervorgehoben werden, daß ein etymologisch-genetischer Zusammenhang nicht dasselbe wie ein begrifflicher Zusammenhang ist, vielmehr haben sie miteinander oft gar nichts zu schaffen. Stellt ja sogar jede einzelne Bedeutung eines Wortes einen selbständigen Begriff dar, der als solcher beurteilt werden muß, und dessen Inhalt sich keineswegs ohne weiteres durch die übrigen unter den Bedeutungsumfang des Wortes fallenden Begriffe feststellen läßt. Überhaupt ist der Zusammenhang zwischen den verschiedenen Bedeutungen eines Wortes häufig von losester Art, und zwar aus dem Grunde, weil die Bedeutungsentwicklung eines Wortes nicht nach logischen, sondern nach psychologisch-assoziativen Gesetzen verläuft und infolgedessen oft höchst seltsame und unberechenbare Wege einschlägt. Wenn das Wort Mana somit in den polynesischen Sprachen wirklich nicht nur Macht oder übernatürliche Kraft (im weitesten Sinne des Wortes) sondern auch gewisse Realitäten psychisch-geistiger Art bezeichnen sollte — was sich indessen nicht belegen läßt —, so darf man daraus nicht den Schluß ziehen, daß die übernatürliche Kraft als solche in der Auffassung der Polynesier von psychischer Natur wäre. Auf keinem Gebiete bedient sich die Sprache so sehr metaphorischer Ausdrücke wie in bezug auf das psychische Leben und dessen Erscheinungen. Bezeichnend für diese Metaphern ist, daß sie, obgleich sie sich auf psychische Realitäten beziehen, sämtlich der äußeren Wirklichkeit entnommen sind. So spricht man, um einige beliebige Beispiele herauszugreifen, von "Stellung, Einstellung, Standpunkt, Gesichtspunkt, Gesichtswinkel, hell, finster, schwer, leicht, Stimmung, gestimmt, verstimmt, hochgestimmt, gespannt, hochgespannt, ausgelassen, bedrückt, niedergeschlagen" usw., in rein psychischem Sinne, obgleich sie von Haus aus physische Begriffe ausdrücken. Selbstverständlich darf man daraus nicht die Schlußfolgerung ziehen, daß die mit diesen Ausdrücken bezeichneten psychischen Realitäten zugleich eine physische Qualität oder die mit denselben Wörtern bezeichneten physischen Realitäten eine psychische Qualität hätten.

So darf man auch aus den oben besprochenen Bildungen keine Schlüsse auf eine "psychische Auffassung von Mana" ziehen, zumal sie ihrem Sinne nach nichts mit den Begriffen Kraft oder Macht zu tun haben. Überhaupt drückt das Wort Mana weder etwas Psychisches, noch etwas Physisches, sondern einzig und allein den in dieser Hinsicht neutralen Begriff Kraft aus.

#### REGISTER

Aberglauben 255 ff. Agypten 130 ff. Afrika 121 ff. Ahura Mazda 97 Aineias 33 ff. Allmutter 285 ff. All-Allwissenheit und sehen 108-129, 209-243 Alphabet 246, 249 Amerika 268 ff.; vgl. In-Amulette 130 ff. 151, 169. 258 f. 351 Anchises 34 f. Andamanesen 108 ff. Anu 97 Aphrodite 34 f. 46 f. 53 f. 203 Arkona und Eleusis 70 ff. Arndt, E. M. 248 Askanios 40 Australien 114 ff. 139 ff.

Ba'alschamêm 11 ff. Bajame 114 f. Balor 283 Bauopfer 283 Böser Blick 134 Bunjil 115 f.

Daramulun 115 Dardaner, Dardanos 33. 37 ff. 57 f. Deismus 80 Devil-Devil 116 ff. Digenis Akritas 283

Edomiter 8 ff. Eleusis 71 ff. Elymer 43 ff. 58 f. Emanismus 349 ff. Engelnamen 193, 1 Ertrunkene 195 f. Eschatologisches 60 ff. Essen als Zauber 309. 371 f. Etrusker 49. 60 ff. Evolutionismus 84 ff.

Fahne der Leviten 193 f. Fatae, Fatum, Fatus 67 f. Faustsage 281 f. Feuer 254 f. Feuerländer 209 ff. Fluch und Segen 259

Gamab 122 ff. 213. 239 f. Gebärmuttervotiv 253 f. Gebetsweinen 201 f. Gebildbrote 200 f. 381 ff. Geist Gottes 369 Geister 148 f. 151 ff. 158. 162 ff. 170 ff. 249 Gilgameschepos 247 Glockensagen 282 Gottesvorstellung 79 ff.:  ${\bf H\ddot{o}chste}$ vgl. Deismus, Wesen, Urmonotheismus Gottheiten, mehrköpfige 74. 251 schreibende 60 ff.

Hamingja 296. 309. 318. 328 ff. 362, 1.
Hand 136
Hau 353 ff. 391 f.
Heilpflanzen 262
Heilzauber 284. 306
Hexenglaube 249
Himmelsgott 108 ff. 174 f. 209 ff. 235 ff.
Hiob 9 f.
Höchste Wesen 79 ff. 170. 173 f. 177. 235 ff. 336
Horus 97. 131

Jahve 2 ff. 98 ff. Indianer 268 f. 285 ff. 342 ff. Johannistag 252 Julbrote 381 f. Julferkel 382 f. Kaiser und Abt 2'

Kaiser und Abt 275 ff. Karei 111 f. 238 Karina 260 Kettenmärchen 278 Khu 126 f. Kirke 283 Korndämon 380 ff. Krankheit 261 f. 284 Kriegsgott 179 ff.

Lustration des Heeres 202 f.

Macht- und Kraftglaube 95 f. 160. 293 ff. 386 ff. Märchen 246. 265 ff. 275 ff. Psychologie und Ethik 279 f. Magische Eigenschaftsübertragung 346 ff. Maibaum 386 f. Maleachi 1 ff. Mana 152, 160, 165, 169, 171. 293-395 einheitliche Größe? 333 ff. Etymologisches 393, 1 Manitu 96. 334 ff. 342 Marduks Gewand 206 f. Mauri 165. 353 ff. 391 f. Melanesien 149 ff.; vgl. auch Mana Messapus und Messapier 22 ff. Metabos 25 ff. Metapontos 28 ff. Mikronesien 172 ff. Mond 255 Mungan 239 Mutter Erde 187 f.  ${f Muttername\ 189\ ff}$ .

Negritos 111 ff. Neptunus 22 f. Register

Olelbis 229 ff. 237 f. Orenda 96, 315 f. 331. 333 f. 342

Papua 149 ff.
Pemmatologie 200 f.
Pharisäerbund 12 ff.
Polynesien 178 ff.; vgl.
auch Mana
Poseidon 22 ff.
Propheten 1 ff.
Puluga 108 ff. 120. 238
Pygmäen 121 ff.

Rätsellöser, kluge 276 ff. Reismutter 378 ff. Rousseau 101 ff.

Sagenkunde 280 ff.
Sakramente 325, 327
Schädelkult 150 f. 326
Seele 151 f. 155, 159 f.
169, 173, 177, 293 ff.
310 ff. 370 ff.
— und Mana 293—395
— und Wesen 353 ff.
Segen 259 f.
Sibylle 37
Skarabäus 132

Starker Knabe 279
Steine im Zauber 305. 325
Sterne = Augen 123. 126.
221 f. 233 f. 242
Sündenböcke 243
Sündenverzeichnis 61. 63 f.
Svantevit 70 ff. 207 f.

Tabu 169, 185 f. Tätowierungen 130 ff. 136 ff. Ta Pedn 112 f. Temaukel 223 f. Tempelbau 70 ff. Tieramulette 132 ff. Tjurunga 140 ff. 153 Todesdämonen 61 f. Tondi 317, 331, 361 ff. 374 ff. 390 f. Totemismus 142 f. 154. 175. 184 Totenbräuche 161 f. 178 184. 196 ff. Transsubstantiation 368f.

Ulixes 30 Urheber 92, 159, 235 ff.

Trojas Eroberung 38

Traum 163 f. 166

Tsui-Goab 124 f.

Urmonotheismus 81 ff. 108 ff. 209 ff. 235 ff. 285

Varuna 97
Vegetationsgeister 378 ff.
Volksbücher, türkische 274
Volkskunde 187 ff. 244 ff.
— neugriechische 283 f.
— nordische 381 ff.
Volkskunst 250 ff.
Volkslied 262 ff.
Volksmedizin 260 ff.
Volksmätsel 265
Voltaire 79 ff. 106

Wakan, Wakanda 309 f. 315. 333. 335 ff. 342 ff. Watauinewa 209 ff. 238 f.

Zauber 172. 191 f. 204 f. 259 ff. 313 f. 327 ff. 337 ff. 346 ff. 359 [205 Zauberworte, reimende Zentralkalifornien 229 ff. Zigeuner 245. 267 Zweigeschlechterwesen 144 ff. Zwiebel 134

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
HERAUSGEGEBEN VON
OTTO WEINREICH und M.P.NILSSON

XXIX. BAND H E FT 1/2



1 9 3 1

LEIPZIG / B. G. TEUBNER / BERLIN

## ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

vereint mit den

BEITRÄGEN ZUR RELIGIONSWISSENSCHAFT der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm

HERAUSGEG. VON OTTO WEINREICH IN TÜBINGEN UND M. P. NILSSON IN LUND

Gedruckt mit Unterstützung der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft in Berlin und der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm

Band XXIX erscheint in 2 Doppelheften im Gesamtumfange von 25 Bogen zum Preise von  $\mathcal{RM}$  20.— 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 C1, 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 Sonderabdrucke. Manuskripte für die I. Abteilung (Archiv für Religionswissenschaft) werden nur nach vorheriger Anfrage an den Herausgeber, Prof. Dr. O. Weinreich, Tübingen, Melanchthonatr. 24, Manuskripte skandinavischer Forscher für die II. Abteilung (Beiträge zur Religionswissenschaft) an deren Herausgeber, Prof. M. P. Nilsson-Lund, Rezensionsexemplare entweder an Prof. Dr. O. Weinreich, Tübingen, oder an die Verlagsbuchhandlung B. G. Teubner, Leipzig C1, 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  $\mathcal{RM}$  —.25,  $^{1}/_{1}$  Seite  $\mathcal{RM}$  70.—,  $^{1}/_{2}$  Seite  $\mathcal{RM}$  38.—,  $^{1}/_{4}$  Seite  $\mathcal{RM}$  20.—. Anzeigenannahme durch B. G. Teubner, Leipzig C 1, Poststr. 3.

### INHALT

ERSTE ABTEILUNG	Beite
I. Abhandlungen. Der Prophet Maleachi und der Ursprung des Pharisäerbundes.  Von Oskar Holtzmann in Gießen  Messapus. Von Franz Altheim in Frankfurt a. M.  Aineias. Von Ludolf Malten in Breslau  Die schreibenden Gottheiten in der etruskischen Religion. Von F. Messerschmidt in Breslau. (Mit 9 Abb. auf 4 Tafeln.).  Svantevit und sein Heiligtum. Von Leo Weber in Düsseldorf.  Die Struktur der Vorstellung des sogenannten höchsten Wesens. Von G. van der Leeuw in Groningen  Allwissende höchste Wesen bei primitivsten Völkern. Von Raffaele Pettazzoni	1 22 33 60 70
in Rom	108 130 139
III. Mitteilungen und Hinweise. Beiträge zur Religionsgeschichte und Volkskunde.  Von Heinrich Lewy in Berlin  Öffentliche Anfrage zur Pemmatologie. Von F. Eckstein in Freiburg i. Br., "Die Gnade der Tränen". Von Joseph Balogh in Budapest.  Zur Lustration des makedonischen Heeres. Von Fritz Hellmann in Berlin.  Der homerische Aphroditehymnos. Von Franz Dornseiff in Greifswald.  Zu Pap. Graec. Mag. III 479 ff. Von Adolf Jacoby in Luxemburg.  Das Gewand des Marduk. Von Otto Glaser in Berlin.  Nachträgliches zu Svantevit. Von Leo Weber in Düsseldorf.  Archiv für Geschichte der Philosophie.	187 200 201 202 203 204 206 207 208

# RELIGIONSGESCHICHTE AUF KARTEN!

#### Evangelisch

214a Die Schauplätze von Luthers Leben 214b Urtypus luther, und reform, Kirchen-

verfassung 214c Die Druckorte des Kleinen Katechismus Luthers von 1529 bis 1660

220a A. H. Francke: Kulturausstrahlungen des halleschen Pietismus

Luthers literarische Produktion

313b Johann Wichern und das Rauhe Haus

813c Verfassung d. preuß. Landeskirche 1873/76 406 Preußische Kirchenverfassung 1922

407b Der evangelische Bund

#### Katholisch

Arianismus und Orthodoxie 48

Mission der Merowingerzeit (bis 687) 49

Heilige der Merowingerzeit 50 51

Mission der Karolingerzeit Klöster der Karolingerzeit 52

Bischofssitze u. Sprengel d. Karolingerzeit

54/54a Quellen zur altgermanischen Religionsgeschichte I/II

Kirchl.Einteilung z.Z. der Sachsen u. Salier 125 Die Franziskaner (Minoriten) v. d. Reform.

125a Der Klarissenorden bis zur Reformation 125b Der Dritte Orden des Hl. Franziskus bis zur Reformation

126 Deutschlands Beteiligung a. d. Kreuzzügen 217 Der Jesuitenorden im 16. Jahrhundert

Einteilung d. kathol. Kirche im Jahre 1648 405a Einteilung d. kathol. Kirche im Jahre 1930

Die katholischen Orden, Kongregationen und Sozietäten im heutigen Deutschland (Männer)

410 do. (Frauen) 411 do. Fortsetzung

411a Die Franziskaner nach der Reformation

411b Der Klarissenorden nach der Reformation 4110 Der Dritte Orden des Hl. Franziskus nach der Reformation

411d Der Kapuzinerorden

411e Die Konventualen-Minoriten n.d. Reform.

Weitere Karten folgen. Preis pro Karte RM - .25 Mindestbezug acht Stück nach beliebiger Auswahl

Das Gesamtwerk dieser Sammlung erscheint unter dem Titel

# DEUTSCHER KULTURATLAS

Der "Deutsche Kulturatlas" gibt einen Überblick über Entstehen und Entwicklung der deutschen Kultur, wie er in dieser Geschlossenheit und Großzügigkeit bisher noch nicht geboten worden ist. Statt trockener theoretischer Belehrung lebendige Anschauung! Der erste Band liegt abgeschlossen vor und kostet in Sammelmappe RM 25.—

#### EIN URTEIL:

Der "Deutsche Kulturatlas" will auf 500 Karten, von denen nun schon eine ganze Anzahl vorliegt, die Entwicklung und Verbreitung des deutschen Lebens vom prähistorischen Hausbau bis zum Funkverkehr, vom Arianismus bis zu den Jugendherbergen, kurz alle nur erdenkbaren Gebiete sinnfällig und greifbar vor Augen führen... Wir sollen uns freuen, daß der gesunde Drang nach Bewahrung der Substanz und nach ihrer klaren Anordnung auch diesen Weg beschreitet. Dieser Kulturatlas hat schon sicherlich seine Verdienste. Freilich vergleicht er sich nicht mit dem Sprachatlas und dem geplanten Volkskundeatlas, denn er beruht nicht auf Erhebung vollständig neuen Materials. Er ist kein wissenschaftliches Quellenwerk, wie jene es sind oder werden sollen. Er zieht vielmehr bekannte Dinge kartographisch auf... Es gibt Dinge, deren Verbreitung und Wanderung auch die exakteste Beschreibung nicht so klar und einleuchtend machen kann wie eine Karte — auch dem Gelehrten und Fachmann, und in diesem Sinne kommt der Kulturatlas doch nicht nur für die Schule und die Gebildeten, denen beiden er sicherlich die allergrößten Dienste leistet, in Betracht, sondern auch für die Wissenschaft selbst. Univ.-Prof. Dr. H. Naumann, Frankfurt, in der Zeitschrift für deutsche Bildung.

Unter Bezugnahme auf diese Anzeige erfolgt kostenlose Zusendung eines ausführlichen Prospektes mit Verzeichnis der bisher erschienenen und geplanten Karten

## WALTER DE GRUYTER & CO. / BERLIN W10

## Rűckkauf

Wir suchen vom "Archiv f. R.-W." die Jahrg. 6, 8, 10 u. 20 zu kaufen. Angebote an Bibliothek St. Ottilien, Obbay.

#### Philosophisches Wörterbuch Von Studienrat Dr. P. Thormeyer

4., verb. u. erw. Aufl. (Teubn. kl. Fachwörterbücher Bd. IV.) Geb. A. 6.--Verlag von B. G. Teubner in Leipsig und Berlin

## In 2. Auflage sind erschienen:

## Geschichte der Autobiographie

Von Prof. Dr. G. Misch

Erster Band: Das Altertum Geh.  $\mathcal{RM}$  14.—, geb.  $\mathcal{RM}$  16.—

Das seit längerer Zeit vergriffene Buch wird durch die neue Auflage, die bis auf Berichtigungen und einzelne ergänzende Zusätze einen unveränderten Abdruck der ersten Auflage darstellt, seinem Leserkreis wieder zugänglich gemacht.

Aus den Besprechungen der ersten Auflage

"Der Verf. zieht alle Formen heran, in denen sich die Äußerungen des menschlichen Innern bewegt haben, sowohl Geschichtserzählung und Biographie als Gebet, Selbstgespräch, Lyrik, Beichte, Brief, fingierte Gedächtnisrede, rhetorische Deklamation usw. bis zum Epos und Drama. Indem so der Verf. in die Tiefe steigt, um "die unsichtbaren Bedingungen und Zusammenhänge, die in der Geistesgeschichte wirken, auf diesem Teilgebiet des geistigen Lebens zu erfassen", schenkt er uns zugleich ein stattliches Stück einer Geschichte des Individualismus." (Philologische Wochenschrift.)

# Lebensphilosophie und Phänomenologie

Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl

Von Prof. Dr. G. Misch

Geh. AM 12 .--, geb. AM 14 .--

Dieses nach kaum Jahresfrist in 2. Auflage erschienene Buch von Misch, dem Schüler Diltheys, führt in die für unsere Philosophie der Gegenwart entscheidende Auseinandersetzung der Lebensphilosophie im Sinne Diltheys mit der von Husserl ausgehenden Phänomenologie und ihrer jüngsten Wandlung zur Existenzialphilosophie Heideggers. Auf dem Wege einer geschichtssystematischen Zergliederung deckt es ihr Gemeinsames auf, um das Neue, das im Werden ist, auch im Werden zu ergreifen. In einem aufschlußreichen Dreiecksverhältnis werden die maßgebenden Denker Dilthey, Husserl und Heidegger Punkt für Punkt einander gegenübergestellt, um so eine Begegnung der vorwärtsdringenden Tendenzen herbeizuführen, aus der heraus sie zur objektiven Entscheidung zu bringen sind.

Preisermäßigung der Verlagswerke von B. G. Teubner It. 4. Notverordnung

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin



		,



Biblioteka Uniwersytecka w Toruniu 010284